This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

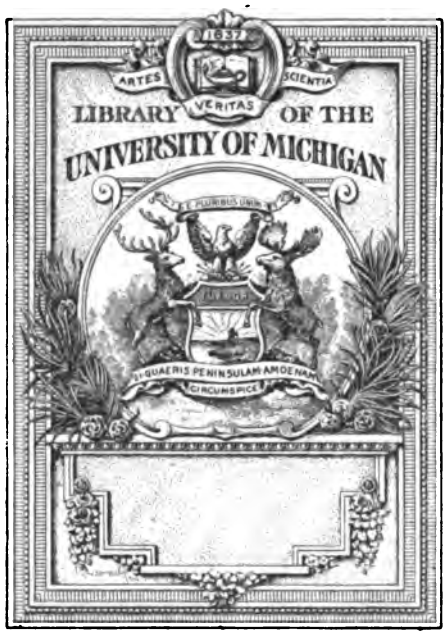
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B 1,384,168


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

892.06,
W65

6946

WIENER ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

KUNDE DES MORGENLANDES.

BEGRÜNDET VON

G. BÜHLER, J. KARABACEK, D. H. MÜLLER, F. MÜLLER, L. REINISCH.

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIERT VON

J. v. KARABACEK, P. KRETSCHMER, D. H. MÜLLER,
L. v. SCHROEDER,

LEITERN DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES DER UNIVERSITÄT.

XIX. BAND.

WIEN, 1905.

PARIS
ERNEST LEROUX.

ALFRED HÖLDER
K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER
BUCHHÄNDLER DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

OXFORD
JAMES PARKER & Co.

LONDON
LUZAC & Co.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

NEW-YORK
LEMCKE & BUECHNER
(FORMERLY B. WESTERMANN & Co.)

BOMBAY
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Druck von Adolf Holzhausen,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

Inhalt des neunzehnten Bandes.

Artikel.

Seite

Über den Glauben an ein höchstes gutes Wesen bei den Ariern, von L. v. Schroeder 1

Die Tanjore Handschriften von Harihara's Śṛṅgārabandhapradīpikā, von Richard Schmidt 24

Proben der mongolischen Umgangssprache (Fortsetzung), von Wilhelm Grube 29

Die Bühler-Mss. des Pañcatantra, von Johannes Hertel 62

Probleme der afrikanischen Linguistik, von Carl Meinhof 77

Das Schneiden des Haares als Strafe der Ehebrecher bei den Semiten, von A. Büchler 91

Das syrisch-römische Rechtsbuch und Ḫammurabi, von D. H. Müller . . . 139

Jakob Krall, von D. H. Müller 251

Der Prophet Ezechiel entlehnt eine Stelle des Propheten Zephanja und glossiert sie. Eine These von D. H. Müller 263

Erinnerungen aus dem Orient, von August Haffner 271

Die Mu'allaqa des Ṭarafa, übersetzt und erklärt von Bernhard Geiger . . 323

Ḫammurabi-Kritiken, von D. H. Müller 371

Zur Terminologie im Eherecht bei Ḫammurabi, von D. H. Müller 382

Zum Erbrecht der Töchter, von D. H. Müller 389

Miszellen, von Emil Behrens 393

Anzeigen.

A. M. Дирръ, *Грамматика удинскаго языка*, von Hugo Schuchardt 196

Bartholomae, Christian, Altiranisches Wörterbuch, von K. F. Johansson . . 232

Josef Strzygowski, Mschatta II., Kunstwissenschaftliche Untersuchung von —, von N. Rhodokanakis 289

M. Winternitz. K. Florenz, Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen, von Bernhard Geiger 314

166314

Seite

CHR. BARTHOLOMAE, Die Gathas des Awesta, Zarathushtras Verspredigten, übersetzt von —, von J. KIRSTE 319
J. N. REUTER, The Śrauta-sūtra of Drāhyāyaṇa, with the Commentary of Dhanvin, von M. WINTERNITZ 321
CARL BEZOLD, Kebra Nagast, von TH. NÖLDEKE 397
RICHARD GARBE, Die Bhagavadgîtâ, von L. v. SCHROEDER 411
AUGUST HAFFNER, Texte zur arabischen Lexikographie, von M. J. DE GOEJE . 417
HERMANN OLDENBERG, Vedaforschung, von M. WINTERNITZ 419
ARTHUR ANTHONY MACDONELL, The Bṛhad-devatā, von M. WINTERNITZ . . . 422

Kleine Mitteilungen.

Das sogenannte Śāṅkhāyanaprātiśākhya, von A. HILLEBRANDT 239
Κύπρος, cuprum, von A. LUDWIG 239
Verwandlung durch Umbinden eines Fadens, von TH. ZACHARIAE 240
Das Nāgarī-Alphabet bei JEAN CHARDIN; das bengalische Alphabet bei G. J. KEHR, von TH. ZACHARIAE 243
Ud. *gerget* ‚Kirche', von H. SCHUCHARDT 249
Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1905 bei der Redaktion der WZKM. eingegangenen Druckschriften 427

Über den Glauben an ein höchstes gutes Wesen bei den Ariern.

Vortrag, gehalten auf dem zweiten Internationalen Kongreß für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel, am 31. August 1904.[1]

Von

L. v. Schroeder.

Wenn wir etwa um die Mitte des vorigen Jahrhunderts an diejenigen, welche sich mit den Religionen des Altertums oder der Naturvölker als Forscher beschäftigten, die Frage gerichtet hätten: Welches sind die Anfänge religiöser Bildungen? — dann würde die Antwort der überwiegenden Mehrzahl gelautet haben: Der Anfang der Religion liegt in der Naturverehrung! — Heutzutage würde die Antwort auf jene Frage wohl wesentlich anders ausfallen. Es hat sich inzwischen die Theorie vom Seelenkult als dem Anfang aller Religion mächtig in den Vordergrund gedrängt. Diese Theorie hat sich in vieler Hinsicht als fruchtbar erwiesen, aber ihre radikale Durchführung gelangt zu unmöglichen Konsequenzen. Die Naturverehrung ist nicht einfach aus dem Seelenkult abzuleiten, wenn sie auch von diesem in hervorragendem Maße beeinflußt worden ist. Naturverehrung und Seelenkult verbinden und verschlingen sich

[1] Da die Zeit dieses Vortrages streng bemessen war, sah sich der Verfasser zur größten Kürze und Knappheit in seinen Mitteilungen gezwungen. Eine wesentliche Veränderung desselben für den Druck hätte anderweitige Unzuträglichkeiten ergeben und so erscheint er hier in derselben Form, wie er gehalten wurde. Er enthält kurz zusammengefaßt eine Reihe von Forschungsresultaten, welche im ersten Bande der noch unvollendeten ‚Altarischen Religion' des Verfassers eingehend behandelt werden.

zwar vielfach, doch es sind beides selbständige, nebeneinander stehende Wurzeln der Religion.

Sind sie die einzigen solchen Wurzeln? — Die Frage muß, wie ich meine, entschieden verneint werden.

Wenn wir die Religionen der primitiven und primitivsten Völker näher betrachten, tritt uns eine merkwürdige Tatsache entgegen, die sich mit den Theorien vom Ursprunge der Religion aus Seelenkult oder Naturverehrung allein nicht in Einklang bringen läßt. Es ist dies der gerade unter ihnen weit verbreitete, wenn nicht allgemeine Glaube an ein höchstes gutes Wesen, das, oft schöpferisch vorgestellt, selbst gut ist und auch von den Menschen fordert, daß sie gut, gerecht, in mancher Beziehung selbstlos und aufopfernd handeln. Es wacht über den Handlungen der Menschen, wird oft, wenn auch nicht immer, das Böse bestrafend, das Gute belohnend gedacht. Dies höchste Wesen erscheint unter verschiedenen Eigennamen, wird aber auch oft allgemein, der Vater, der Alte des Himmels, der Macher oder Schöpfer, der Gute, der große Freund, der große Geist oder dem ähnlich benannt. Es war da, ehe die Welt und die Menschen da waren, ehe der Tod da war, und schon darum kann es nicht die Seele eines abgeschiedenen Menschen sein, so wenig wie irgend eine Naturerscheinung, wenn dies höchste Wesen auch nicht selten mit dem Himmel in Beziehung gebracht, in ihm wohnend und von dort aus wachend und herrschend gedacht wird. Dieses stets gütig und wohlwollend gedachte höchste Wesen wird bei den primitiven Völkern meist nicht durch Opfer und Gebete geehrt. Man ehrt es, indem man seinen Willen tut, indem man gut und recht handelt und denkt, jenem Wesen ähnlich. Wo ihm Opfer dargebracht werden, wird dies wohl mit Recht als eine Übertragung vom Seelenkult her angesehen. Gerade dieser Umstand, daß das höchste Wesen keinen eigentlichen Kult hat, während daneben ganze Scharen von gierigen, hungrigen und durstigen Geistern zahlreiche Darbringungen erhalten, deutet darauf hin, daß wir es hier mit einer total verschiedenen religiösen Konzeption zu tun haben. Man hat aber nur ganz unrichtigerweise aus diesem Umstande den Schluß gezogen,

daß dies höchste Wesen jenen Völkern wenig oder nichts bedeute, gegenüber den gefürchteten Seelen und Geistern.

Und doch ist gerade dieser Glaube eine Tatsache von der höchsten religionsgeschichtlichen Bedeutung, und dies um so mehr, als er sich gerade bei den kulturell am niedrigsten stehenden Völkern relativ rein und kräftig vorfindet. Diesen Glauben aus dem Seelenkult und der aus ihm hervorgewachsenen Ahnenverehrung ableiten zu wollen, ist ein vergebliches Bemühen. Er findet sich bei Völkern, die noch gar keine Ahnenverehrung, keinen Heroendienst entwickelt haben, wie z. B. den Australiern, Andamanesen, Feuerländern und Buschmännern, — Völkern, die den Seelenkult nur in der primitivsten Form kennen, die nur den Seelen unlängst verstorbener Menschen opfern und die Gestalten hervorragender Personen früherer Zeiten überhaupt nicht im Gedächtnis behalten haben. Wenn einige Völker dennoch dies Wesen als den Vater des ersten Menschen und also ihren eigenen Urvater bezeichnen, so bemerkt Réville ganz richtig, daß da eben das höchste Wesen zum Vorfahren, zum Urvater gemacht ist, nicht aber der Vorfahre zum höchsten Wesen. Es ist ähnlich wie auch Adam in der Genealogie bei Lukas als Sohn Gottes erscheint, weil er von ihm unmittelbar erschaffen ist. — Aber auch als der oberste Gipfel eines polytheistischen Pantheons ist dies höchste Wesen nicht zu fassen, wie Tylor annimmt, weil es sich gerade sehr klar und deutlich bei Völkern findet, die gar kein solches Pantheon noch entwickelt haben. Es ist auch nicht die Spiegelung irdischen Königtums, wie andere Forscher glauben, schon darum, weil es sich bei Völkern findet, die noch kein Königtum kennen, keine höheren Sozialformen besitzen.

Es handelt sich hier um eine höchst einfache, aber zugleich freilich eminent wichtige Bildung, — um den primitiven Gedanken: Es ist Einer da, es muß Einer da sein, der alles gemacht hat; es muß Einer da sein, der da will, daß ich so und so handle, dies und das unterlasse usw. Dieser Eine braucht nicht notwendig im Himmel zu wohnen. Die Feuerländer dachten ihn sich als großen schwarzen Mann, der im Wald und in den Bergen haust, jedes

Wort und jede Tat des Menschen weiß und das Wetter darnach einrichtet. Aber es lag doch auch nahe, das höchste Wesen in die lichte Himmelsferne hinauf zu versetzen, ihn zum Alten des Himmels zu machen. Und man wird diese höchst einfache Konzeption, die keine irgend höher entwickelte Kultur voraussetzt, wohl zu den Elementargedanken des Menschengeschlechtes rechnen müssen, da sie ebenso wie andre Elementargedanken durch ein großes Material aus allen Teilen der Erde bezeugt ist.

Wenn man diesen Zeugnissen von dem Glauben an ein höchstes Wesen bei den primitiven Völkern jetzt damit zu begegnen und sie dadurch zu entkräften sucht, daß man europäische oder islamitische Beeinflußung annimmt, so erweist sich auch das als vergeblich. Wir finden jenen Glauben bei Völkern, die noch keine oder doch keine intimere Berührung mit Europäern oder Mohammedanern gehabt, die sich vor solcher Berührung ängstlich hüten, ja sie verabscheuen. Wir sehen, wie dieser Glaube bisweilen gerade im bewußten Gegensatz zu den Predigten der christlichen Missionäre aufrecht erhalten und bewahrt wird, auch pflegt in demselben nichts zu liegen, was ihn als geistiges Lehngut erkennen ließe.

Der Glaube an ein höchstes gutes Wesen bildet neben Naturverehrung und Seelenkult eine dritte, mächtige Wurzel der Religion. Der Kern derselben ist unlöslich mit der Moral verbunden, dem Altruismus, der Idee des Guten, Gerechten. Mag das höchste Wesen mehr kräftig, energisch, aktiv, oder mehr blaß und passiv erscheinen, stets ist es durchaus gut gedacht, liebt, wünscht und will das Gute und Rechte. Wir finden gerade bei den primitivsten Völkern, wie Australiern, Andamanesen, Feuerländern, den festen Glauben, daß die Gebote der Moral den Willen dieses höchsten Wesens darstellen, seine Gebote und Forderungen sind. Bei andern Völkern ist dieser Glaube durch den überwuchernden Geisterkult oder auch die Naturverehrung zurückgedrängt und abgeblaßt, doch bezeugt die Tatsache der überall verbreiteten Gottesurteile, daß an eine höhere Macht geglaubt wird, welche die Guten und Unschuldigen beschützt, die Bösen der Strafe überliefert.

Man wende nicht ein, die Moral sei erst das Produkt einer allmählichen Kulturentwicklung. Schon das primitivste Volk hat seine Moral, ja tief in das Tierreich hinein reichen ihre Wurzeln, als Instinkt der Liebe, der gegenseitigen Hülfe, der Unterordnung unter gemeinsame Zwecke, als Instinkt der Selbstverleugnung, ja der Selbstaufopferung des Individuums im Interesse der Gattung. Mächtig waltet schon im Tierreich neben dem egoistischen auch der altruistische Trieb. Aber der Mensch erst wird sich dieses inneren Widerstreites bewußt und erkennt in dem altruistischen Triebe, der so oft seinen Interessen widerstrebt, einen fremden, einen höheren Willen, dem er sich unterordnen muß. Gerade das Bedürfnis, diesen Trieb zu begreifen, ließ den Glauben an ein höchstes gutes Wesen erwachsen.

Wenn heutzutage so oft behauptet wird, die Religion sei in ihren Anfängen ganz unabhängig von der Moral und keineswegs mit ihr untrennbar eng verbunden, so ist das wahr und falsch zugleich. Wahr, — denn Naturverehrung und Seelenkult haben in der Tat ursprünglich gar keine Beziehung zur Moral und gewinnen solche allenfalls erst später, auf sekundärem Wege. Falsch, — denn der Glaube an ein höchstes gutes Wesen ist mit der Moral von Hause aus engstens verbunden, ja aus ihr und mit ihr erwachsen.

Wie Naturverehrung und Seelenkult sich miteinander verbinden und verschmelzen können, ist schon öfters gezeigt worden. Aber auch der Glaube an ein höchstes gutes Wesen kann ähnliches erfahren. Er kann sich der Vorstellung von Seelen und Geistern ohne Körper anähnlichen, — dann wird das höchste Wesen zum großen Geist, und diese Entwicklung ist sogar die Regel, — sie ist um so natürlicher, als das höchste Wesen ja groß und mächtig gedacht, doch den Blicken des Menschen nicht sichtbar ist. Die Vorstellung vom höchsten guten Wesen kann aber auch mit dem Himmel, der höchsten, erhabensten Stätte, der herrlichsten Naturerscheinung, in Zusammenhang gebracht werden und so mit noch einer andern Wurzel der Religion, der Naturverehrung, verwachsen. Denkt man sich dann das höchste, gute, schöpferische Wesen als großen Geist,

als Vater und Lenker der Welt und der Menschen, im Himmel wohnend oder gar geradezu ‚Himmel' genannt, mit ihm quasi identifiziert, dann sind in dieser einen Vorstellung alle drei Wurzeln der Religion zusammengewachsen, und es läßt sich begreifen, daß dieselbe eben darum besonders stark und siegreich sein muß. Diese Entwicklung beobachten wir in der Tat an manchen Punkten der Erde. Sie dürfen wir, wie ich glaube, auch für die Urzeit unserer Vorfahren, der Arier oder Indogermanen behaupten.

Die Kultur der arischen Urzeit war noch eine recht primitive, wie die Vergleichung lehrt. Ebenso war auch Religion und Kult jener Zeit durchaus primitiver Art, aufs nächste denen der sogenannten Naturvölker verwandt. Von den drei großen Wurzeln der Religion war die Naturverehrung am stärksten entwickelt, waltete mächtig vor und gab dieser Religion recht eigentlich ihr Gepräge. Aber auch der Seelenkult und die Verehrung der Seelengötter und Seelenheerführer ist deutlich nachweisbar vorhanden. Wir werden nun schon a priori vermuten müssen, daß auch dies primitive Volk der Urarier, wie andre primitive Völker, den Glauben an ein höchstes gutes Wesen ebenfalls nicht entbehrte. Und in der Tat, ich zweifle nicht daran, daß der Himmelvater der arischen Urzeit, der Dyâus pitar oder D. pappa, eben dieselbe Vorstellung repräsentiert, — dieselbe, die uns bei andern Primitiven als der Vater oder der Alte im Himmelland, der Gute, der große Freund, der Schöpfer begegnet. Es ist die Vorstellung des höchsten guten Wesens, das über der Moral, über der heiligen Ordnung, über Recht und Treue wacht, fest verwachsen mit der erhabenen Vorstellung des allumfassenden, leuchtenden Himmels, der aber auch in Donner und Blitz zürnen, schrecken und strafen kann, — eine Verbindung, die besonders begreiflich erscheint, wenn man sich der mächtig vorwaltenden Naturverehrung der arischen Urzeit erinnert.

Fassen wir nun, um die Stützen dieser Behauptung zu prüfen, jene Göttergestalten vergleichend ins Auge, welche als rechtbürtige Abkömmlinge der erwähnten urarischen Vorstellung bei den einzelnen arischen Völkern anzusehen wären. Es fällt bei einer solchen Ver-

gleichung bald in die Augen, daß Griechen und Römer die verschiedenen Züge und Benennungen der alten Göttergestalt in einer Person fest zusammengefügt erhalten haben, während bei Indern und Germanen der Trieb vorwaltet, die verschiedenen Namen und charakteristischen Züge desselben großen Wesens als selbständige Gestalten sich von demselben ablösen, abspalten zu lassen, — Hypostasen, Parallelgestalten, die dann enger oder loser noch zusammenhängen. Griechen und Römer bewähren dabei mehr künstlerischen Formsinn, mehr Logik und Strenge des Denkens, Inder und Germanen mehr eine fort und fort wuchernde Phantasie und Neuschöpfungslust. Slawen, Litauer, Kelten, Phryger und Skythen bieten uns nur einzelne, wenn auch höchst schätzbare Namen und Züge des großen Gottes, — während bei den übrigen Ariern fast alles Vergleichsmaterial fehlt.

Bei den Indern ist der Träger des alten Namens Himmelvater, Dyâus pitar, schon in vedischer Zeit ganz in den Hintergrund gedrängt, verblaßt und fast inhaltlos geworden. Nur als Vater der Götter, als Gatte und Befruchter der Mutter Erde lebt er noch fort. Ein andrer Name des alten Himmelsgottes hat sich als selbständige Gestalt von ihm abgelöst und hat den vollen Inhalt der alten Göttergestalt geerbt. Varuṇa, der Umfasser, der allumfassende Himmel, in erster Linie der Nachthimmel, der als sternengeschmücktes Firmament die erhabenste Offenbarung der Himmelserscheinung darstellt. Die ethische Größe dieses Gottes ist bekannt. Er ist der große Lenker und Regierer der ewigen, heiligen Ordnung, des Ṛita, in der Natur wie im Menschenleben, in der physischen wie in der sittlichen Welt. Er hat die Welt geschaffen und geordnet. Seinem Willen folgen Götter und Menschen. Von seiner himmlischen Veste aus sieht er alles Tun der Menschen, kennt alle ihre Gedanken, weiß was getan ist und was noch getan werden wird. Er straft mit Krankheit und andrem Elend. Zu ihm flüchtet der schuldbeladene Mensch und fleht um Vergebung seiner Sünde, um Befreiung von den Fesseln seiner Schuld, — und von ihm wird das große Wort gesagt, daß er sich sogar des Sünders erbarmt. Mir gebricht die Zeit, die erhabene

Größe des Gottes zu schildern, ich darf sie ja aber auch als bekannt voraussetzen. Nur das sei noch hervorgehoben, daß Varuṇa keineswegs Nachthimmel allein, sondern Himmelsgott überhaupt und höchstes gutes Wesen ist. Er schaukelt ja auch im Sonnenschiff, hat der Sonne ihre Pfade gebahnt, waltet mit Mitra vereint im Gewitter usw. Wohl aber scheint die Konzeption dieser großen Göttergestalt von der erhabenen Erscheinung des gestirnten Nachthimmels ausgegangen zu sein. Diese im Verein mit dem großen ethischen Kern des Gottes, das sind die Haupkonstituenten seines Wesens, die beiden großen Säulen, auf denen es ruht. Wir erinnern uns gleich jenes KANTschen Wortes, das die Zeitgenossen ihm auf die Wand seiner Grabkapelle setzten: ‚Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.' KANT hätte damit vor 3000 Jahren ein Prophet des Varuṇa werden können! Und auch ein andrer großer Arier der Neuzeit greift, wenn er von Gott reden will, gleich nach dem Bilde des allumfassenden, gestirnten Himmels:

Der Allumfasser, der Allerhalter,
Faßt und erhält er nicht dich, mich, sich selbst?
Wölbt sich der Himmel nicht da droben?
Liegt die Erde nicht hier unten fest?
Und steigen freundlich blickend
Ewige Sterne nicht herauf? — —

Was in KANTS und GOETHES Worten sich offenbart, ruht, wie ich glaube, auf uralt arischer Anschauung, — unbeschadet der individuellen Größe des Gedankens und des Ausdrucks.

Neben Varuṇa aber stehen seine Brüder, die andern Adityas, die sich alle nur als selbständig gewordene Abspaltungen seines Wesens, persongewordene Namen und Eigenschaften des großen Gottes erweisen. Als Personen sind sie nichts, blutlos, interesselos. Doch in wertvollster Weise ergänzen sie jenen in seinem Wesen. So Mitra, der Freund, der die Menschen freundschaftlich verbindet, der seit uralters — wie die Vergleichung des avestischen Mitra lehrt

— über der Freundschaft, der Treue, den Verträgen, dem gegebenen Wort, dem Eid, den Bündnissen wacht. Nicht ein alter Sonnengott, wie man wohl gemeint hat, — das ist er weder im Veda, noch im Avesta, er ist das bei den Persern erst später geworden —, sondern seit Alters das höchste Wesen als Wächter über der Treue, in Wort und Freundschaft,[1] Bund und Vertrag. Er ist sowenig Sonnengott und so ganz mit Varuṇa Eins, daß die Sonne im Veda das Auge des Mitra und des Varuṇa genannt werden kann, d. h. des höchsten Wesens, des Himmelsgottes in dieser Doppelfassung. Dem Mitra nächstverwandt ist Aryaman, der Getreue, der gute Freund und Genoß, ein andrer Gott der Treue und Ergebenheit, der ursprünglich über dem ehelichen Bunde, insbesondere wohl der treuen Ergebenheit des Weibes gegenüber dem Manne zu wachen scheint.

Eine ganz andre Seite des höchsten guten Wesens repräsentiert Bhaga, der milde, freundliche Gott, der gütig und reichlich Spendende, — eine sehr charakteristische Konzeption des höchsten Wesens als des durchaus gütigen und wohlwollenden. Ihm nächst verwandt, ja nur ein bloßer Doppelgänger des Bhaga ist Aṃça, der freundlich anteilgebende Gott. Endlich Daksha, das höchste Wesen als weiser Schöpfer und Vater der Götter gedacht. Der 7. Aditya wird nicht genannt, — welcher Gott diese Stelle ursprünglich ein-

[1] Unter Freundschaft ist hier natürlich etwas andres gemeint, als spätere Zeiten darunter verstehen. Es handelt sich nicht um sentimentale Beziehungen, sondern um ein weit primitiveres Treueverhältnis. Die Freunde, das sind in der alten Zeit die Stammesgenossen, die Verwandten und die Verbündeten, mit denen man durch Bund und Vertrag in ein Friedensverhältnis getreten ist. Es ist sehr charakteristisch, daß das slavische Wort Mirŭ, welches dem indischen Mitra ‚Freundschaft' entspricht, die doppelte Bedeutung ‚Volksversammlung' und ‚Frieden' hat. In der Volksversammlung finden sich eben die Stammesgenossen, die Blutsgenossen und Verwandten zusammen, — das ist die ‚Freundschaft' im älteren Sinne; wird aber durch Bund und Vertrag zwischen zwei Stämmen die Fehde beendet, der Friede geschlossen, dann ist das auch ‚Freundschaft'. — Ebenso wird durch die Verheiratung eine neue ‚Freundschaft', d. h. Verwandtschaft, gewonnen — und in diesem Sinne, für ‚Verwandtschaft', ist uns das Wort aus älterer Zeit auch noch geläufig. — Nur um Freundschaft in diesem Sinne handelt es sich bei Mitra und auch bei Aryaman.

nahm, welche Hypostase des Himmelsgottes die Reihe ursprünglich in vorvedischer Zeit ergänzt haben dürfte, läßt sich, wie ich meine, mit ziemlicher Sicherheit ausmachen. Es fehlt in dieser Reihe eine sogar sehr wichtige Gestalt des Himmelsgottes, die eigentlich nicht fehlen dürfte, — der Himmelsgott als der gewitternde, als der im Gewitter zürnende und schreckende, aber auch segnende und befruchtende Gott. Später sehen wir Indra an dieser Stelle, zu den Adityas gerechnet (Vâl. 4, 7 und TBr 1, 1, 9, 1—3), — aber Indra, der derbsinnliche, trink- und eßlustige Gewitterriese, paßt seinem ganzen Wesen nach nicht in die Reihe dieser Götter. Er hat hier aller Wahrscheinlichkeit nach einen älteren Gewittergott verdrängt, der den Adityas wesensähnlicher war, und das kann kein andrer gewesen sein als Parjanya, — ein Gott, der in der erhabenen Schilderung des Rigveda sehr deutlich gerade als das hervortritt, was wir vermißten, als der im Gewitter zürnende, die Übeltäter schreckende und schlagende Gott, der aber doch auch im Regenguß befruchtet und segnet, — ein Gott, der ganz frei von Indras Schwächen, groß und rein dasteht, der Adityas würdig, ein Bestrafer des Bösen. Ihn allein neben Dyâus und Varuṇa nennt der Rigveda ‚Herr' und ‚unser Vater' zugleich *(ásurah pitấ naḥ)*; und deutlich entsprechen ihm bei den verwandten Völkern die verwandten Gestalten des Perkunas-Pehrkons-Fjörgynn.[1]

Varuṇa und seine Brüder heißen Adityas, Söhne der Aditi, d. i. der Nichtgebundenheit, der Freiheit. Welche Freiheit gemeint ist, halte ich nicht für zweifelhaft. Nichts ist charakteristischer für diese Götter, als daß sie fort und fort angefleht werden um Befreiung von

---

[1] Bezüglich der Form müssen wir annehmen, daß Parjanya auf älteres Parcanya zurückgeht (vgl. GRASSMANNS *Wörterbuch* s. v.); die Erweichung von *c* zu *j* findet eine genaue Parallele in dem vedischen *túj f.* ‚Kinder, Nachkommenschaft' neben dem ganz gleichbedeutenden *túc*. Sie läßt sich auch durch andre Erwägungen noch stützen, wie z. B. die Wahrnehmung prakritisierender Formen im Veda, namentlich aber durch Annahme volksetymologischer Anlehnung an die Wurzeln *par* ‚füllen' und *jan* ‚zeugen'. Parjanya ist ja ein durch den Regen in hervorragendem Maße befruchtender, zeugerischer Gott.

den Fesseln und Stricken der Schuld, der Sünde. So ist Aditi nicht die Unendlichkeit, wie man wohl gemeint hat, sondern die Freiheit von Schuld und Sünde, die sittliche Freiheit.

In diesem Sinne singt der große Dichter Vasishṭha:

> Wir möchten frei von Banden sein, ihr Adityas,
> Vor Göttern und vor Menschen eine feste Burg![1]

Aditi ist eine abstrakte Gottheit rein indischer Prägung, ihre Söhne aber sind älter als sie. Schon die indopersische Einheitsperiode kannte einen entsprechenden Götterkreis, den höchsten Himmelsgott mit ethischem Kern, umgeben von sechs wesensverwandten Genien, Hypostasen, Abspaltungen seines eigenen Wesens. Auf diesen Kreis geht der persische Ahuramazda mit seinen sechs Amesha çpeñtas zurück, nur daß die Reformation des Zarathustra aus den letztern rein abstrakte Gestalten gemacht hat. Sie hat auch den alten Himmelsgott in eine höhere, geistigere Sphäre hinaufgehoben, hat die Naturseite seines Wesens so gut wie ganz abgestreift, hat ihn zum rein geistigen Schöpfer und Lenker der Welt gemacht und das Ethische seines Wesens so scharf, so energisch herausgearbeitet, wie kein andres arisches Volk, so daß nun die ganze Weltentwicklung als ein Kampf dieses höchsten guten Wesens mit dem ihm entgegenstehenden Reiche des Bösen erscheint. Hier wird er auch nie mehr Himmel genannt, sondern nur Ahuramazda, der weise Herr. Bagha, der Gütige, aber blieb sein Beiname und bedeutet hier geradezu so viel wie Gott. Neben ihm blieb Mithra als ein großer Gott der Treue bestehen, mit Ahura eng verbunden, ja bisweilen ihm gleich hoch gewertet.

Wie der große Gott, der Vorfahr des Ahura und Varuṇa zugleich, in der indopersischen Zeit genannt wurde, steht nicht ganz fest. Er trug wohl auch mehr als einen Namen. Man nannte ihn vielleicht Dyâus Asura ‚Himmelherr' wie Bradke vermutet hat, oder auch Asura ‚Herr' allein; vielleicht auch noch Dyâus pitar ‚Himmelvater', vielleicht daneben auch Varuṇa-Vareṇa ‚der Um-

[1] Rv 7, 52, 1: *âdityâśo áditayaḥ syâma*
pûr devatrâ vasavo martyatrâ.

fasser'. Es sind das alles Namen desselben alten Himmelsgottes und höchsten guten Wesens. Die Siebenzahl des Kreises, dessen Mittelpunkt er bildet, beruht wohl nur darauf, daß die Sieben schon der indopersischen Einheitsperiode als heilige Zahl galt, — vielleicht, ja wahrscheinlich, zufolge babylonischen Einflusses. Im übrigen sind es rein arische Götter und Oldenbergs Theorie, nach welcher Varuṇa ursprünglich ein semitischer Mondgott wäre, ist ganz ohne Boden, — wie ich schon früher gezeigt habe.

Wenden wir uns zu den Griechen, so unterliegt es keinem Zweifel, daß wir in ihrem Zeus oder Ζεὺς πατήρ den direkten Abkömmling des urarischen Himmelvaters vor uns haben, wie schon der Name besagt. Hier dürfen wir uns vor allem nicht irre machen lassen durch jene Liebes- und Ehebruchsgeschichten, die von lüsternen Dichtern so viel und gern variiert worden sind. Sie ruhen auf der uralten Vorstellung von der allgewaltigen Zeugungskraft des Gottes, aber sie sind zweifellos erst später, erst auf griechischem Boden entwickelt, vielleicht zum Teil unter fremdem Einfluß. Weder der altrömische Jupiter, noch die entsprechenden Götter der Inder, Perser, Germanen usw. wissen etwas davon. Und es lebt im griechischen Kultus ein echteres, reineres Bild des Gottes und spiegelt sich auch in den Gedanken ernsterer Dichter und Philosophen. Zeus ist unbestritten der höchste Gott des ganzen hellenischen Volkes, — er ist der Himmelsgott, nicht nur Lichthimmelgott, im Äther wohnend, sondern auch der Wolkensammler, der in Donner und Blitz zürnt und schreckt. Er ist der Vater der Götter und Menschen, ihr Regierer und Lenker, der König der Welt. Zeus ist aber auch der Gott der heiligen Ordnung, auf welcher alle menschliche Gemeinschaft ruht; der Gott, der Familie und Staat, das häusliche und eheliche Leben schirmt; der über der Volksversammlung wie über der Vereinigung der hellenischen Stämme schützend und überwachend thront; der Gott, der über der Treue, über Eiden und Verträgen wacht, der Schwurgott; der Gott, der Freundschaft und Völkerbündnisse schützt und heiligt; der Gott, der den Frevel furchtbar straft, der ihn aber auch milde und gnädig zu sühnen und zu tilgen

vermag; kurz, der große sittliche Gott, der es wohl verdient, wenn er auch ‚der Gott' schlechthin, ὁ θεός, genannt wird.

Es ist kein Zweifel, wir haben in ihm den Himmelsgott und das höchste gute Wesen in einer Person, wie in Varuṇa. Er ist aber auch Gott des Krieges und Sieges, der Siegverleiher, — eine Eigenschaft, die wir bei Varuṇa und seinen Brüdern kaum ausgeprägt finden. Eine geschlossene, herrlich künstlerisch ausgeprägte Gestalt, die als Eigenschaften und Beinamen jene verschiedene Züge in sich vereint, welche in den Brüdern des Varuṇa sich von diesem selbstständig abgelöst haben. Der Ζεὺς πατήρ, αἰθέρι ναίων, μειλίχιος, ὑέτιος, ὄμβριος, πίστιος, ὅρκιος, ζύγιος, γαμήλιος, φίλιος, ἑταιρεῖος, ἀγοραῖος, βουλαῖος, ἐλευθέριος, ἀλιτήριος, καθάρσιος, σωτήρ usw. usw. ist doch immer derselbe eine Zeus! Nur ein alter Name des Himmelsgottes hat sich hier selbständig als Person abgelöst: Uranos, der Großvater des Zeus und Urvater des Göttergeschlechtes, der Gatte der Erde, — der hier also wesentlich in derselben Stellung erscheint wie Dyâus im Rigveda. Sein Name fällt mit dem des Varuṇa zusammen, wie der des Dyâus mit Zeus. Dem Wesen nach aber entspricht vielmehr Varuṇa dem Zeus, Uranos dem Dyâus. Der urarische Himmelsgott trug beide Namen, der Leuchtende und der Umfasser, Lichthimmel und Firmament. Sie konnten bei einer Spaltung sich so oder so verschieben und verteilen, es konnte ebensowohl der Lichthimmel wie der Umfasser den ethischen Kern des alten Himmelvaters erben, — das war nicht wesentlich. Wenn man aber früher, pedantisch an die Namen sich haltend, nur immer Dyâus mit Zeus, Varuṇa mit Uranos verglich, dann mußte das freilich ergebnislos bleiben, — aber nur, weil man nicht richtig zu vergleichen wußte und ganz unter dem Banne der sprachlichen Formen stand.

Die Römer bieten uns in ihrem Jupiter ebenso unzweifelhaft den urarischen Himmelvater, nur in römischer Prägung. Er ist unbestritten seit Alters der höchste Gott der italischen Arier. Er ist Himmelsgott, Lichthimmelgott, Herr des lichten Tag- wie des strahlenden Nachthimmels; ebenso aber auch der Regen-, Donner- und Blitzgott, Jupiter Pluvius, Tonans, Fulgur. Er ist der Vater,

ist der Lenker und Regierer der Welt, der Götter und Menschen. Er ist der gute, freundliche, spendende, segnende Gott: Jupiter Almus, Frugifer, Ruminus, Liber. Er ist aber auch nicht minder der ernste, strenge, große Gott der geheiligten sittlichen Ordnung, des Rechtes, der Treue, der Schwüre, der Verträge und Bündnisse. Als Jupiter Terminus schützt er das Grundeigentum, als Dius Fidius, Jupiter Lapis und Feretrius ist er der große Treugott und Schwurgott im privaten wie im öffentlichen Leben. Besonders eindrucksvoll ist dieser letztere Jupiter Lapis-Feretrius, der Jupiter ‚Stein', der schlagende Gott — Feretrius von ferire —, dessen Priester, die Fetialen, im Namen des Gottes die Völkerbündnisse zu schließen, den Schwur im Namen des römischen Volkes zu leisten hatten. Der Stein, das Symbol des Gottes, ein Kiesel, im ältesten Jupitertempel Roms aufbewahrt, ist ein Donnerstein. Es ist unzweifelhaft der im Gewitter zürnende und schlagende Himmelsgott, der hier als Rächer des Treubruchs angerufen wird. Dieser Gott wacht über dem Bunde der latinischen Völker, wie Zeus über dem der hellenischen, er ist insbesondere Schutzgott des römischen Staates. Er wacht aber auch über dem ehelichen Bunde, spielt bei der Eheschließung eine Rolle, ist Glücks- und Segensgott der Familie. Ein reiner und heiliger Gott, dem die bekannten Liebeshändel des Zeus ganz fremd sind. Noch mehr fast als dieser erscheint er aber auch als großer Kriegs- und Siegesgott seines Volkes. Auch er ist wie Zeus eine einheitliche, große Gestalt, noch strenger geschlossen wie jener. Dius Fidius, Terminus, Liber spalten sich freilich im Laufe der Zeit als selbstständige Gestalten von ihm ab, — doch ohne daß der Zusammenhang ganz abreißt, ohne daß dadurch der große Gott an Einheit und Größe etwas verliert.

Noch energischer ist bei den Germanen der alte Himmelsgott zum Kriegsgott geworden. Dabei ist es nicht von wesentlicher Bedeutung, ob der Name Zio-Týr mit Dyâus und Zeus unmittelbar zu identifizieren ist, oder ob er, wie jetzt einige wollen, auf altes *Deiwos* zurückgeht und eigentlich ‚der Gott' bedeutet. Im letzteren Falle wäre er eben als der Gott schlechthin bezeichnet, wie auch Litauer

und Letten ihren höchsten Gott nannten, wie nur der höchste Gott heißen kann. Sehr möglich übrigens auch, daß hier beide Formen — Dyâus und Deiwos — in einer zusammengeflossen sind, nachdem sie durch lautliche Prozesse identisch geworden. Daß Zio aber nicht nur oberster Gott und Kriegsgott[1] war, sehen wir deutlich aus dem altfriesischen Tiuz Thingsaz, — dem kriegerischen Zio, der zugleich über der Recht sprechenden Volksversammlung, dem Thinge, wacht und ihm idealiter vorsitzt, — ähnlich wie der Zeus ἀγοραῖος, βουλαῖος. Das kann nur der Gott sein, der über Recht und Unrecht wacht, der ethische Gott, das höchste gute Wesen. Ihn kannten noch andre germanische Stämme, wie der Name des Dienstag als Dingstag, Dingsedach, neben Ziestac, beweist. Die Friesen aber besaßen in ihrem Fosete auf Helgoland die kraftvolle Parallelgestalt eines großen Gottes, der alles Rechtes Urquell ist. Baiern und Österreicher haben einen ganz anderen Namen für den Dienstag: Eritag, Erchtag, — und schon längst hat man mit Recht einen anderen Namen desselben Gottes daraus erschlossen: den Namen Ere, Eri, Erch. Dieser Name wird jetzt ganz richtig, z. B. von Mogk, mit dem vedischen Adjektiv *arya* zusammengebracht. So erklärt sich am besten die Form Erch neben Eri, ähnlich wie Ferge, Scherge auf fario, scario zurückgehen. Arya aber bedeutet ‚freundlich, hold, treu zugetan' und wird im Veda nicht selten von Göttern wie auch von Menschen gebraucht. Es ist aufs nächste verwandt mit Aryaman, welcher Name nur durch das Suffix *man* erweitert erscheint, — ja man kann es geradezu Aryaman gleichsetzen, als wesentlich gleichbedeutende Nebenform. Und so finden wir, daß der kriegerische Himmelsgott der Germanen auch einen Namen trug, der von dem des Aditya Aryaman nur durch den Mangel eines erweiternden Suffixes abweicht. Auch er hieß der Freund, der Getreue, der gütige, freundliche Gott. Das in Eri fehlende Suffix

---

[1] Wenn Saxnôt, wie die Germanisten annehmen, ebenfalls ein Beiname des germanischen Himmelsgottes ist, dann spricht sich in demselben seine kriegerische Natur unmittelbar deutlich aus, denn Saxnôt heißt ‚Schwertgenoß' (vgl. W. Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, p. 214).

man zeigt ein andrer Name des germanischen Himmelsgottes, der in andrer Art wohl auch mit Aryaman verwandt sein dürfte: Irmin, Ermin, nach dem sich die Erminonen nannten. Andre Namen desselben Gottes stecken in den Namen der Ingvaeonen und Istvaeonen. Ingvi hieß der Freund, der enge, nahestehende Freund,[1] wie Much gezeigt hat, bedeutete also ganz dasselbe wie Mitra, resp. auch Aryaman; Istvi ‚der Echte, Wahre, Wahrhaftige', mit slavischem *istovŭ, istŭ* ‚wahr, recht' verwandt, wie Heinzel gezeigt hat. Ingvi begegnet uns auch in Skandinavien und ist ein Beiname des Freyr, der — wie Mogk ganz richtig darlegt — ebenfalls als eine Hypostase des altgermanischen Himmelsgottes zu betrachten ist. Freyr bedeutet der Herr (= frauja, frô), dasselbe also wie Ahura-Asura bei Persern und Indern. Seinen Doppelnamen Yngvi-Freyr könnte man geradezu durch Mithra-Ahura, resp. Mitra-Asura, übersetzen. Bevor Odin im Norden zum großen Himmelsgott aufstieg, nahm wahrscheinlich Freyr diese Stellung ein, wenigstens in Schweden.[2] Noch nennt ihn die Edda einmal den Fürsten der Götter und es heißt, die Götter seien vom Geschlechte Yngvifreys. Freyr ist Lichtgott und Herr über Regen und Sonnenschein, der alles gedeihen läßt. Er erscheint vor allem als der reichlich spendende, segnende Gott, ein Jupiter Liber und Almus, ein Bhaga. Aber er ist auch der Schirmer des Friedens und des Rechtes, der Rächer erlittener Unbill, er ist, wie Jupiter und Zeus, in ganz hervorragendem Maße der altskandinavische Schwurgott, — neben Njördhr, einer andren Hypostase des Himmelsgottes, einem ganz zurückgedrängten Göttervater und Segensgott, einem älteren Freyr oder Bhaga, — wie andrerseits auch neben Odin und Thôrr, dem späteren Himmelsgott und dem späteren Gewittergott. Und in diesen Eigenschaften erkennen wir seinen alten

---

[1] Vgl. goth. *aggwus* ‚enge', für den Bedeutungsübergang das griech. ἄγχιστος, englisches *strait, close*.

[2] Schon Freyr hatte wohl in Schweden den Týr in den Hintergrund gedrängt, ehe Odin kam. In Norwegen blieb Týr wohl noch länger in seiner alten Stellung. Nach Prokop wäre Týr noch im 6. Jahrh. der höchste Gott in Skandinavien gewesen (vgl. W. Golther a. a. O., p. 212).

ethischen Kern. Auch Heimdallr ist eine verdunkelte Hypostase des alten Himmelsgottes, was schon Grimm geahnt hat, — Heimdallr, der über der Welt Leuchtende, der himmlische Wächter, dessen Kinder und Söhne die Menschen heißen. Der ganze, alte, durch den Odinkult zurückgedrängte Götterkreis der Vanen, der lichten, freundlichen Himmelsgötter, der ‚Freunde', wie Much den Namen überzeugend erklärt hat, ist dem der indischen Adityas wesensverwandt. Es fehlt aber auch nicht daneben die Hypostase des donnernden Himmelsgottes, und das ist der alte, verdunkelte Fjörgynn, — während Thôrr einer völlig andren Gestalt, dem Gewitterriesen Indra verwandt ist. Fjörgynn fällt mit Parjanya zusammen, den ich als den 7. Aditya reklamiere; nicht minder mit den Perkunas-Pehrkons der Litauer und Letten.

Ehe ich von diesen rede, nur ein Wort von den Kelten. Wir wissen ja nur wenig von ihrer Religion, dennoch hat Much es sehr wahrscheinlich gemacht, daß auch bei ihnen der Himmelsgott wesentlich kriegerisch gedacht ist, wie bei den Germanen. Auch königlich ist er gedacht, auch ein Lichtgott, ein Donnergott, — in mehreren Hypostasen. Das muß uns heute genügen.

Bei den Letten und Litauern wurde, wie es scheint, der alte Himmelsgott als ‚der Gott' schlechthin oder ‚Gottchen' bezeichnet, *diëvas, deewinsch.* Es geht dies schon aus der Rolle hervor, welche dieser Gott oder Gottchen in den Mythen und Liedern jener Völker spielt, wie schon Mannhardt gesehen hat. Es wird weiter durch den Umstand bestätigt, daß die benachbarten finnisch-estnischen Völker den Himmel geradezu mit dem altarischen Namen für ‚Gott' benennen: *taivas, taevas,* aus dem arischen *deiwos* ‚Gott' entstanden. Daneben aber finden wir den Donnergott Perkunas-Pehrkons, den gewitternden Himmelsgott — ein Jupiter Tonans, Fjörgynn-Parjanya — bald als besondere Gestalt neben ihm, bald aber auch gar nicht von ihm zu unterscheiden, mit ihm identisch. Denn, wie schon Grimm bemerkt und Solmsen bestätigt, den Litauern ist ihr Perkunas geradezu ‚der Gott', *diëvas, deivaitis.* Wir sehen, die Ablösung, die Hypostasierung ist hier nicht völlig vollzogen, sie ist gewissermaßen nicht

bis zur Wurzel durchgeführt. Lichthimmelgott und Gewittergott sind unterschieden und doch auch wieder eins.

Bei den Slawen steht es ähnlich, nur daß wir da doch wenigstens etwas mehr wissen. Sowohl die südlichen wie auch die nördlichen Slawen glaubten schon in der Heidenzeit, nach dem Zeugnis des Prokopius, Helmold u. a., an einen höchsten Gott, der im Himmel waltet und alles regiert. Es erscheint aus verschiedenen Gründen wahrscheinlich, daß die Slawen diesen höchsten, allwaltenden Himmelsgott einfach Bogŭ nannten, d. h. den ‚Gott' schlechthin, denn *bogŭ* ist die allgemeine Bezeichnung für Gott bei den Slawen. Bogŭ ist nichts andres als das indisch-persische Bhaga (Baga), es bezeichnet den Gott also als den gütigen, wohlwollenden, milden, den freundlich und reichlich spendenden.[1] Aber die Slawen haben auch ihren gewitternden Himmelsgott Perun, die kraftvollste und gewaltigste Gestalt unter ihren Göttern, der von dem großen freundlichen Himmelsgott bald unterschieden, bald auch mit ihm eins zu sein scheint, ganz ähnlich wie wir das bei den Litauern sahen. Die Spaltung ist nicht so weit durchgeführt wie bei Indern und Germanen, die Einheit aber auch nicht so kraftvoll deutlich wie bei Zeus und Jupiter. Doch nennt schon Prokopius jenen höchsten Gott der Slawen ‚den Bewirker des Blitzes, den alleinigen Herrn über alle Dinge', wonach also dieser höchste Himmelsherr auch zugleich der Gewittergott ist, also Perun. Der Name des Perun hängt nicht mit Perkunas-Parjanya zusammen. Er kommt von einer slawischen Wurzel *per* und bedeutet den ‚Schläger', den schlagenden, treffenden Gott, — bedeutet also ganz dasselbe wie der alte Jupiter Feretrius, in dessen Tempel der Donnerstein, der Jupiter Lapis, aufbewahrt wurde. Ja die Slawen nennen den Donnerstein Perun kamenj, Perun Stein, eine Bezeichnung, die sich mit dem ‚Jupiter Lapis' merkwürdig

[1] Daß die Slawen diese Gottesbezeichnung von den Persern entlehnt hätten, ist eine fast ungeheuerliche Vermutung neuerer Zeit. Weder in der Form, noch im Inhalt des Wortes liegt irgend etwas, was für diese Annahme sprechen könnte. Der Umstand aber, daß das ganze weite Gebiet der Slawen, bis zur Ostsee herauf, einmütig diese Gottesbezeichnung aufweist, macht dieselbe total unmöglich.

deckt. Bei Bogŭ und Perun schwuren die Slawen ihren Treueid, wie uns die Chronik des Nestor zeigt, — daneben auch noch bei dem Viehgott Wolos, der vielleicht ein alter Sonnengott war, dem Pûshan verwandt. Der Name Bogŭ zeigt die milde, freundliche Seite des Himmelsgottes, der Name Perun die dräuende, schreckende, strafende. Als der himmlische Wächter über den Treueid zeigt Bogŭ Perun seinen ethischen Kern.

Dieselbe Doppelgestalt eines gütigen, segnenden und eines gewitternden Himmelsgottes tritt uns bei den Phrygern entgegen, einem nach Kleinasien gewanderten thrakischen Stamme. Neben dem donnernden und blitzenden Zeus, dem Ζεὺς Βροντῶν καὶ Ἀστράπτων, verehrten sie nach griechischem Zeugnis den Zeus Bagaios, d. h. den Himmelsgott mit dem Beinamen Baga, das ist eben der gütige, milde, segnende Himmelsgott. Der Name Baga ist uns schon wohlbekannt. Die Phryger hatten also auch gewissermaßen ihren Bogŭ und Perun nebeneinander; deren ursprüngliche Wesenseinheit wohl noch deutlich empfunden wurde, wie der übereinstimmende Hauptname Zeus uns beweist.[1]

Die den Phrygern stammverwandten Bithynier hatten ihren Zeus Papas oder Pappoos, d. h. einen Himmelsgott, welchen sie Pappa ‚Väterchen' nannten, gerade so wie uns das auch von den Skythen mit ihrem Zeus Pappaios bezeugt ist. Vielleicht kannte die Urzeit schon bei der Bezeichnung des Himmelsgottes als des Vaters auch diese vertrauliche Koseform ‚Väterchen', — der Pappa, der Alte da droben. Sicher feststellen läßt sich das natürlich nicht.

---

[1] Bagaios heißt nicht etwa ‚Eichengott', wie Torp vermutet hat, sondern ist genau ebenso zu erklären wie der Ζεὺς Παππαῖος der Skythen. Das ist ein Zeus der Skythen mit dem Beinamen Pappa = Vater, Väterchen; so ist Zeus Bagaios ein Zeus der Phryger mit dem Beinamen Baga, — gewissermaßen der Baga-ische Zeus, wie dort der Pappa-ische Zeus. — Das alte Baga lebt auch bei den mit den Phrygern nahe verwandten Armeniern wenigstens in Zusammensetzungen, in der Form *bag-* (= Gott), weiter fort. Dies armenische Wort als eine Entlehnung aus dem iranischen Sprachgebiet zu betrachten, wie einige meinen, scheint mir nicht notwendig.

Wenn wir bei diesen letzteren Völkern, wie auch bei Kelten und Litauern, von dem ethischen Kern des Himmelsgottes nichts erfahren, so darf daraus bei der großen Dürftigkeit des Materials selbstverständlich kein negativer Schluß gezogen werden. Im Gegenteil werden wir, nach dem Zeugnis der Inder, Perser, Griechen, Römer, Germanen und auch Slawen, bei dem urarischen Himmelsgotte den großen ethischen Kern vielmehr unbedingt voraussetzen müssen, — wir werden annehmen müssen, daß derselbe diesen Völkern eben nicht nur Himmelsgott, sondern auch das höchste gute Wesen war. Damit ist für die Urzeit durchaus keine höhere Kulturentwicklung postuliert, denn — wie wir schon gesehen haben — findet sich dieser Glaube ja vielmehr gerade bei den primitiven Völkern sehr deutlich vor.

Überschauen wir das ganze Gebiet, so fällt es in die Augen, daß sich die arischen Völker bezüglich ihres Glaubens an einen großen Himmelsgott ganz natürlich in zwei große Gruppen sondern lassen:

1. in eine östlichere Gruppe, in welcher der Gott als Bhaga-Bogŭ hervortretend milde und gütig charakterisiert erscheint; — dazu gehören die Inder und Perser mit ihrem Bhaga (Bagha, Baga), die Phryger mit ihrem Zeus Bagaios, resp. auch die Armenier, und die Slawen mit ihrem Bogŭ;

2. in eine westlichere Gruppe, welcher die Bhaga-Bezeichnung ganz zu fehlen scheint und welche dafür den großen Himmelsgott als Kriegsgott ausgeprägt hat, welche Eigenschaft er in der östlichen Gruppe gar nicht oder kaum besitzt; dahin gehören die Griechen, die Römer, die Kelten und insbesondre die Germanen.

Diese Scheidung der arischen Völker in Bhagavölker und Kriegsgottvölker, wie ich sie nennen möchte, erscheint aus dem Grunde noch besonders bedeutsam, weil sie geradezu zusammenfällt mit einer andern tiefgreifenden Unterscheidung derselben Völker, resp. ihrer Sprachen, zu welcher man neuerdings im Kreise der Sprachforscher unter allgemeiner Billigung gelangt ist. Es ist dies die Unterscheidung von Centumsprachen und Satemsprachen, resp.

Centum- und Satemvölkern, welche auch durch das geographische Moment des ursprünglichen räumlichen Zusammenhanges dieser Völkergruppen in bemerkenswerter Weise unterstützt wird. Zu den Centumvölkern, welche den Westen des arischen Sprachgebietes einnehmen, rechnet man die Griechen, Italiker, Kelten und Germanen; zu den Satemvölkern, die sich im Osten ausbreiten, gehören die Inder, Iranier, Armenier, Phryger, Thraker, Illyrier (Albanesen) und Slawen-Litauer. Man sieht deutlich: Die im Westen wohnenden Centumvölker fallen ganz zusammen mit unseren Kriegsgottvölkern, die im Osten lebenden Satemvölker mit unseren Bhagavölkern, — soweit uns überhaupt ausreichende religionsgeschichtliche Nachrichten vorliegen.[1]

Dieser Gegensatz der arischen Kriegsgott- und Bhagavölker, der sich in ihrer Ausprägung der Gestalt des großen Himmelsgottes geltend macht, ist ohne Zweifel psychologisch tief begründet. Es ist gewiß kein Zufall, daß die Ersteren, daß Germanen, Kelten, Römer und Griechen sich vor allen Ariern durch Kriegslust und Kriegstüchtigkeit besonders auszeichnen, während die letzteren, namentlich Inder und Slawen, entschieden weicher angelegt, weniger zu Kampf und Streit geneigt, in höherem Maße von der Idee des Mitleids beherrscht sind. Ich erinnere an die früh entwickelte weiche, weibliche Moral der Inder, ihr *tat tvam asi*, ihren Buddhismus, die Behandlung der Tiere usw. Ich erinnere an die zum Mitleid geneigte

[1] Da die Phryger ein Stamm der Thraker sind und die Armenier nach glaubwürdiger Tradition sich von den Phrygern abgezweigt haben, dürfen uns die letzteren wohl als Repräsentanten auch für die Thraker und Armenier gelten, von denen uns entsprechende Nachrichten fehlen. Von der alten Religion der Albanesen wissen wir leider nichts, so daß diese weder pro noch kontra in Betracht kommen. Auffallend ist bloß, daß die Bhaga-Bezeichnung nicht, wie zu erwarten wäre, auch bei Litauern und Letten nachweisbar ist. Indessen werden wir diese Völker darum doch von ihren nächsten Verwandten, den Slawen, nicht trennen können. Zu den Kriegsgottvölkern gehören sie keinesfalls, da ihnen eine derartige kriegerische Ausprägung des Himmelsgottes durchaus abgeht, — und ihr ‚Gottchen' steht dem slavischen Bogŭ dem Wesen nach jedenfalls näher, wenn auch die letztere Bezeichnung fehlt. Immerhin muß zugegeben werden, daß hier eine, wenn auch nicht bedeutende, Lücke in der Beweisführung vorliegt.

weiche Volksseele der Russen, ihre Beurteilung der Verbrecher als der ‚Unglücklichen', an Tolstois Ideen usw. usw.

Es läßt sich aber noch ein andres charakteristisches Moment ergänzend hinzufügen, durch welches sich Kriegsgott- und Bhagavölker in ihrem Himmelsgottglauben unterscheiden. Der Himmelsgott erscheint bei den Centum- oder Kriegsgottvölkern als der ideale Vorsitzer und Schutzherr der Volksversammlungen, der Stammes- und Völkerverbände, der Schutzherr endlich auch des Staatswesens, wo sich ein solches schon entwickelt hat. Bei den Satem- oder Bhagavölkern fehlen diese Züge dem Bilde des Gottes. Ich denke, auch dieser Unterschied erklärt sich einleuchtend durch den Umstand, daß die Centum- oder Kriegsgottvölker zugleich in hervorragendem Maße die staatenbildenden Völker unter den Ariern sind. Die Inder haben sich in dieser Beziehung nie ausgezeichnet, auch die Perser nur mäßig; den Russen mußten erst die Germanen zur Gründung ihres Staates verhelfen, und von den anderen Slawen, von Litauern, Letten, Phrygern, Thrakern oder Albanesen ist in dieser Beziehung schon gar nicht zu reden, — während Römer und Griechen, Germanen und Kelten seit bald drei Jahrtausenden fort und fort staatsschöpferisch und sozialpolitisch wirken. So erscheint auch dieser Unterschied völkerpsychologisch wohlbegründet. Die energischeren Kriegsgottvölker sind auch die sozialen und staatlichen Bildner, — und das prägt sich schon in dem Charakter ihres Himmelsgottes gegenüber demjenigen der Bhagavölker offensichtlich aus.

Noch auf eins will ich kurz hinweisen. Die hier besprochenen Götter sind fast durchweg mythenlose oder zum mindesten mythenarme Götter. Nur Zeus macht da eine auffallende Ausnahme, — Freyr eine sehr viel geringere. Die reichen Mythen des Zeus sind aber auch ohne Zweifel erst auf griechischem Boden, unter besonderen Umständen und Einflüssen erwachsen, die ich hier nicht schildern kann. Nichts oder fast nichts davon geht in die Urzeit zurück. Das aber ist gerade charakteristisch für diese mehr abstrakten, ethischen Göttergestalten. Von Naturgöttern und Seelengöttern wuchert der Mythus üppig überall, beim höchsten guten Wesen findet er nicht

den entsprechenden Boden. Der Mythenerzähler geht an ihm ehrfurchtsvoll schweigend vorüber. Nur wo eine sehr starke Verschmelzung dieser Religionswurzel mit den anderen, eine völlige Assimilation stattfindet, wie in Griechenland, wird das anders. Unter diesen Umständen habe ich Sie mit den heute so diskreditierten und sogar weit über Gebühr geringgeschätzten vergleichend-mythologischen Betrachtungen nicht zu behelligen nötig gehabt. Was ich Ihnen hier geboten habe, war nicht vergleichende Mythologie, sondern vergleichende Religionsgeschichte. Das höchste gute Wesen ist mythenlos, — seine Bedeutung liegt auf ganz anderem Gebiete. So läßt uns der angedeutete Umstand nur um so gewisser die besprochenen Göttergestalten gerade dieser Religionswurzel zuweisen.

Und noch eins! Die Vergleichung lehrt uns eine Fülle primitiven altarischen Kultes erkennen. Es ist aber immer Naturkult oder Seelenkult, — Kult der Sonne, des Feuers, der Vegetationsgeister und sonstiger Lebensmächte, wie auch der Seelen und Seelenheerführer. Von einem urzeitlichen Kult des höchsten arischen Gottes, des Himmelsgottes, wissen wir wenig oder nichts zu sagen. Das darf uns nicht irre machen, im Gegenteil! Es ist ja bekannt: das höchste gute Wesen wird von den primitiven Völkern meist nur wenig oder gar nicht kultlich verehrt, während dieselben Völker den Naturmächten und Geistern Gebete, Ehrung, Opfer aller Art in Menge darbringen. So kann uns mangelnder Kult in der Urzeit nur noch mehr in der Ansicht bestärken, daß der Himmelsgott der alten Arier wirklich das war, was wir behauptet haben: ihr höchstes gutes Wesen!

Die Tanjore Handschriften von Harihara's Śṛṅgārabandhapradīpikā.

Von

Richard Schmidt.

Nachdem ich dank der liebenswürdigen Bemühungen von Hultzsch in den Besitz einer Abschrift der in Tanjore befindlichen Manuskripte von Harihara's Śṛṅgārabandhapradīpikā gelangt bin, will ich die überraschend unfreundlichen Bemerkungen Leumanns — *ZDMG* lviii, 596 — benutzen, einiges über den Wert dieser von Leumann so sehr herbeigewünschten Texte zu sagen. Ich fasse mein Urteil darüber dahin zusammen: jetzt, wo mir drei Handschriften zu Gebote stehen, die ich NB. sehr genau kollationiert habe, würde ich es nicht wagen, eine Ausgabe darauf aufzubauen! Früher dachte ich, es wäre vielleicht manchem damit gedient, einen Text tant bien que mal zu lesen zu bekommen, der als Unikum gelten durfte — denn, daß Śṛṅgāradīpikā und Śṛṅgārabandhapradīpikā identisch wären, konnte ich nicht ohne weiteres annehmen — jetzt müßte ich schlechthin verzichten, da die Verfassung der Tanjore Mss. erbärmlich genug ist. Leumann meint freilich, ich gebe mir den Anschein, als ob es mir ‚auf einen korrekten Text eigentlich gar nicht sehr ankomme'; wo und wie ich das getan habe, weiß Leumann besser als ich.

Der Abschreiber hat beiden Kopien eine vijñapti in Sanskrit beigegeben, deren erste lautet: तञ्जराजकीयसारस्वतभवनस्थस्य 10545, सङ्गाङ्कितस्य शृङ्गारबन्धप्रदीपिकाख्यस्य (रतिरहस्य) पुस्तकस्यैकोनषष्टितमपत्रे

शृङ्गारबन्धप्रदीपिकाया उपक्रमः द्विसप्ततितमपद्यस्य द्वितीयपङ्क्त्यवसानच[1] तत्तृतीयपरिच्छेदसमाप्तिश्च दृश्यते[2] ॥ तत्पद्य(72)तृतीयपङ्क्तौ नीलकण्ठमखिविरचितस्य कलिविडम्बनस्यारम्भः ॥ सप्तसप्ततितम(77)पद्यस्य पृष्ठभागे कलिविडम्बनसमाप्तिः ॥ अस्मिंश्च पुस्तके शृङ्गारबन्धप्रदीपिकायाश्चतुर्थपरिच्छेदो नास्ति ॥ 10537, संख्याङ्किते तु पुस्तके वर्तत एव तुरीयः परिच्छेदः ॥ अस्य च पुस्तकस्य (59) पद्यमारभ्य (77) पद्यपर्यन्तस्य पद्यस्य लेखनीयत्वेन पद्यसंख्याया निर्दिष्टतया तथैव लिखितम् ॥ कलिविडम्बनसमाप्तिं शृङ्गारबन्धप्रदीपिकायाः समाप्तिमिवामन्यत वर्णेश्वरप्रभुरिति भाति ॥ इत्थं श्रीनिवासशास्त्री ॥ पुस्तकलेखकः शोधकश्च रसिवर आफीस् तञ्जावूर 22. 6. 04.

30 Seiten 4°, Granthaschrift. Ich bezeichne im folgenden dies Ms. mit G.

Das zweite Ms., T, umfaßt 32 Seiten 4° in Teluguschrift. Der Abschreiber sagt darüber in der vijñapti: . . . इदं च पुस्तकं अतिशुद्धं दृश्यते ॥ Er hat aber dies milde Urteil in ein strengeres und gerechteres verwandelt, indem er das अतिशुद्धं in सर्वाशुद्धं verändert hat.

Beiden Mss. gemeinsam ist es, daß sie hinter III, 31 meines Textes eine ausführliche Beschreibung der *bandha*'s haben, die dem *Beiträge zur indischen Erotik* p. 594 mitgeteilten Passus entspricht; natürlich zahllose Varianten! Ferner haben beide hinter III, 51 einige āryā-Strophen in zum Teil fragmentarischer Gestalt. Außerdem versagen beide an so ziemlich allen schwierigen Stellen; in den Varianten zeigen sie große Übereinstimmung.

T beginnt:

पादाग्रस्खलितया मुहुः स्खलभरेणागीतया नम्रतां
शंभोस्सस्पृहलोचनचयपथं यांत्वा तदाराधने ।
व्रीमत्या शिवसीहितस्सपुलकस्वेदोन्नमोत्कंपया
विश्लिष्यन्कुसुमांजलि[!] गिरिजया चिन्नोंतरे पातु वः ॥
शृंगारहास्यकरुणारौद्रभीमभयानकाः ।
बीभत्साद्भुतशांताख्याः रसाः पूर्वैरुदीरिताः ॥

[1] च rot durchstrichen.

[2] श्च rot darübergeschrieben.

रौद्राद्भुते तथा वीरः पुंरागेण प्रगीयते ।
शृंगारहास्यकरुणा स्त्रीरागेण प्रगीयते ॥
भयानके न बीभत्से रसे गेये नपुंसके ॥
क्व वा त्वं शशलक्ष्मणः क्व च कुलं भूयोपि दृश्येता[!] सा
दोषाणामुपशांतये श्रितमहाकोपेपि कांतं मुखं ।
किं वक्ष्यं त्वपकक्षधाः कृतधियः स्वप्नेपि सा दुर्लभा
चेतःस्वास्थ्यमुपेहि कः खलु युवा धन्योधरं पास्यति ॥
येनाभेदि° ॥

In der vijñapti sagt der Abschreiber, das Original sei von Würmern zerfressen; er habe aber die fehlenden Buchstaben erraten können und nach Gutdünken niedergeschrieben: जीर्णतालपत्रपुस्तकस्य कीटभक्षिताक्षरतया प्रायशस्तान्यक्षराण्यनुमीय यथामति लिखितम् ॥

Nun einige Proben von Varianten, und zwar zunächst von guten: I, 1 c GT मूर्तयस्त्रयी । d °ध्वजायाम्यहं । 5 b GT रसहीनवाणी । 16 d GT जनाम्बिलोकनैः । 22 a G सहास्यवचनोज्ज्वलः । 68 d G नायकस्संविशेत । II, 38 b GT घनजघन° । 40 d G ऽप्यतुलित° । 72 b T यथाक्रमम् । Dazu eine Unzahl von Varianten, die ebenfalls gute Lesarten repräsentieren — inwieweit sie dem Urtexte angehören, läßt sich freilich bei dem mangelhaften Materiale nicht entscheiden.

Nun aber die schlechten Lesarten, die Lücken, die abweichenden Fassungen von Halbversen u. dgl.! Es fehlen folgende Zeilen: I, 6 T; 9 c G; 13 T; 49/50 G. II, 2 b T; 5 GT; 22 a T; 27 b G; 30 b/33 a T; 36 b/37 a T; 45 G; 52 b/53 a T; 60 a—62 a T; 60 a—62 b G. III, 20 T; 55 GT; 57 b T; 65 GT.

Törichte Lesarten sind: I, 36 °खिलसन्ततानि G; 4 a योगीजनस्य G; 6 b कामिनी परा G; 7 a °पुष्पकनासा T; 8 a पुरुषभावेत् GT[!]; b स्यात् सा विपनरवरैः पूज्या G; 10 d वीचाहीनपति T; 14 a संभोगायत्परयति G; 14 b रणितशयना T; 15 c °नुनीय हसन्ती G; 19 b करं यातां च statt वशं नयेत G; 21 b °शस्त्री G; योवत्कथासु GT; 36 b अलब्धा पारहं T; 44 a मनस्येषा यतः कान्ता G(T); 44 b चित्रसंगगतिर्यथा G; °संगरतिर्यथा T; 64 b T परं für वशं; etc. etc. etc. ग्रन्थविस्तरभयान्न लिखितम् ॥

In den Unterschriften zu den drei Kapiteln finden wir auch keine erheblichen Schätze. Der Kolophon zu I lautet: इति सर्वविद्या-गवक्षसहजसारस्वतचंद्रनामांकरामविद्वत्कुमार [T: °विद्वन्मणिकु°] हरिहर°; zu II: ebenso, nur राम fehlt in GT und statt des letzten *aṅka* hat T सूरि; zu III: इति सहजसारस्वतचंद्रनामांकविद्वत्कुमार° [T: °वि-द्वन्मणि°].

Endlich noch ein Wort zu I, 70, wo mein वश्याः bzw. वश्यतां Leumanns Widerspruch herausgefordert haben. Im Devanāgarī kommt im vorliegenden Falle nicht viel darauf an, ob ursprünglich *avaśāḥ* bzw. *avaśatāṃ* dagestanden hat: hier wird dadurch in der Tat ‚das Schriftbild nur wenig verändert'. Im Grantha und Telugu liegt die Sache anders; diese beiden Alphabete unterscheiden bekanntlich *ṣu* und *ṣva* so deutlich, daß von einer Verwechslung nicht die Rede sein kann. Meine beiden Mss. lesen nun *strīṣu vaśatām*! Aber es sind ja schlechte Mss.? Nun, schon im ‚Cappeller' steht unter *vaśatā* ‚das Untertansein, Abhängigkeit'; im *pw.* finde ich unter *vaśa* die Bedeutungen ‚untertan, abhängig'; bei *vaśatā* steht ‚Abhängigkeit'; dagegen bei *avaśa*: ‚keinem fremden Willen untertan, unabhängig, frei, sich frei gehen lassend'; dann: ‚wider Willen gehorchend, invitus'. Auf Grund dieser Angaben muß ich also ganz offen erklären: ich verstehe die Ausdauer nicht, mit der sich Leumann für *avaśa* und *avaśatām* ins Zeug legt.

Mindestens ist die Veränderung in *avaśa* resp. *avaśatām* unnötig. Ich weiß, daß *avaśa* in der Bedeutung von ‚botmäßig' nicht selten ist; *vaśa* bedeutet eben sowohl den eigenen als auch den fremden Willen, daher *avaśa* ‚frei' und ‚botmäßig' je nach Bedarf bedeuten kann. Anderseits möchte ich daran erinnern, daß ‚willfährig machen' *vaśīkṛ*, nicht *avaśīkṛ* heißt, an unserer Stelle auch von einer Bedeutung *invitus* keine Rede sein kann, da die Inder das mā mā bhaṇaṃti-suraaṃ keineswegs zu den Annehmlichkeiten des Lebens zählen; und endlich möchte ich Leumann auf *Amitagati, Subhāṣitasaṃdoha* 439 verweisen, wo ein allen Ansprüchen genügendes Beispiel für *vaśa* ‚botmäßig' etc. — ohne beigefügten Genetiv und nicht im Kompositum! — zu finden ist, falls Leumann auf Grund dieser Postulate

meinen Text verworfen haben sollte: . . . *kas taṃ durjanapannagaṃ kuṭilagaṃ śaknoti kartuṃ vaśam*?

Da ich himmelweit davon entfernt bin, LEUMANN für einen *durjanapannaga* zu halten, ihn vielmehr persönlich überaus hochschätze, so darf ich um so mehr der Hoffnung Ausdruck geben, daß es mir gelungen sein möchte, ihn zu überzeugen, daß — wir beide Recht haben! Mehr beanspruche ich nach eingehender Prüfung des Falles nicht.

Proben der mongolischen Umgangssprache.

Von

Wilhelm Grube.

(Fortsetzung.)

XXXIV.

Mini nige nukur. jurhe[1] masi ike.[2] jun nai[3] caktu suni conghô[4] neji[5] undahô[6] du. cikes[7] ašilahô[8] cime[9] sonosat.[10] nudu[11] neget[12] ujehene.[13] saran nai[14] gerel der[15] nige jiktei yeoma ujele. cirai ni šib sara.[16] nudu nas[17] cusu urushô bolot. buku beye cab cagan. usu[18] jidarat[19] gajartu haraisar[20] bainam. cohom undasan[21] caktu. ger gente[22] ujet. wai halak.[23] ebeo.[24] ene cithur[25] buije.[26] teonai[27] yaji ašilahô gi[28] semerhen.[29] cingnaji harsar[30] udasan ugei haraihôgei[31] bolji. abdar[32] neget niliyet[33] del[34] hôbcasu gargaji gartu habciyat[35] conghor garla. mini nukur taji[36] sanahôla. ene uner

---

[1] D juruge, m. jirüken. — [2] D yeke. — [3] D junai = m. dsun-u. — [4] = chin. 窗 戶 ch'uang-h'u. — [5] = m. negēji. — [6] D hat die richtige Form untahô. — [7] cikesu, m. čikis. — [8] = m. ag'āsilah'u. — [9] = m. čimegē. — [10] D sonosot. — [11] D noodu, m. nidün. — [12] = m. negēgēt. — [13] D ujekene. — [14] D sarain. — [15] D dere = m. degēre. — [16] D hat die richtige Form šab šara. — [17] D nodu nasu, cf. Anm. 11. — [18] ôsu, m. üsün. — [19] D hat die richtige Form jadarat. — [20] = m. h'araiksag'ār; D harasar. — [21] D untasun. — [22] D hat die richtige Form genete = m. genette; das davorstehende ger dient offenbar nur zur Verstärkung des Begriffes, vgl. cab cagan, šab šara u. dgl. — [23] D hat tere wai halak. — [24] D ebuu. — [25] D citkur. — [26] D buize. — [27] D teoni. — [28] D asilahôigi, s. Anm. 8. — [29] = m. semegērken; D semergen. — [30] D hat harasar = m. h'araksag'ār. — [31] D haihô ugei ist ein Druckfehler für haraihô ugei. — [32] = m. abdara; D abdura. — [33] D nelen. — [34] D debel. — [35] = m. h'abčigāt; D habcit. — [36] = m. tag'āji.

cithur[1] bolbala.[2] del hôbcasu abhô yosu[3] bainoo.[4] harahan sanaji baitala. tere eciyeturu[5] hobhai[6] basa dahin[7] orola. mini nukur ger gente bosot.[8] seleme[9] gargat. tere yeoma gi[10] tušaji[11] nigente cabcisan du. tere yeoma yo yo geji barkirat gajartu unaba. albatu nar[12] daodat.[13] deng[14] sitat[15] ujehene.[16] uner iniyeltei[17] yeoma harin nige hôlagaici sanji. medeser cithur[1] turilet[18] kun-i[19] ailgasan yeoma baha.

XXXV.

Abagai nar kelehudan[20] dang cithur[1] silmus[21] durasci[22] kelene. bi basa tandu nige sonin yeoma keleye. tanai kelehuni[23] juger tooji nas[24] ujet tim[25] baina bišio.[26] mini ene gekci. beyere[27] ujesen yeoma. tere jil bida hotan nai[28] gada[29] ailcilaji yabuji hariyat.[30] jam[31] hajaota[32] nige ike[33] keor[34] baina.[35] tere dotora[36] baisen[37] eldeb modon ike[33] šuhoi[38] tai sik.[39] terundu[40] bida ene gajar seruuken[41] baina. bida oroji bahan amurji[42] saoya[43] geji. abacisan jimis[44] jaos[45] yeoma gi[46] taibiyat.[47] tere keorin[48] emune saogat[49] uuji idele.[50] co-

---

[1] D citkur. — [2] D bolbele. — [3] D yoso. — [4] D bainao, worauf noch geji folgt. — [5] D cituroo = m. čituru. — [6] D hat die richtige Schreibung hôbahai. — [7] D dakin. — [8] D bosat. — [9] D selme; auch im Schriftmongolischen kommen beide Formen nebeneinander vor. — [10] D yeomaigi. — [11] = m. tusiyăji. — [12] D albatu nari. — [13] = m. dag'ūdag'āt; D doodat. — [14] = chin. 燈. — [15] D sitagat. — [16] D ujekene. — [17] D ineltei. — [18] D hat richtig durilet. — [19] D kumuigi. — [20] D kelekuden. — [21] D šurmus, = m. simnus. — [22] = m. duratči, s. GOLSTUNSKI, *Wb.* III, 159 unter durash'u. — [23] D kelekuni. — [24] D toojisu, = m. tog'ŏji-ētse. — [25] D teimi. — [26] D bisio. — [27] D beyeren. — [28] D hotoyen. — [29] = m. g'adag'ā. — [30] D hat dafür g'arat; dann folgen die Worte: gedurge bucahô du ujebele. — [31] D jamiyen = m. dsam-un. — [32] = m. h'adsaoda; D hajioto. — [33] D yeke. — [34] = m. kegūr, D kuur. — [35] D bainai, darauf folgen die Worte: baising kerem cuk ebderet hajiyiji (= m. h'adsaiǰi) unaji baina. — [36] D dotoro. — [37] D baiksan. — [38] D šuhôi, vielleicht = m. sig'ui, Dickicht? — [39] tai šik vermag ich nicht zu erklären. Im chinesischen Text lautet der ganze Satz: 那裏所有各什樣的樹木狠深密 ‚die dort befindlichen Bäume aller Art waren sehr dicht'. Vielleicht ist tai = chin. 太 ‚sehr'; zu šik vgl. kalm. ǰik in ǰik modon ‚dichter Wald'. — [40] teriodu = m. terigūn-dūr. — [41] D serioken = m. serigūken. — [42] = m. amuraǰi (neben amuǰi). — [43] D sooya = m. sag'ūya. — [44] D jemis. — [45] D joosi = m. dsag'ūsi. — [46] D yeomaigi. — [47] = m. tabig'āt, talbig'āt, D tabit. — [48] D kuriyen. — [49] D soogat. — [50] D hat statt dessen idetele.

homhan[1] uuji baitala. kisen[2] ariki[3] gente[4] ôsen[5] nuletume[6] nocoji baina.[7] olan[8] kun[9] cuk duiret[10] aiji. sai jailaji yabuya getele. mini nige baga abaga[11] jokso jokso geji gar dalalana.[12] ta bitegei ai. hoocin[13] caktan[14] obo der[15] acuk daruna[16] gehu[17] uge baidak. enedur[18] ende baoba[19] geji. yarama[20] nige cuuce[21] ariki kiget[22] dusagaji[23] jalbariji taiksan hoina. nocosan[24] ariki dab dere[25] untarat namharba.[26] ene mini ujeji baisen[27] yeoma. gaihal ugei geji bolnoo.

XXXVI.

Cini eserguu[28] baihu baising yamar bui.[29] ci asaoji[30] yeokina. mini nige hanil[31] abuya gene. tere baising bolhôgei.[32] ike[33] doksin. ijaoras[34] mini nige aha saoji bile.[35] halga nai[36] ger dolon giyan.[37] bukude[38] tabun jerge. jokiji tatai[39] ceber bile. mini aci[40] du kursen[41] hoina. kundelen[42] ger ebderebe geji takiji[43] ebdet bariksan hoina. ada bolbao[44] cithur[45] bolbao[44] gente[46] duibegeji adalaba. anghan dan[47] gaigôi[48] bile. baisar edur ten[49] dao[50] garla. beye dursu

---

[1] D cohom. — [2] = m. kiksen, D kisan. — [3] D arki. — [4] D gentei = m. genette. — [5] D ôsun = m. übesüben. — [6] Fehlt in D. nuletume (cf. m. nületekü ‚aufflammen, auflodern') ist das Partizipium auf -ma, -me, welches das Maß oder die Entfernung ausdrückt, s. BOBROWNIKOW § 250. — [7] Der ganze Satz lautet in D etwas abweichend: geb gentei kisan arki ôsun nocoji baina. — [8] D olon. — [9] kumun. — [10] = m. düiregēt; D hat duuret, cf. m. tügürigēt. — [11] D abaha. — [12] D dalalnai (m. dalalh'u). — [13] D haocin = m. h'ag'učin. — [14] = m. tsak-tag'ān, D caktu. — [15] D dere = m. degēre. — [16] darunai. — [17] geku. — [18] D ene odur. — [19] D booba = m. bag'ūba. — [20] vgl. m. yag'āramak ‚eilig' von yag'ārah'u. — [21] D cuguce. — [22] D kisun = m. kiksen. — [23] D dusaji. — [24] D nocosun; davor stehen in D noch die Worte: nige degur (= m. degēgūr) jalbariji. — [25] = m. dab degēre. — [26] D namharaba. — [27] D baisan. — [28] = m. esergü, D eserkuu. — [29] D bainai. — [30] = m. asag'ūji, D asuuji. — [31] D hat dafür nagaca aha = m. nag'atsu ah'a. — [32] D bolhô ugei. — [33] D yeke. — [34] D ijoorasu = m. idsag'ūrētse. — [35] D hat dafür mini nige abaga ebuge yen hôdalduji abusen ni. — [36] D halgan nai = m. h'ag'algan-u. — [37] = chin. 閒 kien. — [38] D bugude. — [39] = m. tag'ātai. — [40] D hat dafür abga (wohl Druckfehler für abaga) aha. — [41] = m. kürüksen, D kursun. — [42] D kundulung = m. kündelen. — [43] D hat die richtige Schreibung dakiji. — [44] D bolboo. — [45] D citkur. — [46] D genete = m. genette. — [47] = m. dag'ān. — [48] D gaigoi = m. g'ai ügei. — [49] = m. den? D hat dafür dan ‚sehr'. — [50] D doo = m. dag'ūn.

ib ile garba. gerin[1] ekener urguljide[2] silmus ujebe geji. kelmeget[3] amin du kursen-i[4] cuk baini.[5] bulebeci[6] talar gai gargabaci[7] kerek[8] ugei. arga yadat[9] kimdahan uner hôdalduba.[10] abagai ci medenuu. ene cuk kei mori[11] moodahô yen[12] ucir. kei mori saitai bolbala.[13] ada[14] silmus baibaci jailaji yabuhôwas[15] biši. kun ni[16] kunugeji cidanuu. bolbaci.[17] mini ene abagai[18] jiruke baga.[19] bi suraji[20] asaosan[21] unen yabudali tundu medeolbele[22] baraji. abhô[23] ni teonai durar boltogai.[24]

XXXVII.

Abagai cini tere erike.[25] bi abuya geser yur[26] abusan ugei. ucir yeo gehene.[27] bi iresen ner[28] ci dangci[29] gerte baihôgei.[30] cini beye ugei tula. cini yeoma gi homagaidan[31] abcihô[32] yosu ugei. eimin[33] tula. bi enedur cohom cimadu jolgah'a[34] ireji medeolet[35] abciya[36] gene.[37] tere kiriyer[38] ci yamarhan yeoma abubegem.[39] cini kuselin[40] hanggalar[41] cimadu ukye. puse[42] du hôdalduhôni ugei bolbeci.[43] bi arga ugei biši gajaras[44] bedereji camadu[45] bariya. cini[46] sanandu yamar bui. ci teonigi[47] yundu asaona.[48] ci harin abacibala sain bile. yasen[49] bui. gesen.[50] hairan yeoma. bete[51] erike olan[52]

---

[1] D geriyen. — [2] D urguljitu. — [3] D hat versehentlich kelet. — [4] D kursun-i. — [5] D bainai. — [6] D bulebecu. — [7] D gargabacu. — [8] D kerege. — [9] Vor arga yadat steht in D teim tula. — [10] D hôdulduba. — [11] kei mori ist die wörtliche Übersetzung des tib. rlung-rta (s. SCHLAGINTWEIT, *Buddhism in Tibet*, p. 253, S. 164 der französischen Übersetzung) und steht hier für das chin. 運氣. — [12] D moodahôin = m. mag'ūdah'u-yin. — [13] D bolbele. — [14] D hat kedui vor ada. — [15] D yabuhasu = m. yabuh'u-ētse. — [16] D kumuni. — [17] D hat teim bolbacu. — [18] D aha. — [19] D hat masi juruke baga. — [20] Wohl = m. surču; D hat suraci. — [21] D asuusan = m. asag'ūksan. — [22] D medebele. — [23] D hat hôdalduji abhô ulu abhô ni. — [24] D boltugai. — [25] D erike gi. — [26] D yeru. — [27] gekene. — [28] D iresener = m. ireksen yēr. — [29] D danci. — [30] D baihô ugei. — [31] D homagoidan = m. homogoidan, hoomag'aidan, h'ag'ūmag'aidan. — [32] D abacihô. — [33] D imiyin. — [34] D jolgohai. — [35] D medуulet = m. medegūlügēt; es folgt darauf in D hoina. — [36] D abaciya. — [37] D genei. — [38] = m. kiri-bēr, D kirer. — [39] D abuba gem. — [40] D kuseliyen. — [41] = m. h'angg'al-yēr. — [42] D darui puze. — [43] D bolbacu. — [44] D hat dafür gajartu. — [45] D cimadu. — [46] Statt cini hat D abagai yen. — [47] D teonaigi. — [48] D asuunai. — [49] D yasan = m. yag'āksan. — [50] = m. gegēksen. — [51] D bete = m. bodi, entsprechend dem chin. 菩提 = skr. bôdhi. — [52] D olon.

bolbacigi.[1] tere adalihan yur[2] cuhak.[3] edur[4] buri barisar silemdeji.[5] ike[6] gereltei bolji. barihô ugei caktu teonigi abtartu[7] taibidak bile.[8] jiyandan[9] gegdeku[10] cak mun tula. uritu[11] sara ebugedin[12] keor tu[13] ocihôdan. tokorhan[14] du elguji baiji. martat hôrsan[15] ugei. hariji iret erihene.[16] ha baina.[17] bara ugei.[18] yamar kun[19] du hôlagôji abacikdasan nigi[20] medehugei.[21] tung eriji ese oldaba.[22]

XXXVIII.

Abagai[23] ci[24] sonossan[25] ugei yeo. munuken hotan[26] gada[27] nige tulge[28] belgedehu[29] kun[19] ireji. ike[30] gaihamsiktai.[31] kun kelehuni[32] tere kun[19] tung arši sik[33] baina[34] gene. bida[35] unggeresen[36] keregi.[37] yamarhan kun[19] kelesen šik ib ile belgedeji medehu.[38] bidanai ulus ocihôni olan.[39] obung[40] cubung tasural ugei durci.[41] im[42] mergen jungci[43] kun[19] baidak. kejiye či bolba bida basa tundu bahan ujuulye.[44] bi keduin medebe. mini[45] hanil[46] ene kedun edur bur[47] ocisan tula. bi urjidur basa ociyat.[48] mini naiman ujugi[49] tundu

---

[1] D bolbocigi. — [2] D yeru. — [3] Nach cuhak folgt in D: teim biši bolbala yubii (= m. yag'īn bui). — [4] D odur. — [5] D hat die richtige Schreibung silmuduji. — [6] D yeke. — [7] = m. abdara-dur. — [8] An Stelle des Satzes: barihô ugei caktu teonigi abtartu taibidak bile hat D: ôre (= m. übere) tala ocisen du (= m. očiksan dur) teoni daldabaci (Schreibfehler für daldabci) du elgusen bile. — [9] D jayandan = m. dsayag'āndan. — [10] = m. gegēgdekü. — [11] D uridu. — [12] ebugediyin. — [13] D kuurtu = m. kegūr-tür; für das chin. 園 ‚Garten' gibt die mongolische Übersetzung die abweichende Version: ebugedin keor ‚Grab der Vorfahren'. — [14] = m. tog'org'a ‚Wand'; die Worte: tokorhan du elguji baiji fehlen in D. — [15] D horasan = m. horiyāksan. — [16] D erikene. — [17] D bainai. — [18] = m. barag'ā ügei. — [19] D kumun. — [20] D abacisan naigi. — [21] D mun medeku ugei. — [22] D oldoba. — [23] D abagai nar. — [24] ci fehlt in D. — [25] = m. sonosuksan; D hat dafür medeku. — [26] D hotoyen. — [27] = m. g'adag'ā. — [28] D tulku. — [29] D belgedeku. — [30] D yeke. — [31] D hat gaihamsiktai keceo. — [32] D hat: kumun nai kelekui gi sonosbele. — [33] D aršišik; über das Suffix -šik s. BOBROWNIKOW § 113. — [34] D bainai. — [35] D bidanai. — [36] D unggurusen = m. ünggereksen. — [37] D kerek gi. — [38] D hat: medeku bodoji cidanai genei. — [39] D olon. — [40] D ubung. — [41] = m. dügūrčü; D hat durci irci (v. m. irkü ‚sich drängen'). — [42] D eimi. — [43] = m. dsüngči. — [44] m. üdsegūlkü hat auch die Bedeutung: durch einen Schamanen das Los befragen lassen (s. GOLSTUNSKI, *Wb.* I, 247). — [45] D manai. — [46] D nukut. — [47] D odur buri. — [48] D urjidur bi basa ocit. — [49] D ujuigi, m. üdsüg-i.

ujuulsen hoina. ecige eke yamar jiltei.[1] aha deo kedun. eme yen omok yamar.[2] ali jildu[3] tušimel olsan.[4] eldeb juil juiler cuk saitur neileji. bicihan[5] či andurhô[6] ugei. unggeresen[7] kerek kedui neilesen bolbacigi.[8] iredui[9] kerek yeonai[10] tere[11] kelesen yosuwar[12] bolhô bui. tenggebeci[13] bida yamar gajartu kedun jun jaosu[14] suitkehôgei[15] bui.[16] ci[17] gerte talar sathôwar.[18] ailcilahô sik ocibala bolhô buije.[19] uithar[20] sergeku adali boltugai.

XXXIX.

Bi camadu[21] iniyedum[22] keleji ukye. sai bi gancaran[23] ende saohôdu.[24] conghô yen hana[25] der[26] nige biljoohai[27] saoji.[28] naran nai[29] gerel du tosokdat gekis gekis ujekdene. bi dogoi[30] baiji ayarhan yabuji[31] šuuren[32] nocakdat. congho nasen[33] casu coolat.[34] jiye[35] geji bariyat[36] ujehene.[37] nige boljoomur[38] mun baina.[39] sai gartan[40] kurmekce[41] haliyat[42] nisbe. yaraji[43] eode[44] hagat[45] bariji olsan nar.[46] basa multuribe.[47] ende tende neji[48] barihô kiriden[49] bicihan keoken[50] biljoohai bariba geji sonosat.[51] cugarang[52] iret guiji guiji ba-

---

[1] D jiltai. — [2] Die Worte: eme yen omok yamar fehlen in D. — [3] Für ali jildu hat D kejiye. — [4] D olsen ni. — [5] D hat ucuken bicihan. — [6] cf. m. anduh'u; D hat aduurahô (oder enduurahô? cf. m. endegürekü). — [7] D unggguresen. — [8] D bolbocigi. — [9] D hat: gakca ire odui. — [10] = m. yāg'ūnai, D yuunei. — [11] D teonei. — [12] D yosor. — [13] D tenggebecu. — [14] D jos = m. dsog'ōs. — [15] D suitkeku ugei. — [16] Nach bui folgen in D die Worte: esebesu cimadu basa kerek ugei. — [17] ci fehlt in D. — [18] Offenbar ein Schreibfehler für saohôwar = m. sag'ūh'u-bēr, D hat soogar. — [19] D buize. — [20] D oithar. — [21] D cimadu. — [22] D hat dafür nadum, welches sich in den Wörterbüchern nicht findet, aber zweifellos nur eine Nebenform von nag'ādun ist, wie sich neben m. iniyedum auch iniyedun findet. — [23] = m. g'antsa-bēr-yēn; D hat gakcar = m. g'aktsag'ār. — [24] D suuhô du. — [25] D hanan. — [26] D dere = m. degēre. — [27] = m. bildsooh'ai, D biljiohai. — [28] D sooji baina. — [29] D naranai. — [30] D doo ugei = m. dag'ū ügei. — [31] D hat nach yabuji die Worte: oira kurmekce. — [32] = m. sigūren, D šooron. — [33] = m. tsongh'o-ētse-bēn, D conghonasu. — [34] D culut = m. tsog'ōlug'āt. — [35] D je. — [36] = m. barig'āt, D barit. — [37] ujekene. — [38] D buljimar. — [39] D bainai. — [40] = m. g'ar-tag'ān, D garta. — [41] D kurumekce. — [42] = m. h'alig'āt, D halit. — [43] = m. yag'āraji. — [44] D uuda = m. egūde. — [45] = m. h'ag'āg'āt. — [46] = m. oluksan-yēr. — [47] = m. mültürebe. — [48] neji fehlt in D. — [49] D kiride. — [50] D kuuken. — [51] D sonosut. — [52] D cugaran = m. tsug'ār-yēn, tsuk-yēr-yēn.

risar. nige keoken[1] malgaigar[2] umkuret[3] bariba. hoina bi kelene. biši kun[4] harin amitu[5] yeoma taibici[6] amin joolinam[7] bišio. ci bariji yeokina.[8] taibicirge[9] geji kelebeci gi.[10] tere tung bolhôgei.[11] gurlet[12] abuya gene. arga yadat tundu uksen hoina. sai toitar[13] taitar bayarlaji ocibe.

XL.

Ene kedun edur man nai[14] tende ike[15] hôraltai yeoma. ukligeci ekener ocisan-i[16] masi olan.[17] nige niges[18] turusen-i[19] gôwatai.[20] tenggerin[21] ukin adali.[22] cirai cab cagan. kumusge hab hara. nudu ni[23] dusultai[24] usu singgi. nuruu[25] ni ege[26] burgasu adali. hôraji[27] kelebele. tere juilin[28] ceb ceberhen[29] gôwa[30] yangzetai.[31] juraci[32] irebeci gi jurun cidahôgei[33] yeoma. uner jurhe[34] mini baha. ci baige.[35] bi camaigi[36] ese kelebele. yur tesus[37] ugei yeoma. barama kun nai[38] sunesu yaji camadu[39] singgekdebe. nasu cini jiran sihasan[40] bišio. basa baga geji bolnoo. eorin[41] ukukui gi tung maratat.[42] nudu[43] nemekce[44] ekenerin[45] aimak tu orot.[46] tanggaljahô cini bahatai gajar

---

[1] D kuuket. — [2] D malagaigar. — [3] Von m. ümkürikü, üngkürikü. — [4] D kumun. — [5] D amidu. — [6] D hat die richtige Form taibiji. — [7] D yuulenem, = m. yegülekü? — [8] D yeogene. — [9] Vermutlich = D tabiji orki. — [10] D kelebecu. — [11] D bolhô ugei. — [12] = m. gürlegēt. — [13] D tuitar. — [14] D manai. — [15] D yeke. — [16] Für ukligeci ekener ocisan-i hat D: sume du kuji sitaji (= m. sitag'āji) ocisen ekener. — [17] D olon. — [18] D nigenesu. — [19] D turusuni = m. töröksen-ni. — [20] D gotai. — [21] D tenggeriyen. — [22] D adali turusen ni cuk baina. — [23] niduni. — [24] dusultei; dusultai usu entspricht dem chines. 秋波 ‚Herbstwellen' = schöne, liebliche Augen. — [25] = m. nirug'ū. — [26] eke, im Sinne von ‚echt': eke burgasu ‚der reine, der echte Weidenbaum'. — [27] = m. h'urag'āji oder h'uriyāji; hôraji kelebele ‚wenn man zusammenfassend spricht' = mit einem Worte. — [28] D juiliyen. — [29] D cebergen, = m. tseberken, Deminutiv von tseber. — [30] = m. gooa, D go. — [31] D yangjatai = m. yangdsutai. — [32] = m. jirug'āči, D juruci. — [33] D cidahô ugei. — [34] = m. jirüke, D jureke. — [35] D hat die richtige Form baigi. — [36] D cimaigi. — [37] D tesusi. — [38] D barama hairan kumun nei. — [39] D cimadu. — [40] = m. sih'aksan, D šahasan. — [41] D eoriyen = m. über-ün. — [42] D hat die richtige Form martat = m. martag'āt. Auf martat folgen in D noch die Worte: kurci iret tologai hôhôwa (= m. h'oih'a ‚Kopfhaut') -yen kiriyer ulesun (= m. üleksen) bui. — [43] = m. nidün. — [44] = m. negēmektse; darauf folgt in D darui. — [45] D ekeneriyen. — [46] = m. orug'āt.

ha bui. uliger[1] biši ulus cini emes[2] enggebe tenggebe[3] geji demei mothabala.[4] cini sanan dotora[5] yaji sanana.[6] eimu[7] ebugen[8] kun[9] bolot. bahan nomor[10] yabuhôgei.[11] harin ene bujar kerek yabusan cini yamar yosu[12] bui. odo cagin[13] hariol[14] hôrdun yeoma bišio. bi cini tula jokiji jobona baha.

XLI.

Abagai ci uje. yamar mao keo[15] bui. biši kun[9] camaigi[16] enggeji tenggeji ithaji kelehuni.[17] cohom camaigi[16] saijiratugai.[18] mao gi[19]

---

[1] D uliger yosu. — [2] D hat fälschlich emesu. — [3] enggebe tenggebe (= ein gebe tein gebe) ‚so oder so', fehlt in den Wörterbüchern, vgl. jedoch enggeji, tenggeji, enggebele. — [4] = m. mag'ūth'abala. — [5] D dotoro. — [6] D hat fälschlich sanani für sananai. — [7] D iyimi. — [8] D ubugun. — [9] D kumun. — [10] = m. nom-yĕr. — [11] D yabuhô ugei. — [12] D yoso. — [13] D cagiyen = m. tsag-un. — [14] Vielleicht = m. h'arig'ū ‚Vergeltung'? D haral ist wohl von m. h'ag'ārah'u ‚zusammenstürzen' abzuleiten, also etwa: ‚Zusammensturz, Untergang.'

Da der obige Abschnitt auffallenderweise in WADES *Colloquial Series* fehlt, halte ich es für zweckmäßig, den chinesischen Text zum besseren Verständnis der mongolischen Übersetzung beizufügen. Derselbe lautet folgendermaßen: 這幾日我們那裏作大會、施主婦人們去的狠多、一個比一個長的好、仙女一樣、臉面雪白、眉毛漆黑、眼似秋波、腰如垂柳、總而言之、他的裊娜俊俏樣子、畫也畫不來、狠可我心。你且住、我若不說你、實在受不得、可惜人皮子怎麼給你披了、奔六十歲的人了、還小麼、把自己的死都忘了、睜開眼就到女人們羣內去、調戲的算甚麼能處麼、別人若說你女人這長那短的遭(=邋)遢、你心裏怎麼樣、這樣大年紀的人、一點不按道理行、倒行這樣吃屎的事、是甚麼道理、如今的時候天低阿、我好替你愁啊。

[15] = m. keü, keüken. — [16] D cimaigi. — [17] D kelekuni. — [18] D saijirtugai. — [19] D hat einfach moo.

surhô bolbao[1] gesen sanan bahana. cejilesen[2] bicigi bahan bolbasurabala[3] sain ugei gejio.[4] cohom erdemden[5] yur[6] berke. mao[7] abiyas bolbala tung kimdahan yeoma. odo ama eletele kelebecigi. tere sonoshô ha baina. harin či eme sime ugei ama habaran[8] julciljene.[9] tundu bi dotor[10] teshugei[11] aor[12] kuret jokiji donggoshôdan.[13] tere nuur ulaim[14] nada kelehuni. bain bain mini seb erihuni[15] yumbei[16] geji nidun nai nilbusu asharana.[17] tung erguu[18] kesik[19] barasan kun.[20] hoocin uliger tu kelesen-i.[21] sain em ama[22] du gašun.[23] sain uge cike[24] du nuršun[25] geji. turul[26] biši bolbala. bi oldahôla[27] camaigi[28] argadaji bayarlaolya gene. arga ugei camadu[29] jiksiolji[30] yeokihô[31] bui.

XLII.

Yamar mao hobhai.[32] tung kun nai[33] ure biši. turusen-i[34] yur[35] teonai[36] abu tai[37] ab adali yeoma. ujiser neng jiksiortei.[38] aliba gajartan[39] jaruji ilegehene.[40] nidu cabcirkilaji[41] yeb yeoma[42] ujehugei[43] demei murgulene.[44] ama dotora[45] tatalkilaji tung kun[46] du aor[47] kurhu[48] singgi.[49] cohom kerektei gajartan[50] bicihan či to[51] ugei.

---

[1] D bolboo. — [2] = m. tsegēǰileksen. — [3] D bolbasurabele. — [4] Für sain ugei gejio hat D: cidahô bolbao geneo. — [5] D hat die richtige Schreibung: erdemten. — [6] D yeru. — [7] D moo. — [8] = m. h'abar-yēn. — [9] = m. dsülčildsene, D colciljanai; D hat dann noch die Worte: cirai hôbalji (wohl ein Druckfehler für hôbilji) oorlana (= m. ag'ūrlana). — [10] D dotoro. — [11] D tesku ugei. — [12] = m. ag'ūr. — [13] = m. donggosh'u (donggoth'u) -dag'ān; D dunggushôdan. — [14] ulaimai (m. ulaima, v. ulaih'u). — [15] D erikuni. — [16] D yumbi = m. yag'ūn bui. — [17] D asharanai. — [18] D eriguu = m. ergigüü. — [19] D kesigen = m. kesikyēn. — [20] D kumun. — [21] D keleseni. — [22] D aman. — [23] = m. g'asig'ūn. — [24] D ciken = m. čikin, čiki. — [25] D nüršin = m. noršun. — [26] Vor turul hat D noch kerbe. — [27] Die Form entspricht dem Sinne nach dem m. oldaksag'ār ‚aufs Geratewohl, ohne Unterschied'. — [28] D cimaigi. — [29] D cimadu. — [30] = m. jiksigūlǰü. — [31] Ɋ yeogeku. — [32] D hat richtig hobahai. — [33] D kumunei. — [34] D turusuni = m. töröksen inu. — [35] D yeru. — [36] D teone. — [37] Komitativ-Suffix. — [38] = m. jiksigūritei. — [39] = m. g'adsar-tag'ān, D hat gajartu. — [40] D ilegekene. — [41] D cabcarkilaji. — [42] D yok yeoma ‚was auch immer'; yeb yeoma ist in den Wörterbüchern zwar nicht nachweisbar, bedeutet jedoch offenbar dasselbe. — [43] D ujeku ugei. — [44] D murgulenei. — [45] D dotoro. — [46] D kumun. — [47] D uur = m. ag'ūr. — [48] D kurku. — [49] Nach singgi folgt in D noch der Satz: ken teonei uge gi medenei. — [50] D gajartu. — [51] = m. tug'ā.

aliya[1] gebele. keceo yeoma. tundu nige či jai jabsar ukhugei.[2] urguljide sidar abcirat[3] dagôlji[4] jarubala. bahan gaigôi. biši bolbala tamtuk ugei aliyana.[5] yur[6] tubesi[7] ugei cithur[8] baha. teonigi[9] abat. eonigi[10] orkiyat.[11] samji sik[12] amur ugei tucik tacik[13] ašilana.[14] jarim dan[15] aor[16] kuret.[17] ecigeyeturu[18] yasu dotor kemkeciget.[19] sai amarana[20] gebeci. hoina unggeret[21] sanahana. yahô[22] bui uner teonigi[23] alnoo.[24] gerin[25] unahan[26] keo[27] bolot.[28] yamarhan ecenggei mori bolbaci[29] yabagan nas[30] dere geji.[31] bicihan ha oljatai ideltei[32] gajar bolhôla harin teonigi[33] umerji[34] asaraji yabudak baina.[34]

XLIII.

Ucugedur[35] bi biši gajartu ocisan hoina. moohai[36] gerin[37] ulus sanan durar kereul[38] kiji tuibegebe. bi haritala hobhai. samja nar[39] harhan[40] coogilduji baina. tere der bi haniyaji[41] cimegelet[42] orohana. cuk cime ime[43] ugei dogoi[44] baigat. kilub hôlub[45] kiji

---

[1] D hat fälschlich ali. — [2] D ukku ugei. — [3] D abci iret. — [4] D daguulji = m. dag'ag'ūlji. — [5] D aliyalanai; die Form aliyāh'u ist in den Wörterbüchern nicht verzeichnet. — [6] D yeru. — [7] D tobaši. — [8] D citkur. — [9] D teoniyigi. — [10] D eoniyigi. — [11] D orkit. — [12] D samjisik. — [13] D tucik tacak; entsprechend dem mandsch. hôwak cak, onomatop. Ausdruck, etwa: ‚holter polter'. — [14] D ašilanai = m. ag'āsilanai. — [15] D jarimdan = m. dsarimda. — [16] D uur = m. ag'ūr. — [17] D hat fälschlich kurete. — [18] D ecigeyeturuigi; m. ečige-yin türüü (türügū) ‚Kopf des Vaters' ist nach GOLSTUNSKI, *Wb.* I, 94, ein Schimpfwort, ebenso wie ečige-yin taraki ‚Hirn des Vaters'. Im chines. Text entspricht dem ecigeyeturu yasu 雜種的腸子 ‚Bastarddarm', was in der Mandschuversion wörtlich durch lehele-i duha übersetzt wird. — [19] D kemkecit. — [20] D amaranai. — [21] D unggerut. — [22] = m. yag'āh'u. — [23] D teoniyigi. — [24] D alanuu; darauf folgt in D: nigen du bolbele. — [25] D geriyen = ger-ün. — [26] D unag'an. — [27] D kuu = m. keü, keüken. — [28] Nach bolot folgen in D die Worte: hoyar tu bolbele. — [29] D bolboci. — [30] D yabaganasu = m. yabagan-ētse. — [31] Auf geji folgt in D noch sanat. — [32] D idelte. — [33] D umuruji = m. ümereǰü. — [34] D bainai. — [35] D ucukdur. — [36] D mohai (m. moohai). — [37] D geriyen. — [38] D keruul = m. keregūl. — [39] D samajinar. — [40] D hat richtig harahan. — [41] D haniji. — [42] D cimelet. — [43] = m. čimegē imegē. — [44] D doogai = dag'ū ugei. — [45] D kilib hôlob. Der Ausdruck kilub hôlub kikü findet sich in den Wörterbüchern nicht verzeichnet; im chines. Text heißt es: 彼此賊眉鼠眼 ‚sie machten sich gegenseitig Augenbrauen wie Diebe und Augen wie Mäuse', d. h. sie warfen

olan[1] kun[2] ungge ujeldun[3] nige niger tutaji[4] yabula.[5] bi iresen-i oroi bolot. beye či yadasan tula yeb[6] yeoma kelesen ugei untaciraba.[7] eoklen[8] bosuwat[9] ujehene.[10] ecigeyeturu[11] cuk ireji. bolcot[12] bida ukultei yeoma geji. siluhôn[13] sugudut[14] goihôni.[15] murguhuni murguhu yen[16] tula. aor[17] mini sai bahan namharaba. tundu bi ta yaba.[18] saihan nar[19] aji turuhugei.[20] maha[21] jahadunabeo.[22] arga ugei eldesen hoina. yeogan[23] sain olhô bui. eones[24] hoišan[25] enggeji[26] yabubala. nuduwen[27] seri[28] geceoger ese jodobaola.[29] ta basa aihôni medehugei.[30] keleji daosat[31] cuk jiye geji daogarat[32] taraba.

XLIV.

Abagai ci uje. odo basa maodaji.[33] soktotala ugat[34] joksoji cidahôgei.[35] bi tere keregi[36] ci tundu keleji ukbeo[37] ugei yeo geji asaohôla.[38] urušan[39] hoišan geldurkileji nidu kilulet[40] nada gar dokina.[41] kelegei dulei[42] či biši tung ajiklahôgei ni[43] yeobei.[44] enedur ene hobhai[45] gi ukutele jodohôgei[46] bolbala. bi darui amaldahô[47]

---

einander verstohlene Blicke zu; in D heißt es etwas abweichend: 使眼色 ‚sie zwinkerten einander zu'. Auf kilib hôlob kiji folgt in D: sam samar = m. sam sam-yēr.

[1] D olon. — [2] D kumun. — [3] D ujeldet. — [4] = m. tutag'āji, D dutaji. — [5] D yabuba. — [6] D yok. — [7] Wohl nach Analogie von abčirah'u aus untaji (umtaji) irebe zusammengesetzt; D hat dafür untaji orkiba. — [8] = m. üglen; D ene ugle. — [9] = m. bosug'āt, D bosot. — [10] D ujekene. — [11] D ecigeyeturuu, s. XLII, Anm. 18. — [12] D bolcit, m. bug'ūlčit, bug'ūltsut. — [13] D šuluuhan = m. silug'ūh'an. — [14] = m. sügüdügēt. — [15] D goihô ni goihô. — [16] D murgukuni murgukuin tula. — [17] D oor = m. ag'ūr. — [18] = m. yag'āba, D yabe. — [19] = m. saih'an-yēr. — [20] D turuku ugei. — [21] = m. mah'a. — [22] jagatunabao = m. jig'atunabao. — [23] Wohl = m. yag'ūlh'an. — [24] D eonesu. — [25] = m. h'oisi-bēn. — [26] D basa enggeji. — [27] D nudun = m. nidun. — [28] Imper. von serikü. — [29] D hat richtig jodobala. — [30] D medeku ugei. — [31] = m. dag'ūsugāt. — [32] D doo garat = m. dag'ū g'arug'āt. — [33] = m. mag'ūdaǰu. — [34] D uugat = m. ug'ūg'āt. — [35] D cidahô ugei bolji. — [36] D kerek gi. — [37] D ukboo. — [38] asuhôla. — [39] D uruušan, wohl von urug'ū ‚stromabwärts'. — [40] Von m. kilulkü; D hat kiluret, v. m. kilürkü. — [41] D hat fälschlich dookinai. — [42] D dule. — [43] D ajiklahô ugeini. — [44] D yumbii. — [45] D hôbahai. — [46] D joothô ugei. — [47] = ama aldah'u.

bišio. abagai baiga.[1] tere lab martat ocisan[2] ugei. teonai buruu gi tere medehugei bui.[3] tengget aiji baisar hario uge oldohôgei[4] baha. enedur mini beye ende baisen[5] tula. mini nuurer[6] ene uda[7] gi aocila.[8] eones[9] hoišan ariki nas[10] jokiji cerle.[11] hoocin[12] uliger[13] albatu gi jakirhô noyan-i jorik. arasu gi[14] eldehu[15] kedergen-i jorik geji. ha[16] jailahô bui. halabala. tere ese halagana.[17] basa ene janggar uubala.[18] abagai keceoger jodo. bi basa ende baibaci. bi či horihô yeoma ugei.[19] abagai ci medehugei.[20] hara baga yen utelku ugei[21] yeoma. ariki ujebeole[22] amiyan[23] taibina.[24] teonai ecigen[25] cusu nas[26] inak. enedur[27] aocilat[28] halahô ha bui. kecuubeci[29] nige hoyor edur uuhôgei.[30] unggeresen[31] hoina. basa yosuwar[32] oduk[33] yeoma bišio.

XLV.

Abagai ci[34] yaba. nuur caibigat.[35] gente[36] cirai aldaji ene butur bolba. abagai ci[37] medehugei.[38] ene kedun edur[39] goo[40] eruhu du[41] umukei[42] unur tung moohai. tere der[43] gente serun.[44] gente halun[45] yur toktor[46] ugei yen tula. kun buri beye tejiyehu teksi arga aldaba. urjidur baga ude yen kiri juger seruuken[47] bile. gente

---

[1] D baigi; es folgt darauf noch bitegei, entsprechend dem chin. 別. — [2] D ocisen. — [3] D medeku ugei bii. — [4] D oldahô ugei. — [5] D baisan. — [6] D nuurar = m. nig'ūr-yēr. — [7] = m. udag'ā. — [8] D oocila = m. ag'uučila. — [9] D eonesu. — [10] D arikinasu. — [11] = m. tsegērle. — [12] D haocin. — [13] D uliger tu. — [14] D arsuigi. — [15] D eldeku. — [16] D hana. — [17] D hat richtig halahana. Nach halabala wäre halaba zu erwarten: ‚bessert er sich, so ist's gut.' Der chinesische Text lautet: 改呢改了 und die Mandschuversion: halaci halaha. — [18] D uubele = m. ug'ūbala. — [19] D ugei bolnai. — [20] D medeku ugei. — [21] = m. ügedelekü ügei. — [22] D ujebele geku du. — [23] D ami yen. — [24] D tabinai. — [25] D ecige yen. — [26] D cusu nasu = m. čisun-ētse. — [27] D ene odur. — [28] D oocilat. — [29] Wohl = m. ketsegūtbečü, ketsütbecü; D hat statt dessen kicebecu = m. kičiyēbečü. — [30] D uuhô ugei. — [31] D unggursen. — [32] D yosar. — [33] D uudak. — [34] ci fehlt in D. — [35] D caigat; tsaibih'u findet sich in den Wörterbüchern nicht, wohl aber tsaibaih'u neben tsaih'u. — [36] D kenete, jedenfalls ein Druckfehler für genete = m. genette. — [37] ci fehlt in D. — [38] D medeku ugei. — [39] D odur. — [40] goo ‚Graben', wohl chines. Lehnwort (溝). — [41] D erekudu. — [42] = m. ümüki, ümekei. — [43] D dere = m. degēre. — [44] = m. seregūn, serigūn. — [45] = m. h'alag'ūn. — [46] = m. toktag'ūri. — [47] = m. seregūken.

halun bolot. kun tsuk teshugei.[1] beyedu kulusu garat. del[2] tailat bahan seruneye[3] geji. sayahan[4] nige ayaga kuiten[5] usu uuhana.[6] dab dere tologai[7] ebdube.[8] hamar tomorba.[9] hoolai[10] či sugenggi[11] bolba. beye kubung der[12] baihô singgi ergine. dang cini beye tim[13] biši. mini beye balai sain ugei. kudelhuwas[14] aina.[15] jabšan[16] du ucugdur[17] idesen uusen-i cuk buljiji.[18] biši bolbala. enedur basa hataojiji[19] bolhôgei bile. bi camadu nige sain arga jaji[20] ukguye. dang gedesu gi hoosula.[21] bitegei olon ide. tim[22] bolbala. darui bahan darabacigi.[23] basa gaigôi[24] buije.[25]

XLVI.

Halak ci yaba.[26] bida kedun edur[27] ujesen ugei. im[28] hôrdun[29] sahal borol[30] caiji. kuksin cirai bolba. abagai ci mini ama[31] šulun[32] nar keleku gi bu gomoda. sonoshana ci odo[33] jaosu[34] nathô[35] du oroba. uri[36] ike[37] bolba gene. uner tim[38] bolbala. nadum[39] biši[40] bahan hôrabala[41] sain. ene cuk bara[42] ugei uge. demei[43] jokiyasan-i ci ese itegebele. narihan suraji[44] asao. ene yamar uge bui. buiyen[45]

---

[1] Für den Passus von tere der kedun serun bis teshugei bietet D folgende stark abweichende Wendung: tere dere beye basa bahan salkin du kulusu cakisen ucir tu. asur sain ugei. urjidur hotan gadana bahan kerek baiji. yabagar (= m. yabag'an-yēr) ocihô tulada. — [2] = m. debel; D hat tundu debel. — [3] D serioceye; die Verba serigūnekü und serigūtsekü ‚sich abkühlen', fehlen in den Wörterbüchern. — [4] sayahan fehlt in D. — [5] D kuitun. — [6] D uusen du = m. ug'ūksan dur. — [7] D tologoi. — [8] ebedube. — [9] D tomoroba = m. tomog'ōraba. — [10] D holoi = m. h'og'ōlai. — [11] D hat das gleichbedeutende sulingkei. — [12] D dere = m. degēre. — [13] D teimi. — [14] = m. küdelkü-ētse, D kudulkusu. — [15] D ainai. — [16] D jabsiyan. — [17] = m. ūčigedūr. — [18] = m. bügēljijü. — [19] = m. h'atag'ūjiju. — [20] = m. jig'āju. — [21] = m. h'og'ōsula, D hosulan. Der ganze Passus von jabšan du bis hoosula lautet in D abweichend: jabsiyan du ene kedun edur yeru idesen ugei tula. enedur sai bahan edegebe. eldeblebeci gakca gedesu gi bahan hosulan. — [22] D teimi. — [23] = m. dag'ārabačigi. — [24] D gagoi. — [25] D boize. — [26] = m. yag'āba. — [27] D odur. — [28] D eimi. — [29] D hôrdun du. — [30] D booral = m. bugūral, bug'ūrul. — [31] D aman. — [32] = m. silug'ūn. — [33] D udu. — [34] D jos = m. dsog'ōs. — [35] = m. nag'āth'u. — [36] = m. üri, D urin. — [37] D yeke. — [38] D teimi. — [39] = m. nag'ādum. — [40] D hat biši bišio. — [41] = m. h'uriyābala. — [42] = m. barag'ā. — [43] D dimi. — [44] Ein Verbum surah'u findet sich zwar in den Wörterbüchern nicht, vgl. jedoch surak; D hat suruji (vielleicht = surču?). — [45] = m. beye-yin, D beyeyen.

kerek beye medehugei yeo.[1] olan[2] nukur buri camaigi[3] kelelcehu gi[4] ujehene.[5] ci bahan baruktai[6] buije.[7] jaosu[8] nathô kerek. yamar kemjitei[9] kerek.[10] kerbe tordat[11] orosan hoina. ahôi baihô ni barakdan[12] yeoma. adakdan[13] eruulhu[14] ugei bolbala. nige jaosu či uldehu[15] ugei. ger barahan[16] barasar sai doshô[17] yeoma bišio. ene butur kun.[18] bida nidun du ujesen cikin du sonossan-i.[19] olan[2] ugei bolbaci.[20] jun[21] garsan[22] bile. bida nige tanggariktai nukur bišio. medeget[23] ese ithabala nukurin[24] nere ha baina.[25] uner ugei bolbala.[26] neng sain. bi arga ugei suraji asaoji[27] yeokina.[28]

XLVII.

Camai[29] ujehene.[30] ariki[31] du dan ci duratai yeoma. nige tedui cak ci yur[32] jailahôgei. šalik bolji. uuhô caktu uusar soktotala kul olduhôgei[33] du kurbele sai joksohô yeoma. ene cini sain kerek biši.[34] bahan cerlebeole[35] sain baha. horim hôral bayar kerektei[36] bolbala.[37] bahan[38] uuhu du yana.[39] kerektei kerek ugei gi bodohôgei.[40] hôntaga barisar ama nas[41] jailahôgei[42] uusen-i.[43] tere cini yamar sain kerek garhô bui. harin eme keoket[44] jikšiolhu.[45] aha ikes[46] jahadu buruu olhô. ike uršik gargat. cohomhan kerektei[36] kerek satahôwas[47] biši. eones[48] erdem cidal nom sudur surci olot. kun[18] du kundu-

---

[1] D medeku ugeiyeo. — [2] D olon. — [3] D cimaigi. — [4] D kelelcekuigi. — [5] D ujekene. — [6] D baraktai. — [7] D boize. — [8] D jos = m. dsog'ōs. — [9] = m. kemǰiyētei. — [10] D hat die abweichende Fassung: jos nathô du. kerek yamar kemjitei kerek. — [11] = m. tordog'āt. — [12] D baradak. — [13] D adaktan. — [14] D eruuleku = m. eregūlekü. — [15] D uldeku. — [16] D hat die richtige Form barag'ā. — [17] D dooshô = m. dag'ūsh'u. — [18] D kumun. — [19] D sonosusani. — [20] D bolbacu. — [21] D joo = m. dsag'ūn. — [22] D garsun. — [23] D medet. — [24] D nukuriyen. — [25] D bainai. — [26] D bolbele. — [27] D asuuji. — [28] D yeo gene. — [29] D cimagi. — [30] D ujekene. — [31] D arki. — [32] D yeru. — [33] D oldahô ugei. — [34] D hat biši bišio. — [35] D cerlebele = m. tsegērlebele. — [36] D kerektu. — [37] Nach bolbala hat D: yun uguleku. kerek jarik baibele yakim (= m. yag'ākim). — [38] D hat tataji bahan. — [39] D yumbii. — [40] Für kerektei kerek ugei gi bodohôgei hat D: kerek ugei du kerek bolgaji. — [41] D amanasa = m. aman-ētse. — [42] D jailahô ugei. — [43] D uusani. — [44] D kuukettu. — [45] D jikšuulku. — [46] D yekeyen. — [47] D satuhasu = m. sag'ātah'u-ētse. — [48] D eonesu.

leolhu.[1] sain kerek[2] butesen-i[3] yur[4] hobor baha. nige uge du baraji. ariki geji[5] jang gi samaoraolhô[6] beiye gi[7] hokiroolhô[8] hortai[9] yeoma. jorigar[10] uuji bolnuu.[11] abagai ci[12] ese itegebele. toligar[13] uje. hamar[14] hacir[15] cini buri ariki gemer[16] debteji.[17] ci juger kun[18] biši.[19] edur[20] suni ugei ene metus[21] ketureji oobala.[22] ene cini eorin[23] beiye gi[24] šabdahô biši gejio.

XLVIII.

Ene kedun edur[25] kerek baihô yen tula. nige darar[26] hoyor uda[27] suni tulisen[28] du. hamuk beye cine[29] ugei julen[30] baina. ucugedur[31] udesi den.[32] bi darui untaya gesen bile. uruk turul cuk ende baihô yen tula. bi yaji orokiyat[33] untaha[34] ocina.[35] tundu bi jokiji hataojigat[36] beye kedui nukur kiji[37] saoji[38] bolhô bolbaci.[39] nudu[40] tung bolhôgei.[41] anisha[42] anima[43] dotor munghak bolna.[44] hoina geicit tarama.[45] bi darui derelet[46] del[47] emususer[48] ukusireji untaba. hoyotugar[49] jing[50] jokisan caktu sai seriji.[51] turunes[52] bahan darabao[53] yabao.[54] jiruken[55] den amur ugei camahô sik.[56] hamuk beye halucahôni[57] yur[58] galar[59] hakshô[60] singgi. tere der[61] cike[62] bulak-

---

[1] D kunduluulku. — [2] D kerek gi. — [3] D butusen ni = m. bütügēksen inu. — [4] D yeru. — [5] ariki geji fehlt in D. — [6] D samuroolhô = m. samag'ūrag'ūlh'u. — [7] D beyeigi. — [8] D hokiruulhô. — [9] m. h'ooratai, h'oortai. — [10] = m. dsorik-yēr. — [11] D bolneo. — [12] abagai ci fehlt in D. — [13] D toliyer = m. tolibēr. — [14] hamar fehlt in D. — [15] D hacar. — [16] = m. gem-yēr. — [17] D hat fälschlich tabtaji. — [18] D kumun. — [19] D hat biši bišio. — [20] D odur. — [21] D metuse. — [22] D unbele. — [23] D uriyen = m. über-ün. — [24] D beyegi. — [25] D odur. — [26] = m. darag'ār, D daraguur. — [27] = m. udag'ā. — [28] = m. tüleksen, tüliksen, D dulisun. — [29] = m. činegē. — [30] = m. dsügēlen. — [31] D ucigedur. — [32] D dan. — [33] D hat richtig orkiyat. — [34] D untuhai. — [35] D ocinai. — [36] D hatuujit = m. h'atag'ūjig'āt. — [37] kiji fehlt in D. — [38] D sooji. — [39] D bolbacu. — [40] D nidu. — [41] D bolhô ugei. — [42] D anishan. — [43] D animai. — [44] D bolnei. — [45] D taramai. — [46] = m. derelügēt. — [47] D debel. — [48] D omusoser = m. emüsüksegēr. — [49] D hoyadugar. — [50] jing = chin. 更. — [51] D sereji. — [52] D terinesu = m. terigūn-ētse. — [53] D darabuu = m. dag'ārabao. — [54] D yabuu = m. yag'ābao. — [55] D jureken. — [56] D camhôsik = m. tsamh'usik. — [57] D haluucahôni = m. h'alag'ūtsah'u. — [58] D yeru. — [59] = m. g'al-yēr. — [60] Jedenfalls nur ein Schreibfehler für h'aksahô. — [61] D dere. — [62] D ciki.

tuji[1] ebedudet.[2] jajior[3] sidu cuk habang[4] bolji. idehu[5] uuhôdu amta[6] ugei. yabuhô saohô du[7] tab ugei. tengget bi ene idesen yeoma ese singgesen buije[8] geji. nige uru[9] baolgahô[10] em uugat. dotor baisen[11] sain mao[12] yeoma cuk uru[9] baolgaba.[13] turunes[14] sai bahan sulahan bolji.

XLIX.

Ijaoras[15] mun baorai[16] beye bolot. tejiyehu[17] arga medehugei.[18] arikin[19] oron nai[20] kerektu turašat.[21] ike[22] hokirakdasan tula. odo ebetcin du barikdat tung judereji baina.[23] ucugedur[24] bida ujehe[25] ocihana. harin hataojiji[26] ike[22] gerte iret. man du kelesen-i. abagai nar ike[22] jobaba.[27] im[28] keceo halun[29] edur[30] urguljide[31] ujeji irehu[32] bolot. bain bain yeoma keome[33] kurgekuni.[34] ike jobaba. ike[22] talatai[35] bolba. uruk turul tula honoksiji sanahôwas[36] biši. ham[37] ugei kun[38] bolbala.[39] namaigi sanahô ha bui. bi ilio[40] yeo kelene.[41] dang setkilde[42] toktoji beye idegesen[43] hoina. tala[44] nukguci[45] murguhu[46] buije[47] gebe. aman dan cim[48] kelebeci gi. beye tung teshugei[49] baina.[50] teimin[51] tula bi abagai ci gekci nige ohôwatai[52] kun[38] bišio. mini ilio[40] kelehu[53] kerek ugei. beye gi saihan tejiye.[54] hôrdun idegebele[55] sain. cule cule[56] du. bi baralhaji[57] ireye geji. hariji irebe.

---

[1] D buluktuji = m. bulaktaǰu. — [2] D ebdet = m. ebedügēt; auf ebdet folgt in D noch ide tataji. — [3] = m. dsaǰig'ūr. — [4] D habong. — [5] D ideku. — [6] D amtan. — [7] D soohôdu. — [8] D boize. — [9] D uruu = m. urug'ū. — [10] D boolgahô. — [11] D baisen. — [12] D moo. — [13] D boolgaba. — [14] D terinesu = m. terigūn-ētse. — [15] D ijuursu = m. idsag'ūr-ētse. — [16] D boorai = m. bag'ūrai. — [17] D tejiku = m. teǰiyēkü. — [18] D medeku ugei. — [19] D ariki yen. — [20] D urune. — [21] D duršat = m. durasig'āt? — [22] D yeke. — [23] D bainai. — [24] D ucigedur. — [25] D ujeke. — [26] D hatuujiji. — [27] D joboba. — [28] D iyimi. — [29] = m. h'alag'ūn. — [30] D odur. — [31] D urguljidu. — [32] D ireku. — [33] D kuume = m. yag'ūma h'uma. — [34] D kurgekuni. — [35] cf. m. tala ökkü. — [36] D sanahôsu = m. sanah'u-ētse. — [37] = m. h'amiya, D hamai. — [38] D kumun. — [39] D bolbele. — [40] D ileo = m. ilegüü. — [41] D keleku bui. — [42] D setkilten. — [43] D hat richtig edegesen. — [44] D hat jici vor tala. — [45] Offenbar ein Schreibfehler für ukguci, D ukji (= m. ökčü). — [46] D murguku. — [47] D boize. — [48] D teimi. — [49] D teskugei. — [50] baina fehlt in D. — [51] D teimiyin. — [52] D uhatai = m. uh'ag'ātai. — [53] D keleku. — [54] D teji — [55] D etegebele (Druckfehler für edegebele). — [56] D culu culun = m. čilügē. — [57] = m. barag'ālg'aǰu.

L.

Jun nai caktu harin dunggeji[1] hataojiji[2] yabudak bile. ulam baisar ebetcin nemekdet kebtebe. timin[3] tula. buku gerin[4] dotora uimen aiman geji tung sana oldahôgei.[5] kuksit sana[6] jobasar buri maha[7] aldaji. yur[8] tohuwe[9] aldaraji baina.[10] teonigi[11] ujehene.[12] sihôsar[13] yasun tedui[14] ulebe. hanjun[15] der[16] suilekleji baina.[10] bi ayar teonai[17] dergede[18] ociji. odo gaigôi[19] bainuu[20] geji asaohana.[21] namaigi niduger ujeme.[22] gari[23] mini cingga athôji bariyat.[24] ebei halagai. abagai mini ene mini nigul[25] bišio. odo ebetcin[26] kucir[27] bolji idegehu[28] ugei buije.[29] bi ulu medehu[30] bui. ebetcin[26] du orosan nas.[31] ali nige emci du jaosaolsan[32] ugei. yamar juiler em dom uusen[33] ugei. sai aroohan[34] bolomakca. basa genedehugei.[35] jaya[36] mun bišio. bi tung gomodol ugei bolbaci gi.[37] ecige eke nasujiba. deoner nasu[38] baga. uruk tul[39] cuk ende baihô yen tula. bi[40] ken ken či orkiji cidadak bile geji. uge dausmakca.[41] nidun nilbusu[42] urushal sik asharaba. yamar[43] cugumsitei yeoma temur[44] čilao[45] seolkiltei[46] kun[47] bolbaci.[48] teonai[49] uge gi[50] sonosuwat.[51] sana[52] ulu ebderehuni[53] ugei buije.[29]

---

[1] D dungguji. — [2] D hatuujiji. — [3] D tiyimiyin. — [4] D geriyen. — [5] D oldohôgei. — [6] sana fehlt in D. — [7] = m. mih'a. — [8] D yeru. — [9] D tohai. — [10] D bainai. — [11] D teoniyigi. — [12] D ujekene. — [13] = m. sih'uksan-yēr, sig'ūksan-yēr. — [14] D todui. — [15] D hanjing = m. h'andsu, h'anǰing. — [16] D dere. — [17] D teone. — [18] D dergedu. — [19] D gaigoi. — [20] D bainao. — [21] D asohôna. — [22] Für namaigi niduger ujeme hat D: nidu neiji. — [23] D garji ist ein Druckfehler für gari. — [24] D barit. — [25] D niguul. — [26] D ebecin. — [27] D hat fälschlich kujir. — [28] D hat richtig edegeku. — [29] D boize. — [30] D medeku. — [31] D orosanasu. — [32] D dsasulsen = m. dsasag'ūluksan. — [33] = m. ug'ūksan. — [34] D ariohan = m. arig'ūh'an. — [35] D hat genedekuni; genedehugei scheint ein Schreibfehler zu sein. — [36] m. dsayag'ā. — [37] D bolbocigi. — [38] D hat vor nasu noch basa. — [39] D turul; tul ist wohl nur ein Schreibfehler für turul. — [40] D hat nach bi noch hatao setkil. — [41] D doosmakca = m. dag'ūsmaktsa. — [42] D nilmusu. — [43] D hat noch die Interjektion oi vor yamar. — [44] D tomor. — [45] D cileo = m. čilag'ūn. — [46] Schreibfehler für setkiltei. — [47] D kumun. — [48] D bolbocu. — [49] D teonei. — [50] D ugeigi. — [51] D sonosut. — [52] D sanan. — [53] D ebdereku ni.

LI.

Ukultei yeoma biši bolbala. tere usen[1] nige abural orona.[2] tere nige suni du ebetcin[3] kundutci moojirat. niliyet[4] udasan hoina edegerebe. bi ama[5] ujur[6] kedui gaigôi gaigôi[7] sanan taibi[8] geji ebugedi[9] horiklaji kelebeci.[10] sanan dotor[11] tung goori[12] ugei[13] sanan[14] cukurebe. uner ebugedin[15] buyan sulder.[16] teonai[17] jaya[18] sain tula. jici edur tusar[19] nige emci jalaji iret jasaolsan nas.[20] ujeser[21] harasar nige edur nige edures[22] ilari[23] bolba. urjidur bi ociyat[24] teonigi[25] ujehene.[26] beye kedui ike sain bolodui[27] či bolba. cirai jusu[28] isala bolot. maha[29] bahan nemeji. dere[30] du tušiji hoolai[31] ideji baina. tundu bi amur bainuu.[32] ike[33] bayar bišio. ene nige ebetcin[3] ukusen ugei bolbaci.[34] uner goojisen sik bolba geji kelesen du. tere nada[35] iniyelkileji[36] kelehuni.[37] odo gai garba. tung gaigôi[38] bolba gene.

LII.

Namaigi[39] horisan uge cini sain uge baha. gakca nada basa nige sanahô yeoma baina.[40] uner em uultai[41] yeoma bolbala. bi modo[42] biši bolot. jaosu[43] munggu gi hairalaji[44] beye[45] jasahôgei[46] yosu[47] basa bainuu.[48] yeobei[49] gehene.[50] urjinon[51] bi buru[52] em

---

[1] D usun = m. ubesüben. — [2] D hat olnai. — [3] D ebecin. — [4] D nelen. — [5] D aman. — [6] D ujuur = m. üdsügür. — [7] D gaigoi gaigoi. — [8] D hat sana gi sulahan tabi. — [9] D ubukudi (Druckfehler für ubugudi). — [10] D kelebecu. — [11] D dotoro. — [12] = m. g'ori. — [13] D hat ugei geji. — [14] D sana. — [15] D ubugediyen. — [16] = m. sülde, D sol der. — [17] D teonei. — [18] = m. dsayag'ā. — [19] = m. tusag'ār. — [20] D jasuulsanasu = m. dsasag'üluksan-ētse. — [21] ujeser fehlt in D. — [22] D oduresu. — [23] = m. ileri. — [24] D ocit. — [25] D teoniyigi. — [26] D ujekene. — [27] D bolodoi = m. bolog'ā edüi. — [28] = m. jisu. — [29] = m. mih'a; D hat noch mun nach maha. — [30] D hat harahan vor dere. — [31] D hol = m. h'og'ölai, h'og'öl. — [32] D baineo. — [33] D yeke. — [34] D bolbocu. — [35] D nadatai. — [36] D inelkileji. — [37] D kelekuni. — [38] D gai ugei. — [39] Für namaigi hat D cini. — [40] D bainai. — [41] D ooltai. — [42] D modon. — [43] D jos = m. dsag'ōs. — [44] D hairlaji. — [45] D beyegi. — [46] D jasahô ugei. — [47] D yoso. — [48] D bainao. — [49] D yeobi. — [50] D gekule. — [51] Aus urji (urjin) und on zusammengesetzt. — [52] D buruu = m. burug'ū.

uugat. arai amin mini hokirasan[1] ugei. odo boltala[2] sanahôla. jurhe[3] susu[4] mini basa tukšiser baina.[5] odo emci narin[6] dotora. sain-i[7] baibaci. haya[8] nijet[9] hoošun[10] bui buije.[11] teones[12] biši gakca jaosu[13] munggu kelehuwas[14] biši. yuru[15] kun nai[16] ami gi[17] dahôgei[18] baha. ci ese itegebele. tengseji uje. em yen[19] cinar[20] ci harin medehugei[21] baitala. baturlaji[22] kun nai[16] ebetcin-i[23] jasahô yeoma. turgen yaran[24] cini gerte kurci iret. sudasu barina[25] geji baitala. hôru gar[26] demei[27] temteret. haši kerek nige nige nairagôlga[28] biciyet. uksen[29] belek jaosu[30] gi abat yabula.[31] ilari[32] bolbala.[33] teonai[34] kuci. ese idegebele[35] cini jaya[36] baha. tundu yur[37] hamiya[38] ugei gene. mini ebetcin[39] bi medehugei[40] gejio. juil juilin[41] em emnehuwas.[42] harin beyer dob dogoi[43] tejiyehu[44] du kurhugei[45] baha.

LIII.

Biši kun[46] teonigi[47] kelehudu.[48] camala[49] yeo[50] hama.[51] neng horihana neng aor[52] kurhuni.[53] dangci[54] doksin bolba. geicin tarasan hoina. kelehu buije. arga ugei odo dere saitnoo.[55] abagai cini ene uge tung mini sanandu orohô biši. bida nige dura[56] kun[46] baha.

---

[1] D hokiraksan. — [2] D boltolo. — [3] D jureke. — [4] D sujuk; in GOLSTUNSKIS *Wb.* ist sudsuk in der Bedeutung ‚Galle' mit einem Fragezeichen versehen. — [5] D bainai. — [6] = m. emčiner-ün. — [7] D sain ni. — [8] D hana ist vielleicht ein Druckfehler für haya. — [9] D nijit = m. nijigĕt. — [10] Vielleicht ein Druckfehler für hoošut? D hat hosit = m. h'osiyāg'āt. — [11] D boize. — [12] D teonesu. — [13] D jos = m. dsog'ōs. — [14] = m. kelekü-ētse; D hat dafür gorilhasu (von m. g'orilah'u). — [15] D yeru. — [16] D kumune. — [17] D amiyigi. — [18] D dahô ugei, wohl = m. tag'āh'u ugei. — [19] D emiyin. — [20] D cinari. — [21] D medekugei. — [22] = m. bag'āturlaji. — [23] D ebecini. — [24] = m. yag'āran. — [25] D barinai. — [26] D hôrugar = m. h'urug'ū-bēr. — [27] D timi (Druckfehler für dimi); nach timi folgt in D noch: nige jerge. — [28] D nairulga. — [29] D uksun = m. öküksen. — [30] D josoigi. — [31] D yabulai. — [32] = m. ileri. — [33] D bolbola. — [34] D teonei. — [35] D edegebele. — [36] = m. dsayag'ā. — [37] yur fehlt in D. — [38] D hama. — [39] D ebeci. — [40] D medeku ugei. — [41] D juiliyin. — [42] D emnekesu = m. emlekü-ētse. — [43] D doo ugei = m. dag'ūn ügei, dog'oi. — [44] D tejiku. — [45] D kurku ugei. — [46] D kumun. — [47] D teoniyigi. — [48] D kelekudu. — [49] D cimalai = m. čima-lug'ā. — [50] D yun. — [51] D hamai = m. h'amiya. — [52] D oor. — [53] D kurkuni. — [54] = m. danči. — [55] Der Satz: geicin tarasan hoina. kelehu buije. arga ugei odo dere saitnoo fehlt in D. — [56] D doro.

ene kerek cimadu basa tab ugei. bahan cirukdel[1] ugei geneo. teonigi[2] kelelcehene.[3] man tai orolji[4] baina. hahô[5] ugei bolot. harin biši kun du dagan[6] bariji yabohôni. yamar sanan[7] bui. bi uner uisiyahu ugei.[8] tim[9] biši. uge bui[10] bolbala.[11] ayarhan keleji uk. doksirhana[12] mun doosnoo.[13] ci uje. ende saohô[14] ulus. cuk cini keregin tula iresen-i.[15] ci dang aortai[16] bolbala.[17] ene dotoras[18] ali nigen-i[19] kuuji[20] gargaya geneo. ene jerge ulus yamar nuurar[21] saona.[22] gerte haribala. nuur tu dahôgei. ende saobala.[23] ci basa yabsiji baihôgei.[24] saohô[25] yabuhô du keceo baini.[26] eones[27] hoišan nukut yaji[28] cini gerte irehu[29] bui.

LIV.

Camaigi[30] ujehene.[31] juger ama[32] tedui. degur[33] todo sik[34] bolbaci.[35] dotor togolgar[36] ugei. tere camadu[37] haldara[38] irehu[29] ugei bolbala.[39] darui cini kesik bišio. ci tundu haldaji yeokina.[40] sain uge gi tung sonoshôgei.[41] irude[42] silmos[43] adalasan sik jorgor[44] ocit.[45] adakdan[46] iciguri ujekdebe. tere kercigei[47] amitan nigi[48] ci ken gene.[49] keceo. neretei aimsiktai kun[50] bišio.[51] kun[52] du jai ukkudak[53] ugei bile.[54] tundu hama[55] ugei kerek bolbala.[39] harin bolhô

---

[1] D hat richtig cirakdal. — [2] D teoniyigi. — [3] D kelelcekene. — [4] = m. orog'ūlji? D hat statt dessen oorlaji. — [5] D hat ci hahô (= m. h'ag'āh'u). — [6] D dahan. — [7] D sana. — [8] Die Worte: bi uner uisiyahu ugei fehlen in D. — [9] D timi. — [10] D boi. — [11] D bolhôna. — [12] D hat taciyadaji doksirhana. — [13] D doosneo = m. dag'ūsnao. — [14] D soohô. — [15] D irekseni. — [16] D oortai. — [17] D bolhôla. — [18] D dotoroso. — [19] D nigen ni. — [20] D kuji = m. kegūjü. — [21] D nuurer = m. nig'ūr-yēr. — [22] D soonai. — [23] D soobala. — [24] D baihô ugei. — [25] D soohô. — [26] D bainai. — [27] D unesu. — [28] D yagaji. — [29] D ireku. — [30] D cimaigi. — [31] D ujekene. — [32] D aman. — [33] D deguur = m. degēgür. — [34] m. toda, todo, D todoisik. — [35] D bolboco. — [36] = m. dug'ulg'ar. — [37] D cimadu. — [38] Supinum v. m. h'aldah'u. — [39] D bolhôla. — [40] D yuukinei. — [41] D sonoshô ugei. — [42] D hat richtig yerude. — [43] D silmus. — [44] = m. dsorik-yēr. — [45] = m. očiyāt, D hat odot. — [46] D hat richtig adaktan. — [47] D kercikei = m. kertsegei. — [48] D amitaniyigi. — [49] D genei. — [50] D kumun. — [51] D bisio; D hat die etwas abweichende Wendung: neretei keceo aimsiktai kumun bisio. — [52] D yeru kun. — [53] D ugudek (vgl. m. dsai ökkü). — [54] D bilei. — [55] = m h'amiya, D hamai.

baha.[1] cirukdehu[2] tatakdahô gajar bui bolbala.[3] ken ken či bolba. cule[4] ukhugui[5] bišio. gurleser[6] arga ugei yosotai jabšatai buri ejelet sai baihô[7] baha. je. ene bišio.[8] odogin kebtesen[9] bari[10] bosgagat.[11] ama sime ugei hoiši irebe. ene yun urma. horsiyatai[12] bolbala.[3] hoor[13] olhô ugei. herseo[14] tei bolbala[15] kerek aldahô ugei[16] gesen[17] bišio. cini gakcar medesen[18] cineber[19] bolbala.[20] ha kurne.[21] yeoci bolba. bi cimasa[22] tasurhai kedun nasu aha bišio.[8] uner yabuhô jui bolbala.[15] cini sanan du kedui bulaltuhô[23] ugei boloya gebeci. bi harin sanaohôla[24] šardan[25] oci[26] gene bišio.[8] duleote[27] bailgahô yosu bui bui.[28]

LV.

Cini ene yumbei[29] toitoljaji[30] tong[31] doktor[32] ugei. ci saihan nomohon[33] saobala.[34] ken cimaigi modor kisen kun[35] geneo. kerbe im cim[36] ugei bolbala.[37] ali nige cimaigi kelegei geneo. kun nai[38] dergede šok taibihô[39] singgi. onigi[40] haldat. basa teonigi[41] šuklak.[42] yeo jirgal bainai. cini beyeren[43] ajirhô[44] ugei bišio. hajaodaki[45] ulus teshugei[46] bolji. kejiye či bolba. nige keceo yeoma du barikdasan

---

[1] D hat ali harin bolhô. bahan ... — [2] D = m. čirügdekü, D cirekdeku. — [3] D boi bolhôla. — [4] = m. čilügē, D cola. — [5] D ukku ugei. — [6] = m. gürleksegēr, D kurluser. — [7] baihô im Sinne von ‚aufhören'. — [8] D bisio. — [9] D kebteksen. — [10] bari ist nicht, wie ich annahm (xxx, 14) ein Druckfehler, sondern eine Nebenform von bars, s. GOLSTUNSKI, *Wb.* I, 212. — [11] = m. bosh'ag'āt. — [12] D horsitai. — [13] D hor. — [14] = m. kerseü, kersegüü, D kersüütei. — [15] D bolbele. — [16] D aldahô ugei. — [17] D geksen. — [18] D medeksen. — [19] = m. činegēbēr. — [20] D bolbola. — [21] D kurnei. — [22] D cimasu. — [23] D bulalduhô = m. buliyālduh'u. — [24] D hat richtig sanahôla. — [25] = m. šag'ārdan, sig'ārdan; D hat statt dessen yaraji = m. yag'āraji. — [26] D ot. — [27] Jedenfalls ein Schreibfehler für dulette = m. tülette; D hat statt dessen harin. — [28] Das zweite bui beruht wohl auf einem Versehen; D hat dafür yeo. — [29] D yumbi. — [30] D toitoljeji. — [31] D tung. — [32] D toktoori = m. toktag'ūri. — [33] D nomohan. — [34] D soobala. — [35] D kumun. — [36] D hat statt dessen eimi teimi. — [37] D bolbele. — [38] D kumunei. — [39] D talbihô. — [40] = m. egūn-i, D oniyigi. — [41] D teoniyigi. — [42] Zweifellos ein Schreibfehler für šoklana; D hat fälschlich šoklani für šoklanai. — [43] = m. beye-bēr-yēn. — [44] D ajirahô. — [45] D hajiodaki = m. h'aǰig'ūdaki. — [46] D tesku ugei.

hoina. ci[1] sai[2] medehu[3] baha. ebeo. im keceo aji.[4] age.[5] abagai cini[6] uge mun baina.[7] hama[8] ugei ulus enggeji kelenoo.[9] natum[10] gekci. kereolin[11] uk. baisar yeogan[12] sain bolhô. ci[13] talar im[14] ike[15] beye turubeci.[16] nasun edui baha.[17] bida[18] ene cagas[19] unggeresen[20] ugei yeo. cohom[21] aliyalahô[22] cak baina.[23] odo[24] ene horondu[25] nige neretei keceo baksi jalaji bicik jaji[26] surgabala.[27] ulma[28] medel nemekdeji kerek uile medesen hoina.[29] eosen[30] saijirahô baha. kumujihugei yen ucir yeo jobana.[31]

LVI.

Tere ašilasan-i[32] yamar yangse[33] bui. kun nai[34] dergede[35] kelegei singgi yaji[36] asaohô[37] yaji[36] hario[38] uge medeolhu[39] gi tung medehugei[40] yeoma. naši buru[41] caši buru.[41] yaji[36] orohô yaji[36] bucahô[42] gi basa uhahôgei. seresen kun[43] bolot. ege[44] untasan[45] kun nai[34] adali. juger kun nai[34] to[46] baha. geb genen teb tenek tere cini yaji[36] turusen[47] bui. ta hanilasan-i[48] sain bišio.[49] teoni bahan jaji[50] surga. abagai ta nige gajartu hanilasan ugei.[51] basa narin me-

---

[1] ci fehlt in D. — [2] D saya. — [3] D medeku. — [4] Die Worte: ebeo. im keceo aji (= m. ağug'ū) fehlen in D. — [5] Für age hat D: deo inak. — [6] Für abagai cini hat D: cini aha yen. — [7] D bainai. — [8] = m. h'amiyā, D hat hamai. — [9] D keleneo. — [10] D nadum = m. nag'ādum. — [11] D keruuliyen = m. keregūlün. — [12] = m. yag'ūh'an? — [13] Vor ci hat D noch eldeblebeci. — [14] D eimi. — [15] D yeke. — [16] D turubecu. — [17] Statt der Worte: nasun edui baha (für bahan) hat D: sana cini nege (= m. negēge) edui. abagai bitegei bain bain teoni buruša (= m. burug'ūšiyā, burug'ūšag'ā). — [18] D hat bida mun. — [19] D cagasa = m. tsagētse. — [20] D unggurusun. — [21] D hat aus Versehen die Mandschuform cohome. — [22] D alilahô. — [23] D bainai; es folgen in D darauf noch die Worte: cinggeji im bolbele. — [24] odo fehlt in D. — [25] = m. h'og'ōrondu. — [26] = m. ǰig'āǰi. — [27] Auf surgabala folgen in D noch die Worte: yoso suratugai. edur udasan hoina — [28] ulma ist entweder ein Schreib- und Druckfehler oder aber eine Nebenform für m. ulam. — [29] D hoinu. — [30] D ôsun = m. übēsübēn. — [31] Der Schlußsatz: kumujihugei yen ucir yeo jobana fehlt in D. — [32] D ašilaksani = m. ag'āsilaksan. — [33] D yangze. — [34] D kumunei. — [35] D dergedu. — [36] D yagaji. — [37] D asahô. — [38] D horio. — [39] D medulkui. — [40] D medekugei. — [41] D buruu. — [42] D bucahôi. — [43] D kumun. — [44] = m. eke. — [45] D untaksan. — [46] = m. tog'ā. — [47] D turuksen. — [48] D hanilsani. — [49] D bisio. — [50] = m. ǰig'āǰu. — [51] D ugei tula.

dehugei[1] bišio. eones[2] iniyeltei[3] kerek basa baidak goo.[4] tontai[5] nige gajartu saogat[6] kelelcehene.[7] eoni duraoci[8] kelelcehu[9] horondu.[10] ger gente[11] teoni sanat tailji kelehu.[12] esekule[13] ama orkiyat[14] nudu imerhugei[15] hadasar cimaigi sirteji ujene.[16] basa ger gente[11] nige eki adak ugei tenek ugei[17] kelemejin. yuru iniyeser[18] gedesu ebeduulku[19] yeoma. urjidur namaigi ujehe[20] ocisan bile.[21] hoiši gerte hariya geku baitala. yuru šuluhôn-i[22] eodes[23] garhôgei.[24] nuru gi[25] ergiget[26] gederge bucaji yabuhô gi[27] ujet. age ci bošoga gi[28] medeji yabu geji uge baradui[29] horondu nigente torci beiye[30] kelbiget[31] sarbaiji unatala. bi yaran[32] guicet tušibe. arai unasan[33] ugei. urida bi basa urgulji teoni horidak bile.[34] hoina teoni halaji ulu cidahô gi medet. yuru[35] kumujihu[36] saba biši tula. ama kele gi[37] talar jobaolji[38] yeokihu[39] bui get. horihô gi[40] baila.[41]

LVII.

Abagai ci sonosbeo.[42] uge yen ujur sejur[43] tu cuk namaigi elengkei[44] geji yugelene.[45] bi bardamnahô ni biši.[46] tere gekci. bicihan keoket[47] bišio.[48] yuru[49] kedun honok amidurasan[50] šereng[51] bahana. ene teonai medehu[52] kerek biši uner. sine[53] hôbcasu gekci. mun nigen kerek jarak tu emushuni.[54] mini ene juger enggin[55]

---

[1] D medeku ugei. — [2] D eonesu. — [3] D iniltei. — [4] D yeo. — [5] = m. tegūntei, D teotai. — [6] D soogat. — [7] D kelelcekene. — [8] duraoci ist ein bloßer Schreibfehler, D hat richtig duratci. — [9] D kelelceku. — [10] = m. h'og'ōrondu. — [11] D geb gente (= m. genette). — [12] D keleku. — [13] D ese gekule. — [14] D orkit. — [15] D hat richtig irmeku ugei. — [16] D ujenei. — [17] D hat richtig uge. — [18] D ineser = m. iniyēksegēr. — [19] = m. ebedegūlkü. — [20] D ujeke. — [21] D otsan (= m. oduksan) bilei. — [22] Wohl = m. šilug'ūh'an-i. — [23] D eodenesu = m. egūden-ētse. — [24] D garhô ugei. — [25] D nurugi = m. nirug'ū. — [26] D erget. — [27] D yabuhôigi. — [28] D bošogaigi = m. bosog'a. — [29] D bara odui = m. barag'ā edüi. — [30] D beye. — [31] D kelbeiget. — [32] = m. yag'āran. — [33] D unasen. — [34] D bilei. — [35] D yeru. — [36] D kumujiku. — [37] D keleigi. — [38] D joboji = m. dsobag'āji. — [39] D yeo geo. — [40] D horihoi gi. — [41] D bailai. — [42] D sonosboo. — [43] = m. sejigūr. — [44] D elekei. — [45] D yookelenei. — [46] D bisi. — [47] D kooket. — [48] D bisio. — [49] D yeru. — [50] D amiduraksan. — [51] = m. sigēreng. — [52] D medeku. — [53] D sinin. — [54] D emuskuni; es folgt darauf in D noch bišio. — [55] = m. eng-ün, D enggiyen.

emushu[1] baha. bahan hoocirasan[2] du yeo bui. tedu[3] bahan elesen[4] du basa yeo bui. ere yen erdem ugei yen tula icibele jokistai. emeshu[1] ulu emushu[5] du yeo holbokdahô bui. odo bolbaci[6] bi kedui sain-i[7] emushu[1] ugei bolbaci.[8] sanan dotora[9] aodam.[10] yeo gehene.[11] kun[12] du goirancilan irehu[13] ugei uri[14] dutahô ugei.[15] ene tedu[16] iciguri[17] uitharlaltai[18] gehu[19] gajar ugei. kerbe tim[20] butur jaloo[21] ulus bolbala.[22] mini nidu nai[23] jabsaran či[24] tocahô[25] ugei bišio. dang cimektei saihan[26] emusget[27] keileji[28] ašilahô gi[29] medehu[30] buije.[31] ere yen erdem surhô gi[32] medenoo.[33] tim[20] butur[34] kedui mangnuk kemerliger[35] urabaci gi[36] yun[37] gaihaltai. tong[38] doora[39] doronggoi[40] nidu cecegei ugei ulus demeile teonigi[41] nuurtei[42] erkim geji malaga[43] abci ujehu[44] buije.[45] bi teonigi hôbcasu elbeku[46] talbior[47] gene.[48]

LVIII.

Cini ene yumbei.[49] biši kun[50] cing sujuger[51] cini dergede sanan goihôdu. medebele keleji uk. medehugei[52] bolbala[53] medehugei[52] geji kele. hoorci[54] yeokina.[55] haya kun nai[56] kerek sataolsan[57]

---

[1] D emusku. — [2] D hoociraksan = m. h'ag'ūčiraksan. — [3] D todui. — [4] D eleksen. — [5] D emuskui. — [6] Die Worte: odo bolbaci fehlen in D. — [7] D sain ni. — [8] D bolbacu. — [9] D sanan nu dotoro. — [10] D oodam = m. ag'ūdam. — [11] D gekene. — [12] D kumun. — [13] D ireku. — [14] = m. üri. — [15] D dutahôgei. — [16] D tedui. — [17] D iciori. — [18] D oitharlal tai, von m. uitharilah'u abgeleitet; das Wort fehlt in den Wörterbüchern. — [19] D geku. — [20] D teimi. — [21] D jaluu. — [22] D bolhôla. — [23] D nidunei. — [24] D jabsaracu. — [25] D tocohô = m. togātsah'u. — [26] D saihan nigi. — [27] D emuset. — [28] D keleji = m. kegēleji. — [29] D ašilahôigi. — [30] D medeku. — [31] D boize. — [32] D surhôigi. — [33] D medenuu. — [34] D butur ni. — [35] D kemerliker = m. kemerlik-yēr. — [36] D urabaciyigi = m. uriyābačigi. — [37] D yeo. — [38] D tung. — [39] D doro = m. doora. — [40] D doronggui, entspricht vielleicht einem mong. doorangg'ui, das sich jedoch nicht belegen läßt. — [41] D teoniyigi. — [42] = m. nig'ūrtai. — [43] D malagai. — [44] D ujeku. — [45] D boize. — [46] D ulbuku. — [47] = m. talbig'ūr; D hat tabica. — [48] D genei; es folgen dann in D noch die Worte: harin namai gi kederleku du yun ucir bui. — [49] D yunbai. — [50] D kumun. — [51] = m. südsük-yēr. — [52] D medeku ugei. — [53] D bolbele. — [54] = h'ag'ūrču. — [55] D yeogene. — [56] D kumunei. — [57] D satuulosan = m. sag'ātag'ūluksan.

hoina. harin ci cohom teonigi[1] basirlasan[2] singgi. tere uner nige mao kultugur bolbala. bi basa kelehugei.[3] tere[4] nomohon[5] kun bišio. kuurkei[6] nigente ujet ushal nomohan-i medebe.[7] biši kun[8] yabubala. bida harin ithaltai. ci basa im[9] keder yabuhôni. tung buru[10] bolba. mini sanan du[11] orohô biši. abagai ci medehugei.[12] tundu mekelekdebe. tere bujar yeoma. degur[13] tenek erguu sik baini[14] bišio. dotor aihô butur. teonai[15] doksin mao[16] yabudali ci ujesen ugei baitala. medehugei[17] baha. arga olan.[18] baci ike.[19] dangci[20] kun nai[21] maha[22] idene.[23] aliba kerek[24] urida uran[25] uger kun ni[26] tatat. kun nai[21] sanan ni ike[19] nuru[27] oldasan[28] hoina. teonese[29] holas[30] haraji baiji cini jabsar kiluiji[31] ujene.[32] kerbe bahan jabsartai yeotai[33] bolbala.[34] kul orolat[35] hoigor saolgana.[36] abagai ci sana.[37] ene kerek nada holbotai[38] kerek bišio.[39] uk ekin yabudali tundu keleji bolodak goo.[40] ene ucir namaigi burušabala[41] bi gomodohôgei[42] yeo.

LIX.

Manai tere nukur yasen[43] bui. ene kedun edur tere dongsuiget[44] jobaji[45] baihôni. yamar[46] siltagan[47] bainoo. medehugei.[48] sola

---

[1] D teoniyigi. — [2] D hat fälschlich bisirlaksan. — [3] Statt der Worte: tere uner ... kelehugei hat D: tereci baitugai. — [4] D tere nige. — [5] D nomohan. — [6] kuurkei läßt sich in dieser Form nicht belegen; da es jedoch dem chinesischen 可憐 entspricht, so ist es vermutlich = m. külgerekü. — [7] Der ganze Passus von kuurkei bis medebe fehlt in D. — [8] D kumun. — [9] D iyimi. — [10] D buruu = m. burug'ū. — [11] Nach sanan du folgt in D yeru. — [12] D hat: abagai ci ujesen teoni medeku ugei. — [13] D deguur = m. degēgūr. — [14] D bainai. — [15] D teoni. — [16] D moo. — [17] D medeku ugei. — [18] D olon. — [19] D yeke. — [20] D danci — [21] D kumunai. — [22] = m. mih'a. — [23] D idenei. — [24] D hat kerek baibala. — [25] D uriyen = m. uriyān. — [26] D kumunei. — [27] = m. nirug'ū, s. GOLSTUNSKI, *Wb.* III, 344. — [28] D oldokson. — [29] D teonesu. — [30] D holoso. — [31] D kilaiji, cf. m. kiluih'u, kilaih'u. — [32] D ujenei. — [33] D yuutai. — [34] D baibala. — [35] D oroolat = m. orog'ūlug'āt. — [36] D suulganai. — [37] D hat: sanaji uje. — [38] = m. h'olbag'ātu, h'olbog'ōtu. — [39] Für kerek bišio hat D: gajar bii bisio. — [40] D boldak yeo. — [41] D buruušabala = m. burug'ūšag'ābala, burug'ūsiyābala. — [42] D gomodohô ugei. — [43] D yagasan. — [44] = m. düngsüigēt. — [45] D joboji. — [46] Vor yamar steht in D nach kermen, welches sich aus den Wörterbüchern nicht belegen läßt; da es dem mandsch. maka entspricht, scheint es eine Fragepartikel zu sein, etwa = kerbe? — [47] D hat ucir siltagan. — [48] D medeku ugei.

kiri du casu boron[1] orohô caktu. gerte baihô buije.[2] teones[3] biši gajar gajartu gesudek[4] bile.[5] gerte juger saobala[6] tesnuu.[7] ene ucara[8] eode[9] či garsan[10] ugei gerte saosar[11] baina[12] geji. bi ucugedur[13] ociji[14] ujehene.[15] cirai jusu[16] uridu[17] adali ha baina.[18] ikele[19] baoraji.[19] orobaci[20] garbaci[21] tong[22] amur tab ugei.[23] tundu jokiji sejikleji[24] sai[25] asaoya[26] gehene.[27] basa nige uruk iret hakdaba.[28] ebeo. bi medebe.[29] ike[30] nuru[31] tere nige[32] kerektu tordat sanan[33] edereksen baha. tenggebeci.[34] hoocin[35] uliger tu. daba[36] du mergen kun[37] dalang gas[38] aihôgei[39] gesen bišio.[40] uridu yamar keceo keceo[41] keregi. cuk jiye geji sitkesen baha. odo[42] yeo yalintai[43] kerek. cim[44] sanan jobahô[45] bui.

LX.

Ci dan kerek tu dassan[46] ugei bui. tong[47] erguu baina. uge bui bolhôla. yundu sanan dotora[48] taibina.[49] nebte ociyat[50] ib ile kelebele barajanja.[51] tere či kun[37] bišio. yosotai yabuhôgei[52] yeo. ucir siltagan gargam[53] eki adak kurtele saihan tailji kelelcehene.[54] cimagi[55] yana geneo. alahôwas[56] ainoo. esehene[57] cimagi[55] idenuu.[58]

---

[1] = m. borog'ān. — [2] D boize. — [3] D teonesu. — [4] Wohl = m. geskü ‚sich amüsieren'; D hat kesudek (von m. kesekü ‚sich umhertreiben'). — [5] D bilei. — [6] D soobala. — [7] D tesneo. — [8] = m. ucira. — [9] = m. egūde. — [10] D garaksan. — [11] D sooksar. — [12] D bainai. — [13] D ucagedur. — [14] D otci. — [15] D ujekene. — [16] = m. jisu. — [17] D hat: basa uridu. — [18] D yekele. — [19] D booraji. — [20] D orobocu. — [21] D garbacu. — [22] D tung. — [23] Nach tab ugei folgen in D noch die Worte: nasi casi ugei genei. — [24] Statt tundu jokiji sejikleji hat D: tundu bi yeke sejikleji ene yahasen (= m. yag'āksan) ni. — [25] D saya. — [26] D asuya. — [27] D gekene. — [28] = m. h'ag'akdaba. — [29] D hat: bodoji medebe. — [30] D yeke. — [31] D nuruu = m. nig'ūru. — [32] nige fehlt in D. — [33] D sana. — [34] D tegebecu. — [35] D haocin. — [36] = m. dabag'ā. — [37] D kumun. — [38] D dalanggasu = m. dalang-ētse. — [39] D aihô ugei. — [40] D bisio. — [41] Statt yamar keceo keceo hat D: yamar yamar keceo. — [42] D hat ene. — [43] D hat yalatai = m. yalatu. — [44] D tiyimi. — [45] D jobohô. — [46] = m. dasuksan. — [47] D tung. — [48] D dotoro. — [49] D talbinai. — [50] D ocit. — [51] Diese Form, die dem mandsch. wajiha entspricht, vermag ich nicht zu belegen; sollte sie vielleicht aus baraǰi amuiza zu erklären sein? — [52] D yabuhô ugei. — [53] D hat gargamaijin, vgl. ORLOW, *Burj. Gramm.*, S. 172. — [54] D kelelcekene. — [55] D cimaigi. — [56] D alahasu = m. alah'uētse. — [57] D ese gekene. — [58] D idenoo.

tere či baitugai. tere kun[1] yur[2] cime ime[3] ugei baitala. ci harin ertes[4] durbeji[5] enggeji tenggeji caruji[6] yabuhôni. yur[2] ere yen erdem baraji[7] gaigôi.[8] ci sanan sulahan[9] taibi.[10] tere uner bolhôgei.[11] camatai urultuye[12] gebele.[13] tere[14] camadu[15] jai uknoo.[16] ci odo mun enggeji aibacigi.[17] aruuhan[18] sulahan tonilhô ha bui. odo boltala. tong[19] mede[20] ugei[21] ujehene.[22] keduin martat orkila. ci dan ese itegebele. semergen[23] nige cime[24] ab. tong[19] gaigôi[8] gem ugei gi bi batulaya.

LXI.

Tan nai[25] nukurlesen ni[26] ike[27] sain bišio. odo yasen bolba.[28] tong[19] cini gerte irehugei[29] yeoma. haiha.[30] ken ali teonai[31] jahadu buruu ujekdesen gajar baibala. basa nige kelehu[32] yabudal baina.[33] tong[19] ugei baitala. nam saihan yabulcadak bile.[34] gente[35] ali nigen[36] ugen du buru[37] sanat aorlaji[38] tak yabuhôgei[39] bolba. ese yabubaci[40] basa bolhô yeoma. dalda gajar demei[41] namaigi enggeji mao.[42] tenggeji keceo geji.[43] mini tanihô olan[44] nukudi[45] ucarabala.[46] yuru[47] ugen nai[48] domok bolgan[49] toklaji kelesen-i[50] yamar yosu bui. munuken[51] mini keo[52] gerlehu[53] du. bi harin nuur tu yakina geji. teoni uriji ocisen[54] bile.[55] nohai či bolba nige jarusan ugei. mini

---

[1] D kumun. — [2] D yeru. — [3] = m. čimegē imegē, D cimi imi. — [4] D ertesu. — [5] m. dürbeku fehlt in den Wörterbüchern von SCHMIDT, KOWALEWSKI und GOLSTUNSKI; nach dem Mong'ol-un üsüg-ün h'oriyāksan bičik XI, p. 89[b] ist es = dem mandsch. durbembi ‚zittern, vor Schreck zusammenfahren'. — [6] D cariji. — [7] = m. baradsuh'ui. — [8] D gaigoi. — [9] D suluhan. — [10] D tabi. — [11] D bolhô ugei. — [12] = m. oroldaya. — [13] Statt camatai urultuye gebele hat D: yagaya gebele. — [14] tere fehlt in D. — [15] D cimadu. — [16] D ukneo. — [17] D hat fälschlich aibicigi. — [18] D ariohan = m. arig'üh'an. — [19] D tung. — [20] = m. medege. — [21] D ugei gi. — [22] D ujekene. — [23] = m. semegērken. — [24] = m. čima. — [25] D tani. — [26] D nukurlekseni. — [27] D yeke. — [28] Die Worte: odo yasen (= m. yag'āksan) bolba fehlen in D. — [29] D ireku ugei. — [30] D hai; haiha scheint eine bloße Nebenform von hai zu sein. — [31] D teoni. — [32] D keleku. — [33] D bainai. — [34] D bilei. — [35] D genete. — [36] D nige. — [37] D buruu. — [38] D oorlaji. — [39] D yabuhô ugei. — [40] D yabubacu. — [41] D dimi. — [42] D moo. — [43] Es folgen in D noch die Worte: teim aimsiktai geku. — [44] D olon. — [45] D nukutdi. — [46] D ucarahôla. — [47] D yeru. — [48] D ugeni. — [49] D bolgon. — [50] D kelekseni. — [51] D hat statt dessen sahana. — [52] D kubuun. — [53] D gerlekui. — [54] D otsan. — [55] D bilei.

ucarasan ucarasan-i cum ene butur nukur bišio. namaigi basa yaji nukurle[1] gene.[2] tere kun nai[3] uge yabudal hôdal[4] homagai[5] itegeji bolhô ugei geji. bi ese kelebeo. tere caktu ci basa acirasan bileo.[6] harin ja ugei nadatai maolsan[7] bile.[8] kun nai[3] cirai gar[9] tanibaci gi. sanan[10] gi yaji[11] labta nebte medehu[12] bui. sain mao gi[13] ilgahô ugei. buguder[14] cum maši[15] inak nukur geji bolnoo.[16]

LXII.

Ken tuntei[17] ene tere gebe. teonai[18] ugen[19] du urniji[20] namaigi keleolhu[21] bišio. busudi daldalaji bolhô buije.[22] camadu[23] daruji bolnoo.[24] jil sinelesen[25] naši.[26] tere yuru[27] alban du yabusan bui yeo. enedur[28] hanasa[29] ariki[30] ugat[31] iretele. eode oroma.[32] ebeo[33] bi yundu sai[34] cimaigi ujekdene[35] gene.[36] tim[37] bolbala. bi satal[38] ugei haltaral[39] ugei bukuli sara cini tula alban[40] hasan-i.[41] harin buruu bolba.[42] ene ugen du aor mini darui holoi[43] yen der[44] buklebe. enedur yeogeji kelelcene. margata dakiji todorhailaya.[45] abagai ci[46] yundu teotei jerge demecene.[47] šoklaji jangsisan[48] ama gi[49] ci kerbe medehugei[50] yeo. sanahôla basa soktoji uusen.[51] gakca ese ujesen ese sonossan[52] boltugai. yeogeji teoni ajirhô[53] bui. abagai

---

[1] D nukurlenei. — [2] D genei; darauf folgen in D noch die Worte: ene yamar. — [3] D kumunei. — [4] D hodal. — [5] D homahai = m. h'omog'oi. — [6] D balo ist wohl nur ein Druckfehler. — [7] D moolsan = m. mag'ulaksan. — [8] D bilei. — [9] = m. čirai bēr. — [10] D sana. — [11] D yagaji. — [12] D medeku. — [13] D moogi. — [14] D bugudeger. — [15] D masi. — [16] D bolneo. — [17] D teotei. — [18] D teoni. — [19] D uge. — [20] = m. ürniǰü. — [21] D keluulku. — [22] D boize. — [23] D hat: abagai cimadu. — [24] D bolnuu. — [25] D sineleksenesu. — [26] D naru. — [27] D yeru. — [28] D ene odur. — [29] D hanasu = m. h'amig'ā-ētse. — [30] D arki. — [31] D uugat. — [32] D orom. — [33] D ebei. — [34] D hat sine. — [35] D ujekdenei. — [36] D genei. — [37] D teimi. — [38] = m. sag'ātal. — [39] = m. h'alturil. — [40] D alba. — [41] = m. h'ag'āksan. — [42] D hat: olba geneo; es folgen darauf in D die Worte: abagai ci cecen kun bisio. — [43] = m. h'og'ōlai. — [44] = m. degēre. — [45] Der ganze Passus von ene ugen du bis todorhailaya fehlt in D. — [46] abagai ci fehlt in D. — [47] D temecenei. — [48] D jangšisan. — [49] D amaigi. — [50] D medeku ugei. — [51] = m. ug'ūksan. Der ganze Satz fehlt in D. — [52] D hat: sonosuksan singgi. — [53] D ajirahô.

ci medehugei.[1] ene metu doro gi[2] daruhô doksin nas[3] aihô mao sik tu.[4] cule[5] ukhene.[6] neng dailana.[7] ci bari caši[8] bi naduna.[9] ajik ugei du uge caolistaba[10] gekule.[11] kun[12] esekule urehu[13] buije.[14] harin cirai maosiyahôni.[15] ken tundu bolna.[16] abagai[17] ci bitegei[18] taciyada.[19] bi ene aksum yeoma[20] gi. dalda gajartu abaciji.[21] nidu uhôji[22] nige jerge icigen horiklaji. cini aorigi[23] namharaolya.[24]

LXIII.

Umekei[25] dotortai yeoma. namaigi danči doromjilahô bui. bi camatai[26] uge kelelcehuni.[27] jokihôgei[28] yeo. iresener uran ugeren[29] namaigi dogilaji kelehucini.[30] beye gi[31] yeo bolgasan bui. edur[32] buri gejige gešikiji[33] yabuhô sain hanil tula. bi kelehu[34] yeoma ugei bišio. bi kerbejin uk ekin-i garhana. bi danči sibsik kercigei[35] bolji. cini notok.[36] mini hošo.[37] ken ken či mededek yeoma. ci kun[12] du ese darulaolsar[38] keduiken udaba. odo hobhai[39] basa nadala[40] noyocilaji[41] yabuhô cini yum[42] bui. bari casi uge endeorbe[43] gehene.[44] bi harin aocilaltai[45] bahana. hajagar mujagar[46] gurleji[47] arga ugei teonai[48] uge gi[49] jub bolgat. adakdan yur[50] kuliyeji[51] abhôgei[52] yen tula. kun[53] aor[54] kurultei bišio. tere tong[55] namaigi kunggen ujeji.

---

[1] D medekugei. — [2] D doroiji. — [3] D doksin nasu = m. doksin-ētse. — [4] D moosiktu. — [5] D cola = m. čilügē. — [6] D ukbele. — [7] D dailanai. — [8] D casi. — [9] D nadunai = m. nag'āduna. — [10] D coolusdebe = m. tsüülistebe, tsegülistebe. — [11] D gebele. — [12] D kumun. — [13] D uurahô = m. ug'ūrh'u. — [14] D boize. — [15] = m. mag'ūsiyāh'u; D moosihôni = m. mag'ūsih'u. — [16] D bolnai. — [17] abagai fehlt in D. — [18] D bitugei. — [19] D tesciyada. Es folgen darauf in D noch die Worte: ene bahan kerek gi nadu tuša (von m. tusiyāh'u). — [20] D yeomaigi. — [21] D abci odot. — [22] Von m. uh'uh'u, D hat uhaji. — [23] D ooriyigi. — [24] D namharoolya. — [25] D umukei. — [26] D cimatai. — [27] D kelelcekuni. — [28] D jokihô ugei. — [29] = m. üge-bēryēn. — [30] D kelekucini. — [31] D beyeigi. — [32] D odur. — [33] D geskiji. — [34] D keleku. — [35] = m. kertsegei. — [36] D nutuk. — [37] D hošio = m. h'osig'ū. — [38] D darululsar = m. darulag'ūluksag'ār. — [39] D hobahai. — [40] = m. nada-lug'ā. — [41] = m. noyačilaju. — [42] D yun. — [43] D enduurebe = m. endegürebe. — [44] D gekene. — [45] D oocilaltai = m. ag'ūčilaltai. — [46] D hajigar mujigar. — [47] D kurleji. — [48] D teoni. — [49] D ugeigi. — [50] D yeru. — [51] D kuleji. — [52] D abhô ugei. — [53] D hat: tere kumun. — [54] D uur. — [55] D tung.

uner yamar kececo kun[1] du tušikleji[2] im[3] ašilana.[4] ken. ken-i alaji cidahôgei bolbacigi. ken. ken nas[5] aihôgei[6] baha.[7] uneren sain moogan[8] medelceye gebele.[9] harin mini jol baha. kerbe bahan tatabaljabala. ere kun[1] biši bišio.

LXIV.

Tere[10] mao[11] yorotu gi.[12] ci yaji ujebe. kun nai[13] beyetei bolbaci.[14] malin[15] sanantai[16] baha. bahan jailaji yabubala[17] sain. bara[18] ugei du barkilahô[19] nige mao[20] kultugur bišio. sanan hara. hobci[21] uner sonosbala[22] socihô.[23] medebele meljehu[24] sik. bicihahan kerek bui bolbegem.[25] teonai[26] cike[27] du cingnakdasan[28] hoina. tong[29] tamtuk ugei coodamnaji kelelcene.[30] endeki keregi[31] tenden[32] jarlahô. tendeki mede[33] gi ende medeolet.[34] hoyor tasin[35] cuk daisuntai boloma.[36] horondu. tere sain kun[1] kiji yabuna. mini uge gi itegeji bolhôgei[37] gele.[38] ci uje. tuntai[39] hanilaji yabuhô kun[1] nige či ugei či baitugai. teonai[26] arun-i[40] jaji[41] toklaji.[42] harahôgei[43] bolbala.[44] mun teonai[26] jabšan bahana. eši barama.[45] aji abu im[46] mao yorotu gi[12] turuji. kun[1] du harakdahôni ene yumbei.[47]

LXV.

Sayahan[48] bi yamulaji hoiši irehu du.[49] niliyet[50] aklaga gas[51] geneteken nigen[52] bak kun[1] morilasar našan irebe. oira kurci iretele

---

[1] D kumun. — [2] Auf tusikleji folgt in D noch: enedur tedui. — [3] D iyimi. — [4] D asilanai = m. ag'ăsilana. — [5] D kenesu. — [6] D aihô ugei. — [7] D bahana. — [8] = m. mag'ū-bēn. — [9] Auf gebele folgt in D noch: mini sanan du lab amurahô bahana. — [10] D tere kumun. — [11] D moo. — [12] D yorotuigi, von m. irua (= kalm. yoro) ‚Vorbedeutung, Omen' abgeleitet. — [13] D kumun nai. — [14] D bolboci. — [15] D maliyen = m. mal-un. — [16] D sanatai. — [17] D yabubele. — [18] = m. barag'ā. — [19] D barkirahô. — [20] D muu. — [21] D hat: hobci kececo. — [22] D sonoshôla. — [23] D cocihô. — [24] D meljeku. — [25] D bolbogem. — [26] D teoni. — [27] D cikin. — [28] D hat: sonostosun. — [29] D tung. — [30] D kelelcenei. — [31] D kerek gi. — [32] D tende. — [33] = m. medegē. — [34] D meduulet. — [35] D tašan = m. tasiyā. — [36] D bolom. — [37] D bolhô ugei. — [38] D gebele. — [39] D teotei. — [40] D hat fälschlich arioni. — [41] = m. jig'ăji. — [42] D hat fälschlich togalji. — [43] D harahô ugei. — [44] D bolbele. — [45] Statt eši barama hat D: yun homodaltai (= m. g'omodaltai). — [46] D iyimi. — [47] D yumbui. — [48] D sinegen. — [49] D irekudu. — [50] D nelen. — [51] D aklaga su = m. aglag'a-ētse. — [52] D nige.

sinjilen nigente tanihôla. bidanai hoocin ail tere bahana. emussen[1] unusen-i[2] yeodai saihan. targôn[3] mori kunggen usutei. cirai cab cain ikede[4] duligun[5] bolji. namaigi ujet asaohô či ugei.[6] nuur caši handuji gejigen gedergen orkiji unggerebe.[7] tere kiri du teoni joksogaji[8] jokiji icigeye gesen[9] bile.[10] hoina sanaji baija.[11] yeokina.[12] tere namaigi ajirasan du bi darui nuurtai[13] geneo. tere busu gi[14] horhô[15] buije.[16] abagai ci medehu[17] ugei yeo. gôrban jilin[18] urida bidanai ende saohôdu[19] basa ken bile.[20] ugei yadao bišio. uklen[21] idesen hoina. udeši gi[22] cirmana.[23] edur[24] buri keruhu[25] cithur sik.[26] ulushui gi[27] kuliceji[28] ha ha[29] cirmaisar. nige subci[30] ebesu teoji[31] olbala. cuk bahatai baha. nige edur ibici[32] hoyor gôrban uda man nai gerte ireji. eoni goihô ugei bolbaci. teoni bederene.[33] miniki gi tere yeo idesen ugei. sabha cuk eleser baraba. odo kun[34] du goihô ugei bolba geji. gente hôbilat hoocin cigi[35] martaji. beye beyegi kugerdehuni[36] biši. teonai[37] mao yorotu.[38] ken je nidun du orodok bui.

LXVI.

Delekei dakin oi[39] maotai[40] ulus. camas[41] garhôni ugei. urjidur bi yaji kelesen bile.[42] ene keregi ken ken či bolba. bitegei medeol[43] geji. ci adakdan[44] jadaraolba.[45] bida semergen[46] jublesen uge gi[47]

---

[1] D omusosen. — [2] D unaksani. — [3] D tarhôn. — [4] D yekede. — [5] D tulgun. — [6] Die Worte: asaohô či ugei fehlen in D. — [7] D unggurebe. — [8] D joksoji. — [9] D geksen. — [10] D geksen bilei. — [11] D hat das gleichbedeutende baigi. — [12] D yookina. — [13] D nuurtei. — [14] D busuigi. — [15] = m. h'ag'ūrh'u, D haorahô. — [16] D boize. — [17] D medeku. — [18] D jiliyen. — [19] D soohô du. — [20] D bilei. — [21] D hat statt dessen: urun. — [22] D hat statt dessen: asgun (= m. asag'un) kiyigi; m. kiyigi čirmaih'u ‚sich vergeblich bemühen'. — [23] D cirmanai. — [24] D odur. — [25] D keruku. — [26] D citkursik. — [27] D uluskuigi. — [28] D hat dafür kuleji = m. küliyējü. — [29] D hen hen. — [30] = m. sübekči (mandsch. dangšan); D hat dafür soobi. — [31] = m. tegūjü. — [32] ibici entspricht dem chines. 至不及 ‚wenigstens'; das Wort ist in den Wörterbüchern nicht verzeichnet. — [33] = m. bederine. Der ganze Satz von nige edur bis bederene fehlt in D. — [34] D kumun. — [35] D hat richtig: cagi. — [36] D kugerdekuni. — [37] D teoni. — [38] D yorotu gi, vgl. LXIV, 3. — [39] = m. oyon. — [40] D mootai. — [41] D cimasu. — [42] D bilei. — [43] D meduul. — [44] D adaktan. — [45] D jadaroolba. — [46] = m. semegērken. — [47] D ugeigi.

odo coodamnasar[1] gajar gajartu buri medebe.[2] tere ulu sonoshô bui. ede kerbejin iceksen[3] kun.[4] kun[5] alasan singgi. mantai kerelduget[6] dailaldusan hoina. aihô butur. jub jugergen[7] sain keregi. odo ene butur bolgasan-i.[8] cuk cini beye baha. abagai ci namaigi burušabala.[9] bi uner kilis. odo keregin ayan nigente im[10] bolba. bi kiceji arun[11] ceber gebeci. ci itegenoo.[12] ene sanan tenggeri ailatci mededek. bi bolbao. biši bolbao. udasan[13] hoina medehu.[14] mini sanan bolbala.[15] ci bitegei gomoda. bari caši medehu[14] ugei cileji. teonai yaji ašilahô gi[16] uje dagabala[17] dagaya.[18] tung dagahô[19] ugei bolbegem.[20] ayan ni[21] ujeji tosci beletkebele. basaci udahô ugei bišio.

LXVII.

Ci gekci. nige setkil cagan sain kun.[4] dotora cini bicihan či hara ugei. gakca. ama dan či šudurhô.[22] kun[23] nai jub buruu gi medet. bicihan jai ukhu ugei.[24] darui ile kelene.[25] nukut tu endeo[26] gi jasahô yosu baibaci.[27] mun nukurlesen-i sain mao gi[28] ujeji horihô buije.[29] eimu[30] ugei. gakca nukur geji yuru[31] oira hola[32] gi ilgahô ugei bolbala.[33] tere yaji bolhô bui. mune ene nige juilin[34] uge. cini sain sana[35] gene bišio. teonai[36] sanan du ike[37] dura ugei baha. nudu bultaiji[38] ebeo kice. ene namaigi unagahô[39] gi boljo[40] ugei geji sejikleser baina.[41] abagai yen uge yuru[31] namaigi jasahô sain em. bi cing sanagar dagana. ene uner mini nige gem gajar. bi medehugei[42] yahôbei.[43] gakca ene metu kerektu tusiyaldusan[44] hoina.

---

[1] D hat coodamnagar. — [2] D medebe bišio. — [3] D icesen. — [4] D kumun. — [5] D kumu. — [6] D kereldet. — [7] = m. dsügerken. — [8] D bolgoksani. — [9] D buruušahôla. — [10] D iyimi. — [11] = m. arig'ün. — [12] D itegeneo. — [13] D udasun. — [14] D medeku. — [15] D bolhôla. — [16] D ašilahôigi. — [17] D dahabala. — [18] D dahaya. — [19] D dahahô. — [20] D bolbogem. — [21] D hat: basa ayani. — [22] = m. sidurg'u. — [23] D kumunei. — [24] D ukkugei. — [25] D kelenei. — [26] D endeo ‚Fehler' würde einem mong. endegū entsprechen, das sich jedoch in den Wörterbüchern nicht verzeichnet findet. — [27] D baibacu. — [28] D moogi. — [29] D boize. — [30] D iyimi. — [31] D yeru. — [32] D holo. — [33] D bolhôla. — [34] D juiliyen. — [35] D sanan. — [36] D teoni. — [37] D yeke. — [38] D bulteji. — [39] D unagahôi. — [40] = m. boldsog'ā. — [41] D bainai. — [42] D medeku ugei. — [43] D hat yeo. — [44] D tušaldusen.

tesku ugei ama jagatanana.[1] kelelceji bololtai biši bolot kelebele. uge gi[2] aldaba geji keledek. eones[3] hoiši bi okto halaya. basa enggebele. yeo kelehu[4] gajar bui. abagai darui nuur der[5] nilmu. bi durataiya amtatai kuliyeji[6] abuna.[7]

LXVIII.

Sain kun[8] camasa[9] dabhôni[10] ugei. harin joksa[11] ugei cini tere nukuri maktasar kelesen-i dangci nomohan[12] bolba. tere kultugur yeo magat bui. bain bain kelene.[13] tere kun nes[14] goihô kerek bui bolbegem.[15] bida yeoger[16] kelehene.[17] tere yosor bolna.[18] teonai[19] kerek barama. buruu handat ken ken či tanihôgei.[20] nidunon jil cihôldat. ken teonese[21] yeoma abhô bile.[22] tere eorin[23] kelehuni[24] tundu sain bicik baina.[25] abagai ujeye gebele. bi kurgeye geji amaldasan bolot. hoina kerek daosat.[26] durashô[27] či[28] ugei yen tula. bi darui[29] abagai ci nada amalasan bicigi odo yaba geji nuur der asaosan[30] du. teonai[19] nuur gente[31] ulaihô. gente[31] caihô.[32] bain bain siltak kina.[33] tung hario uge ugei. nige iji bicik yamar gaihaltai bui. ukbeci[34] tere. ese ukbeci[34] tere bolbacigi. jub[35] juger kun-i[36] hoorahô ni.[37] ike[38] jikšioritai[39] yeoma.

---

[1] D jagatunana. — [2] D ugeigi. — [3] D eonesu. — [4] D keleku. — [5] D dere. — [6] D kuleji. — [7] D abunai. — [8] D kumun. — [9] D cimasu. — [10] D dabahôni. — [11] = m. dsoksog'ā. — [12] D nomohon. — [13] D hat: toji (= m. tog'āji) kelenei. — [14] D kumun nesu. — [15] D bolbogem. — [16] D yeogar. — [17] D kelekenei. — [18] D bolnai; es folgen in D dann noch die Worte: dagaji yabunai. — [19] D teonei. — [20] D tanihô ugei. — [21] D teonesu. — [22] D bilei. — [23] D urun = m. überen. — [24] D kelekuni. — [25] D bainai. — [26] D doosat = m. dag'ūsug'āt. — [27] D durathô. — [28] D cu. — [29] Statt bi darui hat D: sayaha bi nuur torgoji. — [30] D asuksan. — [31] D genete. — [32] Nach caihô hat D noch die Worte: gakca hama (= m. h'amig'ā) ugei uger. — [33] D kinei. — [34] D ukbecu. — [35] D hat gakca vor jub. — [36] D kumunei. — [37] D hoorhôni = m. h'ag'ūrh'u. — [38] D yeke. — [39] D jikšuurtai = m. jiksigūritei.

(Schluß folgt.)

Die Bühler-Mss. des Pañcatantra.

Von

Johannes Hertel.

Nachdem über die anderen Pañcatantra-Hss. des India Office *ZDMG* LVI, 296 ff. (nebst Nachtrag 326); B. K. S. G. W., phil.-hist. Kl. 1902, 117; *ZDMG* LVII, 639 ff.; LVIII, 3 ff. berichtet worden ist, erübrigt es noch, über die von BÜHLER *ZDMG* XLII, 541 verzeichneten Mss. 85, 86, 87, 88, 89 einige Worte zu sagen.

Ms. 85

ist eine Überarbeitung der Fassung Pūrṇabhadras und zwar enthält die Hs. denjenigen Text, den GALANOS übersetzt und Meghavijaya benutzt hat. Der *terminus ad quem* dieser Fassung ist also *saṃvat* 1716. Vgl. *ZDMG* LVII, 641 f.

Das Ms. ist, wie BÜHLER angibt, eine *new copy*. Entgangen ist ihm, daß es am Ende des ersten Buches auf fol. 62*a* das Datum des Schreibers der ersten beiden Bücher enthält. Der Kolophon lautet: *samāptaṃ cedaṃ samagraṃ nītiśāstrasarvasvabhūtaṃ mitrabhedo nāma prathamaṃ taṃtraṃ || yasyāyam ādyaślokaḥ || varddhamāno mahān snehaḥ || siṃhagovṛṣayor vane || jaṃbukenātilubdhena piśunena nipātitaḥ || 1 || tat sarvajanena ātmīyakulakramāgataṃ na tyavyaṃ* (lies *tyaktavyaṃ*) *|| yato jaṃbukenāpi nijādhikāre saṃsthitaḥ || saṃjīvakaḥ svāminaḥ puro mithyāvādaṃ vidhāya || ubhayor virodhaṃ kṛtvā sa vyāpāditaḥ || tatodhikāriṇā sadaivābhiyogavatā bhāvyaṃ || uktaṃ ca yataḥ || yadi nāma sadaivagatyā* (l. *daivagatyā*) *jagad asarojaṃ kadāpid* (l. *kadācid*) *api jātaṃ || avikaranikaraṃ* (l. *avakara*•) *vikaratu*

bhaktiṃ (l. *vikiratu tat kiṃ*) *kṛkavākur iva daṃsa* (l. *haṃsaḥ*)[1] ‖ 1 ‖ *tatas tathā* ‖ *udyamo maṃtrapūrvaṃ hi vidheyo yathākramāgatapramāṇāṃ atitarāṃ vṛddhiṃ gachati* ‖ *iti Viṣṇuśarmaviracitapaṃcopākhyānasya prathamākhyānakaṃ taṃtraṃ prathamaṃ samāptaṃ* ‖ *śake 1788 kṣayanāmasaṃvatsare* (!) *śrāvaṇaśuklatṛtīyāṃ* (!) *induvāsare tad dine samāptaṃ* ‖ *paṃcopānakakhyānaṃ taṃtra* (!) *likhyate* ‖ ‖ Die Unterschriften der anderen Bücher lauten: II: *śrīr astu*; III: *śrīkṛṣṇāya namaḥ* ‖ *śrīrāma* (!); IV: *iti paṃcopākhyānasya caturthaṃ taṃtraṃ samāptaṃ*; V: *evaṃ paṃcataṃtrakaṃ nāma nītiśāstraṃ samāptaṃ* ‖ *śrīkṛṣṇārpaṇam astu* ‖

Das Papier ist in dieser ganzen (hinduistischen) Hs. das gleiche. Der zweite, von einem anderen Schreiber kopierte Teil (B. III—V) trägt nur auf dem Revers des ersten Blattes die Pagination 1. Auf den übrigen Blättern fehlt jede Pagination. Beide Teile der Hs. sind also gleichzeitig geschrieben, und der zweite Schreiber unterließ naturgemäß die Paginierung, die dann nicht nachgeholt worden ist.

Der Text ist im großen und ganzen der Pūrṇabhadras, natürlich mit gelegentlichen Änderungen. So fehlt z. B. im Anfang des ersten Buches die Stelle über das *rājatvam* Piṅgalakas. Die Anordnung und Anzahl der Erzählungen stimmt im ganzen zu Pūrṇabhadra. Die Abweichungen sind die folgenden.

Als I, 2 hat unsere Fassung die aus Galanos' Übersetzung und dem Auszug Meghavijayas bekannte Erzählung von dem König, der seinen Leib verliert.[2] Die von mir nach Galanos vermutete Lesart कुब्जके statt कुब्जको in der Überschriftsstrophe findet sich tatsächlich in unserem Texte. Ich gebe denselben, der leider nicht ganz intakt ist, mit Nebenstellung der Galanos'schen Übersetzung.[3] Abweichungen des griechischen vom Sanskrittext sind durch den Druck hervorgehoben. Im Sanskrittext habe ich selbstverständliche Schreibfehler einschl. verletzten Sandhis stillschweigend verbessert.

---

[1] Die Besserungen in dieser Strophe nach den Ind. Spr.

[2] *ZDMG* LVII, S. 649 f. [3] Χιτοπαδασσα ἢ Παντσα Ταντρα S. 27.

uktaṃ ca yataḥ:

ṣaṭkarṇo bhidyate mantraś catuḥkarṇaḥ sthirībhavet;

tasmāt sarvaprayatnena ṣaṭkarṇaṃ[1] *rakṣayen nṛpaḥ.*

tathā:

‚ṣaṭkarṇo bhidyate mantraḥ.‘ — ‚kubjake naiva bhidyate‘.

kubjako jāyate rājā, rājā bhavati bhikṣukaḥ. 1.

Piṅgalaka āha: ‚katham etat?‘

Damanakaḥ kathayati:

‚asty uttarāpathēyā Līlāvatī nāma nagarī. tatra sarvakalākuśalo Mukundo nāma rājā babhūva. tena kadācid raṅgavāṭīṃ vidhāya nagaramadhya āgacchatā lokenārdyamānaḥ[2] *kubjako dṛṣṭa . . . . . iti.*[3] *atha gūḍhaṃ mantraṃ kurvatāmātyena taṃ pārśve sthitaṃ vijñāya rājā vijñaptaḥ: ‚vedaśāstra uktam asti: „ṣaṭkarṇo bhidyate mantra“‘ iti. amātyavacanaṃ śrutvā rājñāpy uktam: ‚kubjake naiva bhidyate.‘ athaikasminn ahani Siddhānando nāma kaścid yogī paribhraman sarvāvasararasamaye sāmātyasya rājñaḥ sakāśam upaviṣṭaḥ. rājāpi taṃ kalākuśalaṃ viditvaikāntam ānīya vidyāgoṣṭhī kṛtā. tenāpi [tenāpi] rājñe parakāyapraveśamantro*[4] *niveditaḥ. so ’pi yogī tatkṣaṇam adarśanaṃ gataḥ.*

atha rājño mantraṃ paṭhamānasya kubjakenāpi śikṣitaḥ.

ekasminn ahani rājā tena kubjakena saha mṛgayāṃ gataḥ. tatra mahāraṇyamadhye tṛṣākrāntaṃ mṛtaṃ brāhmaṇaṃ dṛṣṭvā rājā mantrapratyayāvalokanārthaṃ ku-

---

[1] Hs. *ṣaṭkarṇe.* [2] *lokenārdhamānaḥ.* [3] *daṣṭa iti.* Im Ms. befindet sich keine Andeutung der Lücken. [4] Hs. *parakāyā●.*

λέγεται γάρ·

«Ὁ ἐν ἓξ ὠσὶ μυστικὸς λόγος, γίνεται διάδηλος· ὁ δ' ἐν τέσσαρσιν ὠσὶ, διαμένει ἀπόῤῥητος·

φυλαττέσθω τοίνυν ὁ Βασιλεὺς παντὶ τρόπῳ τὰ ἓξ ὦτα.

Ὁ ἐν ἓξ ὠσὶ μυστικὸς λόγος, γίνεται πασίδηλος. Κυφοῦ παρόντος, οὐ γίνεται πασίδηλος·

ὁ μὲν κυφὸς γίνεται Βασιλεὺς, ὁ δὲ Βασιλεὺς, ἐπαίτης καὶ ἀλήτης.

ΠΙΓΓΑΛΑΚΑΣ. Τί δηλοῖ τοῦτο;

ΔΑΜΑΝΑΚΑΣ.

Πόλις ἐστι κατὰ τὸ ἀρκτῶον μέρος, καλουμένη Ληλαβατή· ἐν ᾗ
Βασιλεύς τις ἦν, Μουκούνδας τοὔνομα. Ἀναστρέφων δὲ ποτ'
ἐκ κήπου θεωρίας, εἶδεν ἐν μέσῳ τῆς πόλεως κυφόν τινα βωμολόχον,
περικυκλούμενον πλήθει ἀνθρώπων, καὶ ἐμπαιζόμενον· ὃν παραλαβὼν,
εἶχε μεθ' ἑαυτοῦ, ὥστε γέλωτα ποιεῖν, καὶ οὐδέποτε ἀφίστατο ἀπ'
αὐτοῦ. Ἰδὼν δ' αὐτὸν τὸν κυφὸν ὁ Ὕπαρχος παρακαθήμενον τῷ Βασιλεῖ, ὅτε λόγον μυστι-
κὸν ἔμελλεν ἐξερεύξεσθαι, ἔφη· Εἰρημένον ἐστὶν, ὦ Βασιλεῦ, τοῖς σοφοῖς τοῦτο·
«Ὁ ἐν ἓξ ὠσὶ μυστικὸς λόγος, γίνεται πασίδηλος.»
Ὁ δὲ βασιλεὺς ἀπεκρίνατο· «Κυφοῦ παρόντος, οὐ γίνεται πασίδηλος.» Ἐν δὲ μιᾷ τῶν
ἡμερῶν, γυμνοσοφιστής τις, εἰσδὺς εἰς τὸ Βασιλικὸν[1] βῆμα,
ἐκάθισε παρὰ τῷ Βασιλεῖ. Γνοὺς δ' αὐτὸν ὁ βασιλεὺς
πολύϊδριν ὄντα, παραλαβὼν κατ' ἰδίαν, ἐπυνθάνετο περὶ μαθήσεως.
Ὁ δὲ ἐμύησε τὸν Βασιλέα τὴν εἴσδυσιν εἰς νεκρὸν σῶμα, καὶ ἐν
ταὐτῷ ἄφαντος ἐγένετο.

Μελετῶντος δὲ τοῦ Βασιλέως τὴν ἐπῳδὴν τῆς νεκυομαντίας, ἔμαθεν αὐτὴν καὶ ὁ κυφός.

Καί ποτε ὁ Βασιλεὺς ἐξελθὼν εἰς θήραν ἅμα τῷ κυφῷ,
εἶδε κατά τινα μέγαν δρυμὸν Βραχμᾶνα, κείμενον ἄπνουν ἐκ δίψης.
Βουλόμενος δ' ἀποπειραθῆναι, εἰ ἀληθής ἐστιν ἡ ἐπῳδὴ τῆς νεκυομαντίας,

---

[1] Druckfehler: Βασιλιλὸν.

bjakaḥ pṛṣṭaḥ: ‚re kubjaka, yo mantro mayābhyastaḥ, sa tava smarati vā na smarati?‘ tenāpi hṛdayaduṣṭatayā rājā proktaḥ: ‚deva, ahaṃ na kiṃcij jānāmi.‘ evam abhihitena rājñā svīyam aśvaṃ tasya kubjakasya haste samarpya samādhiṃ kṛtvā mantraṃ hṛdaye nidhāya svakāyaṃ parityajya svīya ātmā brāhmaṇadehe niveśitaḥ. kubjakenāpi tadvan mantraṃ saṃsmṛtya svīya ātmā rājadehe praveśitaḥ. atha vegena hayam āruhya rājānam idam uvāca: ‚sāṃpratam aham ekacchatreṇa rājyaṃ kariṣyāmi; tvaṃ yathābhilaṣitaṃ gaccha!‘ ity uktvā purasaṃmukham agacchat.[1]

pure gatvā sarvarājyabhāradhuraṃ nirviśann āste. tato brāhmaṇadehadhārī rājā vṛddhāmātyavacanaṃ smarann

ātmānaṃ dūṣayaṃś cintitavān: ‚dhik! mūḍhena mayā kiṃ kṛtam? athāhaṃ tatra gatvā rājñīṃ vṛddhāmātyaṃ ca[2] *gūḍhamantreṇātmakṛtaṃ nivedayāmi. athavāyuktam etat. atha tair na mānito ‚yaṃ kaḥ? kena dehena . . .?‘*[3] *iti viruddhaṃ vicārya deśāntaraṃ gataḥ.*

rājño[4] *dehadhārī kubjako rājñyā sahāsaṃbaddhāni vākyāni jalpati. rājñī tāny asaṃbaddhāni vākyāni śrutvā katipayair ahobhir vṛddhāmātyam ākārya niveditavatī: ‚tāta, avaśyam eṣa*[5] *rājā na hi. aprastutāni vākyāni jalpati. sāṃpratam tātaḥ pramāṇam.‘ etac chrutvāmātyenāpīty uktam, yena prakaṭībhavati rājā.*

atha taṃ kubjakarājānaṃ vijñāpyānnadānakriyāṃ kartum ārabdho 'mātyo 'pi deśāntaracāriṇaḥ pādau prakṣālya ślokārdhaṃ[6] *paṭhati:*

‚saṭkarṇo bhidyate mantraḥ‘ — ‚kubjake[7] *naiva bhidyate.‘*

[bhrānta etasmin nagara āmātyo deśāntaracāriṇaḥ pādau prakṣālya ślokasya pādadvayaṃ paṭhati:

---

[1] *puraḥ sanmukhaṃ gachat.* [2] *ca* fehlt. [3] Die Lücke ist nicht bezeichnet. Etwa: *virahita iti?* [4] *rājñā.* [5] *eva.* [6] *ślokārthaṃ.* [7] Hier: *kubjako.*

ἠρώτησεν· «Ἔχεις, ὦ κυφὲ, διὰ μνήμης τὴν ἐπῳδὴν τῆς νεκυομαντίας;»
Ὁ δὲ, κακὰ φρονῶν,
ἀπεκρίνατο, προσποιούμενος· «Οὐδέν τι οἶδα, ὦ Βασιλεῦ.»
Ἐγχειρίσας δ' ὁ Βασιλεὺς τῷ κυφῷ τὸν ἑαυτοῦ ἵππον, ἀναβιβάσας
τὸν νοῦν αὐτοῦ εἰς θεωρίαν, καὶ μελετήσας μυστικῶς τὴν ἐπῳδὴν,
ἀφεὶς τὸ ἑαυτοῦ σῶμα, εἰσέδυ τῷ πνεύματι εἰς τὸ νεκρὸν τοῦ Βραχμᾶνος.
Ἐν ταὐτῷ δὲ καὶ ὁ κυφὸς, ἀναπολήσας τὴν ἐπῳδὴν, εἰσέδυ
τῷ πνεύματι εἰς τὸ βασιλικὸν σῶμα, τὸ ἄπνουν κείμενον, καὶ ἀναβὰς τὸν
εἶπε τῷ Βασιλεῖ· «Ἐγὼ μὲν βασιλείας ἤδη τεύξομαι· [ἵππον εὐθέως,
σὺ δὲ πορεύου, ὅπῃ γῆς βούλει.» Οὕτως εἰπὼν,
ἤλαυνεν εὐθὺ τῆς πόλεως,
καὶ ἐλθὼν εἰς τὰ βασίλεια,[1] ἀνεδέξατο τὰς βασιλικὰς ἡνίας.
Ὁ δὲ Βασιλεὺς, ὁ ὢν ἐν τῷ σώματι τοῦ Βραχμᾶνος, ἐνθυούμενος τὸν λόγον
τοῦ γέροντος Ὑπάρχου,
κατηγόρει ἑαυτοῦ, ταῦτα διανοούμενος· «Φεῦ! τί πεποίηκα ὁ ἀνόητος;
μῶν βαδίσω εἰς τὴν πόλιν, καὶ ἀφηγήσωμαι τῇ Βασιλίσσῃ καὶ τῷ γέροντι Ὑπάρχῳ
τὰ ἐμοὶ συμβάντα; ἢ ἀνοίκειον τοῦτο;
οὐ γὰρ πιστευθήσομαι· ἐροῦσι γὰρ· «Τίς οὗτος; ἢ τίς ἡ μορφὴ αὕτη;»[2] Τοιαῦτα
ἐναντία ἀλλήλοις ἀνακυκλῶν, ἑτέραν ὁδὸν ἐτράπετο.

Τοῦ δὲ κυφοῦ, ὃς ἔφερε τὸ σῶμα τοῦ Βασιλέως, λέγοντος λόγους
ἀσυμφώνους, ἡ Βασίλισσα,
καλέσασα μετά τινας ἡμέρας τὸν γέροντα Ὕπαρχον, ἔφη·
«Ἐξ ἅπαντος, ὦ πάτερ, οὐκ ἔστιν οὗτος ὁ Βασιλεύς· ἀσύμφωνα γὰρ
λέγει καὶ ἀνάρμοστα οἷς ἐρωτᾶται.» Ὁ δὲ συναινέσας,
εἶπεν, ὡς τρόπον ποιήσεται, καθ' ὃν φανερὸς γενήσεται ὁ Βασιλεύς.

Λαβὼν δ' ἄδειαν παρὰ τοῦ ψευδοβασιλέως, τοῦ πρώην κυφοῦ,
ἤρξατο διαδόναι σιτία τοῖς ἐνδεέσι ξένοις· νίπτων δὲ τοὺς πόδας
αὐτῶν, ἔλεγεν ἑκάστῳ τοῦτο τὸ ἡμίστιχον· [γίνεται πασίδηλος.
«Ὁ ἐν ἓξ ὡσὶ μυστικὸς λόγος γίνεται πασίδηλος. Κυφοῦ παρόντος, οὐ

---

[1] Galanos fand also wohl in seinem Original: *antaḥpure*.

[2] Galanos scheint in seiner Vorlage dieselbe Lücke gefunden zu haben, die unsere Hs. hat.

‚ṣaṭkarṇo bhidyate mantraḥ.‘ — ‚kubjake naiva bhidyate.‘]
‚tasya dvau pādau pratiyojyete parau.‘

etad eva vākyaṃ śrutvā tatra brāhmaṇa-
dehadhārī rājā sakalavṛttāntaṃ pṛṣṭaḥ. tata
autsukyena svanagaraṃ prati prasthita iti cin-
tayan: ‚nūnaṃ mama patnyā matsvarūpaṃ pari-
jñātum upāya eṣa racitaḥ.‘ iti vicintya kiyad-
divasais tasmin nagare tatrānnaśālāyāṃ sāyaṃ
prāptaḥ. brāhmaṇasaṃjñayāmātyam abhihitavān:
‚deva, dūradeśād āgato ’haṃ bubhukṣitaḥ. akāle
saṃprāpto niścayena prayāto „bhojanam adhunaiva
kāryam“ iti.‘ amātyena gṛhaṃ gantukāmenāpi kṣu-
dhārttaṃ brāhmaṇam avalokya pādau prakṣālya
tāvad eva ślokārdhaṃ paṭhitam. tac chrutvā brā-
hmaṇarūpadhāriṇā rājñābhihitaḥ: ‚tāta!

kubjako jāyate rājā, rājā bhavati bhikṣukaḥ.‘
atha parasparagūḍhamantreṇa vārttāṃ vidhāya
hṛṣṭamanasāmātyena svakīyāvāse samānīya pṛ-
ṣṭaḥ . tadbhaktyā samīkṛtaḥ.[1] evam uktam:
‚deva, paśya me buddhiprabhāvam. bhavantaṃ
svadehena yuktaṃ vidhāya rājye punar abhiṣekṣyā-
mi.‘

athaitasminn ahany amātyo rājñyāvāsagato[2]
yāvat paśyati tāvad rājñī śokārttā mṛtaśukam
utsaṅge nidhāyopatiṣṭhati. [na dṛṣṭvā] mṛtaṃ śu-
kaṃ dṛṣṭvāmātyena rājñyā saha mantritam: ‚devi,
śobhanam āpatitam! anena śukena mṛtvā[3] ātmīyasarva-
kṛtyāni siddhiṃ yāsyanti. bhavatyā-
nayaivākṛtyā[4] kubjakarājānaṃ vijñāpya „viśeṣa-
kāryam“ iti vācyaṃ: „deva, ko ’pi nagaramadhye
ceṭakasiddho ’pi tiṣṭhati, ya enaṃ śukaṃ mayā sa-

[1] Die Stelle ist korrupt. [2] *rājyā°*. [3] *kṛtvā*. [4] *avatyānayaivā°*. Es ist vielleicht zu lesen: *bhavatyādhunaivākṛtya*, wobei *ākṛtya* die Bedeutung des Kausativs haben müßte.

Καὶ ἐζήτει παρ' ἑνὸς ἑκάστου θάτερον ἡμίστιχον.

Διασπαρθείσης τοίνυν τοιαύτης φήμης, ἀκούσας ὁ Βασιλεὺς, ὁ φέρων τὸ σῶμα τοῦ Βραχμᾶνος, καὶ ἀκριβολογησάμενος πάντα, ἀναχωρήσας ἐκεῖθεν, ὅπου ἦν, ὥδευεν ἐπὶ τὴν οἰκείαν πόλιν ἐν ἀδημονίᾳ, τοιαῦτα διανοούμενος· «Ἀναμφισβόλως τοῦτο γέγονεν ὑπὸ τῆς ἐμῆς γυναικὸς εἰς ἀναγνώρισιν ἐμοῦ.» καὶ μετ' ὀλίγας ἡμέρας παρεγένετο περὶ δείλην ὀψίαν εἰς τὴν πόλιν κατὰ τὸν οἶκον τῆς σιτοδοσίας· ὃς καὶ ἔφη τῷ Ὑπάρχῳ, παρόντι· «Δαιμόνιε, ἐγώ εἰμι Βραχμὰν, ἥκων ἐκ μακρᾶς χώρας· ὧν δὲ πρόσπεινος, βέβαιός εἰμι, ὅτι τεύξομαι εὐθέως ἀρίστου, εἰ καὶ παρ' ὥραν ἐστίν.»

Ὁ μὲν οὖν Ὕπαρχος, καί τοι ἠβούλετο οἴκαδε ἀπελθεῖν, ἰδὼν ὅμως Βραχμᾶνα, πεινῇ θλιβόμενον, νίψας τοὺς πόδας αὐτοῦ, ἐξεφώνησε τὸ ἡμίστιχον ἐκεῖνο, ὡς σύνηθες. ὁ δὲ Βασιλεὺς, ὁ φέρων τὸ σῶμα τοῦ Βραχμᾶνος, ἀπεκρίνατο τὸ ἑξῆς, ὅ ἐστι θάτερον ἡμίστιχον.

«Ὁ μὲν κυφὸς γίνεται Βασιλεὺς, ὁ δὲ Βασιλεὺς ἐπαίτης καὶ ἀλήτης.»

Ἐρωτήσας δ' ὁ Ὕπαρχος, καὶ μαθὼν πάντα τὰ κατ' αὐτὸν, παραλαβὼν, ᾤχετο οἴκαδε ἄσμενος, καὶ τιμήσας αὐτὸν ὡς εἰκὸς, εἶπεν·

«Ἰδὲ, δέσποτα, τὴν δύναμιν τοῦ ἐμοῦ νοός! Ἔγωγε πάλιν Βασιλέα σε ἀποκαταστήσω, τυχόντα τοῦ οἰκείου σώματος.»

Τοιαῦτα εἰπὼν, ἐπορεύθη αὐτίκα ὡς τὴν Βασίλισσαν· ἣν εὑρὼν, τεθνεῶτα ψιττακὸν ἐν ἀγκάλαις ἔχουσαν, καὶ ἐπ' αὐτῷ κλαίουσαν,

ἔφη· «Καλὸς οἰωνὸς οὗτος, ὦ δέσποινα·
ὁ γὰρ ψιττακὸς οὑτοσὶ ὄργανον γενήσεται τῆς ἐντεύξεως
τοῦ ποθουμένου.
Κάλεσον τὸν φευδοβασιλέα ἐκεῖνον,
καὶ εἰπέ· «Ἔστι τις μάγος ἐν ταύτῃ τῇ πόλει, ὃς
ποιήσει μοι τὸν ψιττακὸν τουτονὶ

haikavāram ālāpaṃ kārayati?“ tvayety ukte sati svavidyāmūrchito rājño deham utsṛjya śukade-

ha eva pravekṣyati. etasminn antare mama pṛṣṭhānugato rājā svadehe pravekṣyati rājyaṃ ca prāpsyati.‘

tathānuṣṭhite saty amātyas taṃ śukakubjakaṃ[1] *vyāpādya prahṛṣṭamanā uvāca:*

‚ṣaṭkarṇo bhidyate mantra‘ iti.

ato ’haṃ bravīmi:[2]

Der sonstige Erzählungsinhalt unseres Ms. ergibt sich aus folgender Übersicht.

Pūrṇ.	Megh.	Ms. 85.	Pūrṇ.	Megh.	Ms. 85.
I, 1	1	1	I, 22	24	22
—	2	2	23	25	—
2	3	3	24	26	—
3	4	4	25	27	23
4	5	5	IV, 9	28	24; **IV, 9**
5—7	7—9	6—8	—	29	—
8	6	9	26	30	25
9—18	10—19	10—19	27	—	26
—	20	—	28	31	27
19	21	20	29	32	—
20	22	—	30	33	—
21	23	21	II, 1	—	1; **V, 13**

[1] *śukaṃ kubjakaṃ.*

[2] Der Śloka fehlt in der Hs.

ἕνα γοῦν λόγον ἐξερεύξασθαι;» Τοιαῦτα σοῦ εἰπούσης, ἐκεῖνος τῇ ἐπιστήμῃ τῆς νεκυομαντίας ἐπαιρόμενος, καὶ ἐπιδείξασθαι βουλόμενος, ἀφεὶς τὸ βασιλικὸν σῶμα, εἰσδύσεται εἰς τὸ τοῦ ψιττακοῦ. Ἐν ταυτῷ δ' ὁ Βασιλεὺς, ὢν ὄπισθέν μου, εἰσδύσεται τὸ οἰκεῖον σῶμα, καὶ τῆς οἰκείας βασιλείας τεύξεται.»

Οὕτω δὴ γεγονότος, ὁ Ὕπαρχος ἀνεῖλε τὸν ψιττακὸν, ὃν ἐψύχωσεν ὁ κυφός.

Τοῦτο δ' ἐστὶν, ἃ εἶπον ἀνωτέρω·
«Ὃ ἐν ἓξ ὡσὶ μυστικὸς λόγος, γίνεται πασίδηλος. Κυφοῦ παρόντος, οὐ γίνεται πασίδηλος. Ὁ μὲν κυφὸς γίνεται Βασιλεὺς, ὁ δὲ Βασιλεὺς ἐπαίτης καὶ ἀλήτης.»

	Pūrṇ.	Megh.	Ms. 85.		Pūrṇ.	Megh.	Ms. 85.
II,	2—9	1—8	2—9	IV,	5	9	5
III,	— **IV, 7**	1	— **IV, 7**		6	—	6
	1—11	2—12	1—11		7	**III, 1**	7
	12	**IV, 5**	12		8	10	8
	13	**IV, 6**	13		9	— **I, 28**	9; **I, 24**
	14	**III, 14**	14		10	11	10
	15	**13**	15		11	12	11
	16	15	16		—	13	—
	17	16	17		12	14	12
	—	17	—	V,	1—3	1—3	1—3
IV,	1—4	1—4	1—4		—	—	4 (BÜHLER V, 5)
	III, 12	5	**III, 12**		4—11	4—11	5—12
	III, 13	6	**III, 13**		**II, 1**	—	13; **II, 1**
	—	7	—		—	12	14
	III, 9	8; **III, 10**	**III, 9**		—	13—18[1]	—

[1] *ZDMG* LVII, S. 644 ff. versehentlich als 14—19 numeriert.

Im letzten Teile des ersten Buches also folgt unsere Fassung dem Simplicior. Der Einschub der Syntipas-Episode, den Meghavijaya hat (a. a. O. S. 655 ff.), fehlt. Der Weber in der Erzählung II, 6, Megh. II, 5 heißt सोमिलक, सौमिलक, aber fol. 80*a* सोमीलक aus सोमलिक korrigiert. Letztere Form ist die des Tantrākhyāyika, womit Meghavijayas सोमालिक zu vergleichen ist (a. a. O. S. 668). In der Erzählung Pūrṇ. III, 4 = Megh. III, 5 treten wie in den Jaina-Rezensionen drei Schwindler auf (a. a. O. S. 674). Pūrṇ. III, 7 = Megh. III, 8 ist in Śloken gegeben, wie bei Pūrṇ., aber vollständiger. Nur der erste Śloka ist in Prosa verwandelt. Die Änderungen Meghavijayas in seinen Erzählungen III, 10 und III, 12 (S. 675 und 676) finden sich nicht in unserem Ms. Mit Megh. hat unser Ms. die Strophen Megh. IV, 1. 2 (S. 678). Erzählung IV, 4 ist in Prosa. Die Rahmenerzählung des fünften Buches ist nicht, wie bei Megh. geschlossen (S. 688, Anm. 1; S. 693 ff.). Pūrṇ. V, 7 ist wie bei diesem, nicht, wie bei Megh. (S. 691) erzählt.

Die *ZDMG* LVII, 703 ausgesprochene Vermutung, daß die bei Meghavijayas neu auftretenden Erzählungen der mit Bestimmtheit vorauszusetzenden metrischen Fassung entlehnt sind, erhält dadurch eine Stütze, daß sie sich tatsächlich in unserem Ms. nicht finden. Dasselbe gilt von den abweichenden Zügen, die viele Erzählungen Meghavijayas zeigen.

Ms. 86

bestand aus 88 paginierten Blättern, von einem Schreiber geschrieben. Blatt 1—39 fehlen, so daß also noch 49 Blätter (nicht 41, wie BÜHLER angibt) vorhanden sind. Der Kolophon am Ende des fünften Buches lautet: || *iti śrīviṣṇuśarmaviracite paṃcopākhyāne aparīkṣitakārakaṃ nāma paṃcamaṃ taṃtraṃ samāptaṃ* || || *iti śrī samāptaṃ cedaṃ paṃcopākhyānaṃ* || || *saṃvat 1804 śakeṃ 1669 prabhavābde pauṣavadya 2 dvitīyāyāṃ budhe bhiṣagupanāmnā śrīnārāyaṇapaṃta* (l. *paṃḍita*)*sutena suhṛdvareṇedaṃ paṃcopākhyānākhyaṃ pustakaṃ likhitaṃ svārthaṃ parārthaṃ ca* || || *adṛśyabhāvān mati-*

vibhramād vā yad varṇahīnaṃ likhitaṃ mayātra ‖ tat sarvam āryaiḥ pariśodhanīyaṃ kopaṃ na kuryāt khalu lekhake hi ‖ 1 ‖

Die Hs. enthält den Simplicior, und zwar einen etwas späteren Text, als die Hamburger Mss. Sie beginnt mit Kielhorn I, 20. Erzählung I, 22 fehlt. In den übrigen Büchern stimmt sie beziehentlich der Erzählungen nach Anzahl und Reihenfolge genau zu Bühlers Text.

Ms. 87.

Bühlers Angaben sind zunächst dahin zu berichtigen, daß die Hs. nicht 55, sondern 47 Blätter enthält. Die auf dem Revers links oben angebrachte Pagination, die auf dem letzten Blatte allerdings 55 ist, ist falsch und hat es auch verschuldet, daß die drei ans Ende gehörenden, mit 1—3 bezeichneten Blätter an den Anfang gebunden sind.

Die Hs. enthält das zweite Buch fast vollständig. Es beginnt auf dem mit 11 paginierten Blatt (dem vierten der Hs.) unmittelbar nach dem Anfang von II mit der Schilderung des Jägers. Buch III beginnt auf fol. 40*b* und reicht bis kurz hinter die Strophe Bühler III, 163, die hier auf die Erzählung Pūrṇ. III, 15 folgt. Innerhalb dieser Grenzen zeigt der Text der Hs. keine Lücken. Von den übrigen Büchern ist nichts erhalten.

Die Hs. ist von einem hinduistischen Schreiber gefertigt, wie sich aus dem Zeilenfüllsel: श्रीरामाया नम रामाय नम (!) ergibt, das auf dem Revers des unpaginierten Blattes hinter fol. 11 steht. Trotzdem hat er — natürlich nicht konsequent — Eigentümlichkeiten der Jainaschrift in den akṣara sth, tth sowie ꣿ beibehalten. Er hat wenig korrekt und sorgfältig gearbeitet, auch einmal nicht gemerkt, daß in seiner Vorlage ein Blatt falsch eingeordnet war, wodurch der Gang der Erzählungen II, 6 und 7 gestört ist.

Der Text ist eine Verschmelzung des Simplicior mit Pūrṇabhadra, so zwar, daß die Erzählungen des letzteren in den Rahmen des ersteren eingefügt sind. Buch II enthält alle neun, Buch III die

15 ersten Erzählungen Pūrṇabhadras und zwar in derselben Reihenfolge, wie in SCHMIDTS Übersetzung.

Ms. 88.

Die Angabe BÜHLERS (‚complete') bedarf insofern der Berichtigung, als das Ms. als solches zwar vollständig ist, aber nur die Einleitung und die Bücher I, IV und V enthält. Der Kolophon am Ende des fünften Buches lautet: *samāptaṃ cedaṃ aparīkṣitaṃ nāma paṃcamaṃ taṃtraṃ evaṃ paṃcamataṃtraṃ samāptaṃ iti nītiśāstroktaṃ paṃcopākhyānaṃ nāma pustakaṃ samāptaṃ śubhaṃ bhavatu idaṃ paṃcopākhyānaṃ nāma pustakaṃ mahārāṣṭrajñātīyabhaṭṭaśrīrāmakṛṣṇātmajarāmacaṃdrasyedaṃ svārthaṃ parāthaṃ* (so!) *ca rāmacaṃdrātmajavāsudevena lekhanīyam idaṃ yādaśan nyāyān* (!) *na me doṣaḥ bhagnapṛṣṭikaṭigrīvā* (!) *baddhamuṣṭir adhomukhaṃ kaṣṭena likhitaṃ graṃthaṃ yatnena pratipālayet* ‖ (Schnörkel) *saṃvat 1830 śake 1695 vijayasaṃvatsare mārgaśīrṣaśuddhapratipadyāṃ lekhasamāptim agamat* (Schnörkel).

Auf dem ersten Deckblatt stehen die Worte: ‖ *śrīgaṇeśāya namaḥ* ‖ *atha paṃcopākhyānaprāraṃbhaḥ* ‖ *śrīvedapuruṣāya nama* (!) *śrīkṛṣṇapara* (!).

Wir haben es also mit einer hinduistischen und zwar viṣṇuitischen Bearbeitung zu tun. Und zwar handelt es sich um eine ganz neue Rezension, die den Eindruck macht, als stelle sie die Abschrift eines nicht fertig gewordenen Konzeptes dar.

Das erste Buch reicht von Blatt 2*b* bis 58*a*. Dann geht die Erzählung ganz unvermittelt von dem lückenhaften Schluß desselben zum vierten Buche über. Dieser Übergang lautet:

uktaṃ ca

ukto bhavati yaḥ pūrvaṃ guṇavān iti saṃsadi
na tatra doṣo vaktavyaḥ pratijñābhaṃgabhīruṇā

evaṃvidhaṃ vilapaṃtaṃ Damanakaḥ samupetya sahaṛṣam āha iti atha idam ārabhyate caturthaṃ taṃtraṃ labdhārthanāśanaṃ nāma yasyāyam ādyaśloko bhavati

prāptam artham tu yo mohāt prārthitaṃḥ (!) *saṃpramuṇcati*
sa tathā vaṃcate (!) *mūḍho jalajaḥ kapinā yathā* 1

Die zitierte letzte Strophe des ersten Buches findet sich im Simplicior als I, 244 und nochmals 422: bei Pūrṇabhadra (Schmidts Übersetzung) I, 255 und im Tantrākhyāyika I, 69, in beiden also nur an erster Stelle. Der Schluß in unserer Hs. entspricht Kielhorn S. 93, 11—14. Außer ein paar Worten in Prosa hat Kielhorn noch drei Strophen. Tatsächlich ist das erste Buch nur eine Überarbeitung des Simplicior, die alle Erzählungen der Hamburger Hss. in derselben Reihenfolge, wie diese, enthält. Fol. 5*b* steht in unserer Fassung die kritisch wichtige Stelle über das *rājatvam* Piṅgalakas, die dem Simplicior nicht angehört, sondern von Pūrṇabhadra dem Tantrākhyāyika entlehnt ist.

Das vierte Buch ist eine Rezension des entsprechenden Buches des südlichen Pañcatantra, und zwar der Fassung EF. Es enthält nur die eine Schalterzählung vom Esel ohne Herz und Ohren.

Das fünfte Buch stellt eine Verarbeitung von SP und Simpl. dar, dergestalt, daß es mit dem Rahmen und den ersten beiden Erzählungen des SP beginnt. Sodann folgen die Erzählungen des Simplicior, so daß v, 3 = Bühler v, 3 ist usw. v, 5 ed. Bühler = v, 5 Hs. D ist an derselben Stelle eingeschaltet. Bühler v, 9 = SP v, 1 wird hier nicht wiederholt, Bühler v, 14 fehlt.

Ms. 89

enthält Bll. 1 und 53—119 (es fehlt also Bl. 53 nicht, wie Bühler angibt), also 68 Blätter. Auf der *b*-Seite des ersten Blattes steht der größte Teil der Einleitung und zwar in Pūrṇabhadras Fassung. Der Schluß wie fast das ganze erste Buch fehlen. Blatt 53*a* enthält den Schluß des ersten Buches (in Pūrṇabhadras Fassung) und den Anfang des zweiten. II—V sind vollständig. II und III bieten im wesentlichen den Text des Ms. 87, eine Mischung des Simpl. mit Pūrṇabhadra. Die Fassung enthält alle in Schmidts Übersetzung gegebenen Erzählungen in derselben Reihenfolge. IV und V geben

wesentlich Pūrṇabhadras Text. IV, 10 fehlt, wie ursprünglich bei Pūrṇabhadra; vgl. *ZDMG* LVI, 307 und LVIII, 64. Buch V enthält alle Erzählungen außer V, 12, von der dasselbe gilt, wie von IV, 10.

Die Hs. schließt wie CF und die Fassung Anantas (G). Vgl. *ZDMG* LVI, 310 f.

Döbeln, den 7. April 1904.

Probleme der afrikanischen Linguistik.

Von

Carl Meinhof.

Im Laufe des nächsten Jahres wird hoffentlich ein Buch die Presse verlassen, das geeignet ist, in der afrikanischen Linguistik Aufsehen zu erregen: das Wörterbuch der Ewesprache von D. Westermann. Unter diesem unscheinbaren Titel verbirgt sich das Resultat einer sehr mühsamen und gründlichen sprachwissenschaftlichen Untersuchung, die neues Licht in die so dunkeln Sprachverhältnisse des Sudan wirft.

Während die Zusammengehörigkeit und Besonderheit der Bantusprachen in Zentral- und Südafrika bereits klar erkannt war, wollte es immer noch nicht gelingen, die Sudansprachen zu größeren Sprachgruppen zusammenzufassen und einheitliche Gesichtspunkte für ein großes Sprachgebiet aufzustellen.

Westermanns Arbeit bringt uns diesem Ziel näher.

Der Weg, den er einschlägt, ist schon von manchem Forscher geahnt und angedeutet worden, aber keiner ist dabei zu so klaren Resultaten gekommen wie Westermann. Die Lösung der einschlägigen Fragen beruht im wesentlichen darauf, daß das Ewe (im Togogebiet) und die ihm verwandten Sprachen nicht agglutinierend, sondern im wesentlichen isolierend sind. Machen wir uns die Bedeutung dieser Tatsache klar.

Die isolierende Sprache hat keine Bildungselemente, sondern sie fügt nur selbständige Wurzeln aneinander. Das Wort für ‚ich' drückt ebensowohl ‚mein' wie ‚mich' aus. Die Mehrzahl wird durch

eine Wurzel bezeichnet, die die ‚Vielheit' bedeutet. Kasusverhältnisse werden ebenfalls durch selbständige Wurzeln ausgedrückt, wie z. B. der Dativ durch die Wurzel ‚geben'.

Wenn der Sprachforscher flektierende oder agglutinierende Sprachen vergleicht, so wird er mit Vorliebe die Bildungselemente der einen Sprache in der andern wiederzufinden suchen. Diese Bildungselemente sind meist sehr alt und besonders konstant. Außerdem pflegen sie in den verschiedenen Sprachen ähnliche oder gleiche Bedeutung zu haben. Lautgesetze werden deshalb mit Vorliebe an den Bildungselementen gesucht. Sie sind z. B. in den Bantusprachen ein vortrefflicher Führer, um in den Lautbestand einer Sprache einzudringen.

Aus diesem Grunde hat man bei den Sudansprachen nun auch versucht, Vergleichungen der Bildungselemente vorzunehmen. Dabei ergab sich oft das verdrießliche Resultat, daß dieselben nur für einen kleinen Kreis von Sprachen sich als ähnlich nachweisen ließen, und daß es den Anschein hatte, als wenn es eine ganze Reihe nicht zusammenhängender Sprachzentren im Sudan gäbe. Diese Ansicht von der Sache war weder dem Historiker, noch dem Ethnographen wahrscheinlich.

Sobald man sich nun aus WESTERMANNS Arbeit überzeugt, daß die Ewesprache, genau genommen, eigentlich eine isolierende Sprache ist ohne alle Bildungselemente, dann wird klar, warum man auf dem eingeschlagenen Wege nicht zum Ziel kommen konnte.

Die Wurzeln, die von dem Europäer für Bildungselemente gehalten wurden, waren das gar nicht, wofür man sie ansah. Die Sprache hat z. B. gar keine Pluralbildung. In dem einen Dialekt setzt sie die Wurzel *wo* (sie) zu dem Wort — aber auch nur, wenn der Plural sich nicht schon ohnehin ergibt, z. B. bei Zahlwörtern — der andere Dialekt wählt *le* für denselben Zweck. So steht ja nichts im Wege, daß wieder eine andere, vielleicht ganz nahe verwandte Sprache, noch eine dritte Wurzel, die vielleicht ‚viel' bedeutet, hierzu verwendet. Ebenso steht es bei den Verbalformen. Auch die sogenannte Konjugation besteht ja nur aus der Zusammenfügung

solcher selbständigen Wurzeln. *mele yiyim* ‚ich gehe' heißt eigentlich ‚ich bin (in) Innenseite des Gehens', *mele yiyi ge* ‚ich will gehen' heißt eigentlich ‚ich bin (in) Gegend des Gehens', *egava* heißt eigentlich ‚er wiederholt (zu) kommen', d. h. ‚er kommt wieder', und in dieser Weise fügt man Wurzel an Wurzel.

So wird ein neues Verbum nicht etwa wie im Deutschen oder im Bantu durch Vorsilben und Nachsilben vom Stamm abgeleitet, sondern man fügt einen Verbalstamm zum andern. ‚Bringen' *tšǫ yi na* heißt ‚nehmen', ‚gehen', ‚geben'; ‚glauben' *χǫ se* heißt ‚annehmen', ‚hören', oder man setzt verbale und nominale Wurzeln zusammen, wie *ɖo to* ‚das Ohr richten' = ‚zuhören', *ɖo ŭku ame dzi* ‚das Auge richten auf einen Menschen', d. h. ‚sich an jemand erinnern, an ihn denken' usf. Auch die Substantiva, die man im Wörterbuch findet, sind, soweit sie nicht fremder Abstammung sind, auf solche Wurzelzusammenstellung zurückzuführen, z. B. *nu ɖa ẇe* ‚etwas kochen Platz', d. h. ‚Küche', *yetoɖoẇe* ‚Sonne untergehen Platz', d. h. ‚Westen'.

Diese Zusammenstellungen, die uns als ‚Worte' erscheinen und in den bisherigen Wörterbüchern auch als solche aufgeführt sind, werden aber von dem Ewemann tatsächlich nicht als Worte, sondern als Wurzelgruppe empfunden, denn er reißt sie nach Bedarf auch auseinander. *χǫ me* ‚Haus Inneres' kann man als ein Wort, als ‚Zimmer' auffassen, aber dann sagt man wieder *χǫ šia me* ‚Haus dies Inneres', d. h. ‚dies Zimmer', und trennt die beiden Wurzeln *χǫ* und *me* wieder durch das Demonstrativum *šia*. Dabei leuchtet ein, daß dergleichen Zusammenstellungen ganz nach Bedarf gebildet werden können, so daß es unmöglich ist, jede Form im Wörterbuch aufzuführen. Und wenn wirklich die bisher gebrauchten aufgeführt wären, so hat die Sprache Freiheit und Leichtigkeit genug, immer neue Kombinationen hervorzubringen. Es liegt auch auf der Hand, daß man in Sprachen von dieser Bauart für denselben Begriff sehr verschiedene Wurzeln verwerten kann, z. B. könnte ich ja den Panther ‚das bunte Tier' nennen, also von ‚Tier' und ‚bunt, gefleckt' das betreffende Wort bilden, oder ich könnte ihn von seiner Weise sich

auf die Beute herabzustürzen benennen oder von seiner Mordlust etc. So kann es nicht Wunder nehmen, daß die Wörterbücher der Sudansprachen sehr verschieden scheinen, und daß man die Zusammengehörigkeit von Sprachen nicht gesehen hat, an deren Verwandtschaft man jetzt nicht mehr zweifeln kann.

Man darf hier eben grundsätzlich nicht Worte, sondern nur Wurzeln vergleichen. Nur so kann man zum Ziel kommen. Daß das schwer ist, liegt auf der Hand.

Eine solche Arbeit verlangt, daß man in jeder der zu vergleichenden Sprachen zunächst eine Art Wurzelwörterbuch anlegt. Hierbei wird man das uns vorliegende Material großenteils nicht gebrauchen können. Da vieles ohne genügende phonetische Sorgfalt geschrieben ist, und da besonders die Tonhöhen (musikalischer Ton), die hier ebenso wichtig sind wie im Chinesischen, vielfach gar nicht beachtet sind, ist man in Gefahr, Wurzeln für identisch zu halten, die nichts miteinander zu tun haben. Dadurch ergeben sich dann scheinbare Unregelmäßigkeiten, die das Auffinden der Lautgesetze außerordentlich erschweren. Außerdem hat die Vergleichung von Wurzeln immer das Mißliche, daß man häufig nicht sicher ist, ob man es nun wirklich mit einer identischen Wurzel in beiden Sprachen zu tun hat, oder ob nur ein zufälliger Gleichklang vorliegt.

Der Bedeutungswandel der Wurzel spielt hierbei eine Rolle. Wenn z. B. im Ewe das Schiff *ẁu* heißt, so darf man in andern Sprachen nicht ‚Schiff' suchen. Das Wort bedeutet eigentlich ‚Baumwollenbaum', und da aus dem Stamm dieses großen, gerade wachsenden Baumes die Kanoes hergestellt werden, benennt man das Kanoe darnach und weiter auch das Schiff.

In diesem Fall ist der Bedeutungswandel uns zufällig bekannt, in andern Fällen ist er nicht bekannt, und die Vergleichung wird dadurch unsicher. Außerdem steht die Sache so, daß nicht alle Wurzeln uns heute in einer gewissen ursprünglichen Form vorliegen. Mag dies bei einigen der Fall sein — diese werden wir bis auf weiteres als Urwurzeln ansehen — bei andern ist es ganz sicher nicht der Fall. Es ist WESTERMANN gelungen nachzuweisen, daß die

Wurzeln, welche ein *l* oder *r* nach dem Anfangskonsonanten enthalten, aus einer zweisilbigen Wurzelverbindung zusammengeschmolzen sind. Diese ‚sekundären' Wurzeln sind von der Vergleichung selbstverständlich tunlichst auszuschließen.

Außerdem hat WESTERMANN nachgewiesen, daß die mit nasalen Vokalen gebildeten Wurzeln ebenfalls ‚sekundär' zu sein pflegen. Die nasale Aussprache des Vokals ist der letzte Rest eines Konsonanten, der vielleicht ursprünglich nicht ein Nasal war. Ferner sind die offnen Vokale *ɛ* und *ɔ* sicher durch Kontraktion aus *ae* und *ao* entstanden — also werden auch die Wurzeln, die diese Vokale enthalten, als sekundär anzusehen sein.

Man wird ja einen großen Teil dieser sekundären Wurzeln auch in den andern, besonders nahe benachbarten Sprachen finden, aber man wird hier auf starke Abweichungen rechnen müssen.

Bei dieser ganzen Arbeit wird man zunächst die Lautgesetze zu suchen haben. Man muß endlich den Gedanken aufgeben, als wenn schriftlose Sprachen nachlässiger in der Lautbildung wären als Schriftsprachen. Genau das Gegenteil ist der Fall. Auch in Deutschland ist der Dialekt viel sorgsamer in der Lautbildung als die Schriftsprache. Und wenn wir heute auch überzeugt sind, daß die ‚Lautgesetze' nicht im Sinne eines blinden Naturgesetzes wirken, sondern von andern, besonders psychologischen Vorgängen gekreuzt werden, so ist doch für die grundlegende Arbeit die Auffindung der Gesetze, soweit sie sich finden lassen, unabweisbare Notwendigkeit. Damit ist unserer Arbeit in den Negersprachen der Weg gewiesen.

Man muß dabei auch folgende Erscheinungen im Auge behalten. Diese Negersprachen (Sudansprachen), die wir im wesentlichen als ‚isolierend' bezeichnen müssen, haben ihre Eigenart nicht unter so günstigen Bedingungen konservieren können, wie das Chinesische. Wenn die Sudanneger, wie die hochstehende Kultur von Benin z. B. zeigt und die alten Nachrichten und die Macht von Dahome und Ashanti in neuerer Zeit uns beweisen, es auch zu unverächtlicher Staatenbildung gebracht haben, so stand die Macht dieser Staaten doch in keinem Verhältnis zu den großen Weltreichen Nordafrikas

und zu dem Riesengebiet, das einst das große Bantureich dargestellt hat. Von Süden und von Norden her waren also die Sudanreiche seit uralter Zeiten unter den Einfluß nicht-isolierender Sprachen gestellt.

Bei dem Überwiegen der ägyptischen Kultur über die Kultur des Sudans war es selbstverständlich, daß allerlei Kulturworte mit Handelskarawanen ihren Weg ins Innere fanden. Außerdem waren die hamitischen Räuberstämme des Nordens (mit flektierender Sprache) stets geneigt ihren Bedarf an Sklaven für sich und ihre Abnehmer aus dem Sudan zu decken. Hamitische Invasionen und Expeditionen nach dem Süden wird man, ohne Phantast zu sein, seit uralten Zeiten annehmen dürfen.

Dabei wird sich der Zustand ergeben haben, wie er zur Zeit des römischen Reiches unter dem hellen Licht der Geschichte sich vollzog, daß das Herrenvolk mit seiner Kultur auch seine Sprache mitbrachte, und daß, selbst als diese Herrschaft längst aufgehört hatte, eine Sprache blieb, die im wesentlichen von der des Herrenvolkes abstammte. Es ist also von vornherein klar, daß die Hamiten des Sudan sich durch Sklaven und Frauen mit den dunkelhäutigen Eingebornen vermischten, und daß so Sprachen entstanden, die das Mischungsverhältnis zwischen Sudansprachen und Hamiten in der verschiedensten Weise darstellen.

Den isolierenden Sprachen wohnte an und für sich die Neigung inne, durch Festlegung gewisser Wurzeln als Formwörter (Bildungselemente) sich zu agglutinierenden Sprachen weiter zu entwickeln. Das kann WESTERMANN am Ewe z. B. nachweisen. Diese Neigung wurde durch Berührung mit Sprachen, welche einen Reichtum an Bildungselementen besitzen wie die hamitischen, natürlich verstärkt, und so sind dann die nördlichen Negersprachen bisher meist als agglutinierend behandelt worden. — Es dürfte von Wichtigkeit sein, wenn wir diesen Zustand erst als verhältnismäßig jungen Datums ansehen.

Die Frage, ob es sich in einer Sprache heute um eine hamitische oder Sudansprache handelt, läßt sich im allgemeinen dahin beant-

worten, daß man das Auftreten des grammatischen Geschlechts und einer wirklichen Pluralbildung als entscheidend ansieht für die Zugehörigkeit zu den Hamitensprachen. Der abhängige Genitiv steht in den hamitischen Sprachen und im Bantu nach dem regierenden Nomen, in den Negersprachen vor demselben. Die Mischsprachen wenden beide Formen nebeneinander an. Jedoch ist das Merkzeichen nicht so zuverlässig wie die erstgenannten. Selbstverständlich ist der Wortschatz deshalb noch nicht rein hamitisch. Ebensowohl wie die Völker des Nordens ihre Kulturworte dem Sudan brachten, so gab der Sudan mit mancherlei Landeserzeugnissen wahrscheinlich auch ihre Namen. Doch ist dies letztere mehr theoretische Erwägung als Resultat eingehenden Studiums.

Natürlich ist über die Rassenzugehörigkeit mit dem allen noch nichts gesagt. Gerade das Beispiel der romanischen Völker zeigt ja, daß Linguistik und Ethnographie oft zu verschiedenen Resultaten kommen werden.

Den Einfluß des Arabischen scheide ich in dieser ganzen Betrachtung aus, da er verhältnismäßig zu jung ist, und da sich die arabischen Bestandteile überall leicht abheben lassen.

In ähnlicher Weise, wie die Hamiten vom Norden, haben die Bantu vom Süden die Negersprachen beeinflußt. Besonders an ihrer Pluralbildung mit Hilfe der Präfixe scheint man Gefallen gefunden zu haben. Eine Reihe von Anzeichen sprechen dafür, daß Bantustämme in den westlichen Sudan eingedrungen und dort hängen geblieben sind.

Das hat nicht wenige Forscher dazu veranlaßt, nach einer Verwandtschaft zwischen den Sudan- und Bantusprachen zu suchen. Die Sache wurde dadurch noch lockender, daß in einem Teil des Bantugebiets, nämlich im Nordwesten z. B. im Duala, der Negereinfluß sich stark bemerkbar macht. Nicht nur sind eine Anzahl Wortstämme aus dem Sudan ins Duala aufgenommen, sondern auch die Neigung zur Einsilbigkeit hat hier einen Einfluß geübt. Eine ganze Reihe Stämme, die in echten Bantusprachen noch mehrsilbig sind, sind im Duala schon einsilbig geworden.

Sehr instruktiv ist hier auch z. B. das Bali im Kamerungebiet, das zu den Sudansprachen gehört und doch eine Anzahl Bantuvokabeln aufgenommen hat; es hat sie aber meist bis zur Einsilbigkeit zugestutzt.

Übrigens hat auch grammatisch das Duala schon manches von seinen Bantueigentümlichkeiten eingebüßt.

Von dem allen abgesehen, kann von einer Verwandtschaft zwischen Bantusprachen und Sudansprachen gar keine Rede sein. Im Bantu haben wir die straffe grammatische Ordnung des Satzes unter der Herrschaft des Präfixes — also das Bildungselement regiert hier alles — in den Sudansprachen ist es so gut wie nicht vorhanden. Denken wir allerdings an eine sehr frühe Periode der Bantusprachen, so ist ja nicht zu leugnen: es ist unwahrscheinlich, daß die heute vorliegenden Stämme *tuma, luma, tuŋga, tuka* etc. in dieser Weise ursprünglich sind. Das Gegenteil ist viel wahrscheinlicher. Da sie alle auf *-a* endigen, darf man wohl annehmen, daß dies *a* eben verbenbildend ist. Dann blieben die Stämme *tum-, lum-, tuŋg-, tuk-* etc. Dieselben als ursprünglich anzusehen ist nahezu ausgeschlossen, da man im Bantu eine mit einem Konsonanten schließende Silbe nicht kennt. Also müßten es Kombinationen zweier Wurzeln sein. Diesen Gedanken verfolgte schon DÖHNE in seiner Zulu-Grammatik, Capetown 1857, leider ohne genügende Vorsicht und mit unzulänglichen Mitteln.

In neuerer Zeit hat mein verehrter Freund ENDEMANN, der ausgezeichnete Kenner des Sotho, diesen Weg versucht. Seine Arbeit harrt noch des Druckes. Trotzdem ich manchem seiner Resultate noch kritisch gegenüberstehe, kann ich nicht leugnen, daß manches frappierend ist. Wir werden die Fertigstellung seiner Arbeit abzuwarten haben, ehe wir uns ein Urteil über sie bilden können. Soviel muß man heute schon zugeben: Die Möglichkeit liegt vor, daß das Bantu wirklich auf einsilbige Wurzeln zurückgeht — ja diese Hypothese ist sogar in hohem Maße wahrscheinlich.

Damit würden wir für die allererste Form des Bantu einen Zustand annehmen, der dem der Sudansprachen ähnlich wäre.

Mag nun die besondere Art des Bantu genuin entstanden sein, oder durch hamitische Einflüsse oder durch Einflüsse von außen her (indisch-malaisch) veranlaßt sein — in jedem Fall ist es nicht ausgeschlossen, daß das Bantu einen Teil seiner Wurzeln den Sudansprachen entlehnt hat. Man müßte eben annehmen, daß diese Sudansprachen früher noch viel weiter nach Süden gesprochen wurden.

Ich würde mich z. B. nicht wundern, wenn *nyama* ‚Tier, Fleisch', *tûla* ‚schmieden' diese Entstehung hätten.

Wollte man also nach Verwandtschaft zwischen Bantu- und Sudansprachen suchen, so müßte man eine Rekonstruktion der Sprache auf diese einfachen Verhältnisse versuchen. Ob dann noch zuverlässige Resultate sich ergeben, dürfte allerdings zweifelhaft sein. Liegen nicht aber Beziehungen zwischen Bantu und Hamiten vor?

Zunächst ist ja nicht zu leugnen, daß die Hamitenstämme Nordafrikas immer neue Einfälle ins Bantugebiet gemacht haben. Dabei sind sie hier und da zu einer Herrenstellung unter den umwohnenden Bantu gekommen und sind auch zu Herrscherfamilien in Bantuvölkern geworden. Merkwürdig ist dabei, daß wir keinen Fall wissen, wo ein Bantuvolk nun durch die Sieger gezwungen wäre, hamitische Sprache zu sprechen, aber das Umgekehrte vollzieht sich unter unsern Augen, daß Stämme, deren hamitische Abstammung außer Frage steht, sprachlich bantuisiert werden. Und so dürfen wir wohl annehmen, daß es auch in früherer Zeit ähnlich war. Wenn das richtig ist, steckt in manchen Bantuvölkern von Ost- und vielleicht von Südafrika mehr Hamitenblut, als man bisher geneigt war anzunehmen.

Wie ist die befremdliche Tatsache zu erklären, daß die Hamiten, die zweifellos die ältere Kultur besitzen, so leicht ihre Sprache aufgeben? Ich glaube, es hat seinen Grund in der Leichtigkeit, ich möchte sagen, der Geschwätzigkeit der Bantusprachen und einer gewissen Härte und Schwerfälligkeit der Hamitensprachen.

Schon die alten arabischen Berichte erzählen von der Beredsamkeit der Zendj — diese Schilderungen treffen noch heute zu —, während der im allgemeinen zu Raub und Krieg veranlagte Hamit mehr ein Freund des Handelns als des Redens ist.

So erklärt sich vielleicht auch die überraschende Tatsache, daß wir so schwer Spuren jener uralten Kolonisation nachweisen können, die einst in Südafrika die riesigen Bauten und Goldminen hinterließ, die heute noch das Staunen des Forschers sind.

Man kann nicht begreifen, daß von derartigen riesigen Unternehmungen gar keine Spuren in der Sprache zurückgeblieben sein sollten.

Den schwachen Schein eines Lichtes in dieser Beziehung gewann ich zuerst durch das Wort, das hier vor allem in Frage kommt, durch das ‚Gold'. Daß das Wort *ndarama* für ‚Gold' aus arab. *dirhem* herkommt und also jüngeren Ursprungs ist, habe ich früher einmal nachgewiesen. Nun haben aber die Shuna, die im Gebiet des alten Goldreiches Monomotapa wohnen, neben dem Wort *i-habu*, das von arab. *zahab* herkommt, noch das Wort *i-tjerege*, dessen Ursprung ich mir nicht erklären konnte. Herr Prof. PRAETORIUS machte mich darauf aufmerksam, daß im Äthiopischen das Gold *warq* heißt. Heute noch sagt man für ‚Gold' im Galla *warqe*, im Soṅγai *ūray*. Aus *b* (das dem *w* verwandt ist) wird in den Kaffersprachen unter Einfluß eines *i* häufig *tj*. Die Möglichkeit liegt also vor, daß das alte abessinische Wort für ‚Gold' in *itjerege* steckt und sich durch die Jahrtausende in Südafrika gehalten hat. Vielleicht finden wir bei aufmerksamem Suchen mehr als das. Ich habe z. B. die Zahl ‚fünf' *-tano* oder ähnlich, die als *-χlano* z. B. im Sesutho erst kürzlich eingeführt ist, stark im Verdacht, daß sie hamitisch ist.

Sind doch die Zahlen überhaupt in Afrika keine ganz sicheren Wegweiser für die Sprachzugehörigkeit. Das sehen wir schon an der Leichtigkeit, mit der die arabischen Zahlen statt anderer Wortformen aufgenommen werden. Vielleicht werden wir noch den einen oder andern hamitischen Wortstamm in den Bantusprachen entdecken.

(Daß in den nördlichen Bantusprachen eine Anzahl hamitischer Lehnworte aus dem Masai und dem Galla nachzuweisen sind, setze ich als bekannt voraus.)

Oder liegt die Sache ganz und gar anders?

Waren vielleicht Hamiten die Begründer des großen Bantureiches? Haben sie in der Abgeschiedenheit Südafrikas und unter Vermischung

mit Negern oder andern Elementen schließlich sich zu einer neuen Sprachform entwickelt, dem Bantu?

Es gibt Momente, die hierfür zu sprechen scheinen.

Nach allem, was wir z. B. von den Fulbe wissen, gehören sie zu den Hamiten. Nun bietet ihre Sprache aber so erhebliche Abweichungen von dem allgemeinen Hamitentypus (Fehlen des grammatischen Geschlechts), daß Friedrich Müller sich veranlaßt sah, sie mit den Nuba zu einer besonderen Gruppe, den Nuba-Fulah, zusammenzuschließen.

Ich kann mich von der Richtigkeit dieser Aufstellung nicht überzeugen, glaube vielmehr, daß die Fulbe Hamiten sind, die durch Berührung mit andern Völkern bereits viel von ihrer Eigenart verloren haben. Das wäre eine neue Bestätigung der Regel, daß der Hamit in Zentralafrika sich sprachlich merkwürdig schnell beeinflußen läßt. Übrigens haben ja die Ägypter und manche andere nordafrikanischen Hamiten ihre Muttersprache gegen die arabische vertauscht, ein Vorgang, der besonders in Ägypten mit seiner uralten Kultur sehr merkwürdig ist.

Ganz auffallend sind dabei die Anklänge des Fulbe an die Bantusprachen, findet doch sogar eine gewisse Übereinstimmung im Anlaut zwischen Substantiv und Adjektiv statt. Sind etwa Bantupräfixe hier als Suffixe aufgetreten z. B. Bantu *ba*, Fulbe *be* für ‚Menschen', Bantu *ma, ama*, Fulbe *am* für ‚Flüssigkeiten'? Daß eine Bildungssilbe aus einem Präfix ein Suffix wird, dürfte im Hamitischen nicht befremden, wo z. B. das feminine *t* sowohl als Präfix wie als Suffix auftritt. Ist doch auch im Fulbe die Veränderung von Anlaut und Auslaut bei der Pluralbildung die Regel, was auf eine gleichzeitige Verwendung von Präfix und Suffix schließen läßt. Hierzu kommt, daß eine Anzahl merkwürdiger Gleichklänge im Wortschatz sich nachweisen lassen z. B. *tati* ‚drei', Bantu *-tatu, nai* ‚vier', Bantu *-na, -ne, -ni*.

Wenn die Stammväter der Bantu einmal Hamiten waren, so könnte ihre Sprache dem Fulbe ähnlich gewesen sein; waren sie es nicht — und ich halte dies für viel wahrscheinlicher, — dann wird

es sich der Mühe verlohnen, im Fulbe nachzuforschen, ob ein Bantueinfluß wirklich vorliegt, und worin er bestand.

Wenn wir nach dieser Betrachtungsweise zu einer gewissen Übersicht über die weiteren Aufgaben der afrikanischen Linguistik gekommen sind, dann bleiben doch noch recht schwerwiegende Fragen, die sich mit Vorstehendem nicht zu vereinigen scheinen. Es sind dies die Fragen nach der Herkunft der Buschleute und Hottentotten.

Bekanntlich werden diese Sprachen ebenso wie die Sprachen der Kaffern von den übrigen afrikanischen Sprachen durch die ihnen eigentümlichen Schnalzlaute getrennt.

Ich habe mich bemüht diese Frage systematisch zu verfolgen und habe bei dem mir am leichtesten zugänglichen Gebiet, den Kaffersprachen, begonnen die Schnalze zu untersuchen. Dabei hat sich herausgestellt, daß sie hier durchweg Lehngut sind. Bei der Untersuchung des Hottentottischen läßt sich ein so klarer Sachverhalt noch nicht behaupten. Indessen liegt das auf der Hand, daß das Hottentottische in der Wurzelzusammenfügung eine ähnliche Bildungsweise hat, wie die Negersprachen, daß es aber über diese isolierende Sprachschicht eine ganz andere Grammatik gewoben hat, nämlich eine flektierende, die in allem wesentlichen an die hamitischen Sprachen erinnert. Ich muß also die Sprache zu den hamitischen rechnen, die allerdings durch ihre Isolierung und durch starke Beimischung fremder Elemente viel von ihrer eignen Art aufgegeben hat. Beachtenswert bleibt dabei, daß die Bildungselemente mit Ausnahme eines Demonstrativpronomen keine Schnalze enthalten. Da nun die Buschmannsprachen einen noch größeren Reichtum an Schnalzen besitzen als das Hottentottische, und da ihnen jene hamitischen Bildungselemente fehlen, dürfte es nicht zweifelhaft sein, daß das Hottentottische eben von diesen Buschmannsprachen in der angegebenen Weise beeinflußt ist.

Woher stammen denn aber die Buschleute? Zunächst ist es unrichtig, daß nur sie die Schnalze haben. Auch in Ostafrika gibt es Schnalzsprachen wie die Sprache der Wasendaui, die Sprache der Wahwa (bei den Pokomo). Dem Bau nach scheinen die Buschmannsprachen den Sudansprachen ähnlich zu sein. Dieselben haben

zwar keine Schnalze, dafür aber jene eigentümlichen *kp* und *gb*-Laute, die uns so fremdartig anmuten. Sie haben außerdem jene reichliche Verwendung des musikalischen Tons mit dem Hottentottischen und wahrscheinlich mit den Buschmannsprachen gemeinsam.

Ich bin deshalb der Meinung, daß die Buschmannsprachen eine Abzweigung der Sudansprachen sind und mit ihnen im wesentlichen als isolierende Sprachen angesehen werden müssen. Ich bin ferner der Meinung, daß nach dem allen, die eigentliche Heimat der Schnalze nicht bei den Hottentotten, sondern bei den Buschleuten zu suchen ist. Die Buschleute ändern in ihren Tierfabeln nach bestimmten Lautgesetzen die Schnalze in andere Laute (Nicht-Schnalze) um. Hier werden die Schnalze also noch als lebendige, dem Wechsel unterworfene und nicht als erstarrte, anorganische Gebilde angesehen.

Sonach müßten wir annehmen, daß in den Hottentotten der letzte Rest des am weitesten nach Süden vorgeschobenen hamitischen Hirtenstammes steckt. Dafür spricht auch die zum Raub und ‚Herrentum' geneigte Gemütsart der Hottentotten.

Durch die Entwicklung des großen Bantureiches wurden diese Hamiten von ihren Stammesgenossen im Norden völlig abgedrängt und waren bis zum Erscheinen der Europäer ganz auf die Gesellschaft der Buschleute angewiesen. Durch die Europäer im Süden angegriffen, waren sie zwischen zwei Feuer geraten und konnten dem Andrängen der volkreichen Bantustämme nicht mehr widerstehen. So sind sie in Südafrika Schritt vor Schritt zurückgedrängt. Die Flurnamen weisen es noch heute nach, daß hier Hottentotten und Buschleute gesessen haben, und die Sprachen der Kaffern nahmen von hottentottischen Weibern und Knechten eine Menge Hottentottenworte auf, besonders auch zur Bezeichnung von Kulturausdrücken für Dinge, die dem Bantu fremd waren, und die die Hottentotten von den Europäern kennen gelernt, aber nach ihrer Weise benannt hatten. Nur einen Stamm unterwarfen sich die Hottentotten ganz, die Bergdamara. Während die andern Negerstämme nach unserer obigen Annahme im jetzigen Bantugebiet wahrscheinlich bantuisiert sind, haben die Bergdamara die Hottentottensprache angenommen.

Nach dieser Anschauung treten die Bantu im Osten, wo ihre Sprachen heute noch am reinsten erklingen, unvermittelt auf, und ich weiß dafür keine andere Erklärung, als daß der Anstoß zur Bildung der Bantusprachen durch überseeischen Einfluß erfolgte. Wenn wir an die Besiedelung Madagaskars durch Malaien denken, wird dieser Gedanke nicht so ungeheuerlich erscheinen. Stammt doch das ostafrikanische Rind von indischer Rasse, während Südafrika in Übereinstimmung mit unserer Theorie das langhörnige Hamitenrind noch heute besitzt. Tatsächlich ist es frappierend, daß der Lautbestand des Urbantu eine so weitgehende Übereinstimmung mit polynesischen Sprachen zeigt, und daß die polynesischen Sprachen jedenfalls mehr als die andern afrikanischen Sprachen an den Bau des Bantu erinnern.

Daß in dem somatischen Typus der Bantu das Negermäßige heute alles überwuchert hat, liegt ja auf der Hand. Es ist aber überhaupt wunderbar, welche Absorptionsfähigkeit diese afrikanische Rasse besitzt.

Vielleicht läßt sich aber doch ein Unterschied zwischen Bantu und Sudannegern feststellen. Mir will scheinen, daß der Sudanneger fleißiger, ernster, für allerlei Industrie (Eisenarbeit, Baumwollspinnerei) geschickter ist, und daß er, wie seine reichen religiösen Systeme zeigen, geneigt zu tieferem Nachdenken ist, während die Bantu, soweit sie nicht sehr viel Neger- oder Hamitenblut haben, leichtsinniger, schwatzhafter, zum Tanz und Spiel geneigter sind. Ihr Sinnen geht nicht auf komplizierte Religionssysteme, ihre Begabung liegt vor allem in der Redefertigkeit. An der Küste sind sie vortreffliche Bootsleute und Fischer — das alles und manches andre an den Korallenfelsen Ostafrikas erinnert an Polynesien.

Aber wer dürfte es wagen, heute schon an die Lösung aller dieser Fragen zu denken? Meine Absicht war nur auf sie hinzuweisen und durch möglichst deutliche Scheidung der einzelnen Probleme zu ihrer Lösung vielleicht beizutragen. Westermann, von dessen Arbeit wir ausgingen, hat uns bewiesen, daß die Sachen im Sudan nicht so verworren liegen, wie man gedacht hat. Und das ist ein Resultat, das für die weitere Forschung von größtem Wert ist.

Das Schneiden des Haares als Strafe der Ehebrecher bei den Semiten.

Von

A. Büchler.

Im Gesetze Hammurabis § 127 ist — nach D. H. Müllers Übersetzung — folgender Satz zu lesen: ‚Wenn ein Mann, nachdem er mit seinem Finger auf eine Geweihte oder die Ehefrau eines andern gedeutet, [d. h. sie verdächtigt hat, den Verdacht] nicht beweist, wirft man diesen Mann vor den Richtern nieder, auch brandmarkt man seine Stirne.' In der Erläuterung dieser Bestimmung bemerkt Müller (S. 116, 3): ‚Diesen Mann wirft man vor dem Richter nieder, auch (*u*) schert (brandmarkt) man seine Stirne. Das „auch" weist darauf hin, daß das Hinwerfen vor den Richter, (womit vielleicht eine bestimmte Anzahl Hiebe verbunden war), schon an sich eine Strafe war. Diese entstellende Ehrenstrafe ist die einzige, die bei Hammurabi vorkommt.'

Über den Zusammenhang zwischen dem Vergehen und der eigentümlichen Strafe hat sich Müller nicht geäußert; aber ein solcher muß in diesem Kodex, dessen merkwürdige Folgerichtigkeit Müller in allen Gesetzen dargetan hat, von vorneherein angenommen werden und die strikte Anwendung der sowohl im Zivil-, als auch im Strafrechte durchgehends geltenden Talion führt auch zu seiner Erkenntnis. Der Ankläger hätte nach dieser über die Angeklagte, wenn ihm der Beweis gelungen wäre, die entehrende Strafe der Brandmarkung oder des Haarscherens gebracht; sonach muß einer

Geweihten und einer Ehefrau, die der Unzucht überführt wurden, die Stirne gebrandmarkt oder an derselben das Haar abgeschnitten worden sein. Die Bestimmung selbst fehlt zwar im Hammurabi-Kodex, aber wir finden dieselbe Strafe auf Ehebruch sowohl bei den Arabern, als auch bei den Juden, so daß wir sie schon auf Grund dessen mit hoher Wahrscheinlichkeit als semitisch bezeichnen dürften;[1] und die Verfügung bei Hammurabi erhebt dieses zur Gewißheit.[2] Es gilt aber nicht bloß, die Tatsache selbst, die auch bei

[1] Hieraus ergäbe sich mit Wahrscheinlichkeit, daß die assyrische Wurzel גלב hier nicht mit ‚brandmarken', sondern mit ‚scheren' zu übersetzen ist, wie die gleiche hebräische in Ezech. 5, 1 תער הגלבים unzweifelhaft dasselbe bedeutet und ebenso in der Inschrift von Citium (CIS I, 86), wo unter den ständigen Dienern des Tempels גלבם genannt sind. Allerdings führt Midr. Genes. rabba 31, 8 als Übersetzung von תרבות צורים in Josua 5, 2 גלבין דמנרי an und bedeutet מגלב an mehreren Stellen im Midraš, wie es scheint, eine Peitsche, vgl. Fleischer bei Levy, *Neuhebr. Wb.* III 16 und I 328b. Über die Bedeutung der Wurzel im Syrischen vgl. Schulthess, *Homonyme Wurzeln* 8 ff. und dazu Nöldeke in *ZDMG* LIV 1900, 161, der גלב weder für griechisch, noch für semitisch hält.

[2] Die Strafe des Haarschneidens (גלב) kommt auch in den berühmten, sogenannten sumerischen Familiengesetzen und in mehreren sumerischen Adoptivverträgen vor. Die ersten hat G. Bertin in den *Transactions of the Society of Bibl. Archaeology* 1883, VIII 230—270 behandelt und eine Bestimmung folgendermaßen übersetzt (S. 241): Wenn ein Sohn seinen Vater verleugnet, schneidet ihm dieser das Haar ab, d. h. behandelt ihn als Sklaven, und verkauft ihn als solchen. Die akkadische Version hat statt dessen: er schneidet ihm die Nägel ab. Dagegen geben Meissner (*Beiträge zum altbabyl. Privatrecht* S. 15) und D. H. Müller (*Die Gesetze Hammurabis* S. 270) גלב mit: ‚Er macht ihm ein Mal' wieder und das ganze Gesetz lautet: Wenn ein Sohn zu seinem Vater spricht: ‚Du bist nicht mein Vater,' macht er ihm ein Mal, legt ihn in Ketten, auch wird er ihn um Geld verkaufen. Wenn ein Sohn zu seiner Mutter spricht: ‚Du bist nicht meine Mutter,' wird man ihn, indem man ihm ein Mal auf sein Gesicht macht, in der Stadt herumführen, auch wird man ihn aus dem Hause jagen (Müller 271). Es ist zu beachten, daß die Strafe aus drei Teilen besteht: brandmarken, fesseln und verkaufen. Dieselben gibt der Adoptionsvertrag (Meissner Nr. 95, Müller 273): Am Tage, da Ubar Šamaš zu Bêlit-abi, seinem Vater, und Taram-Ulmaš, seiner Mutter spricht: ‚Nicht bist du meine Mutter, nicht bist du mein Vater,' sollen sie ihm ein Mal machen und, sobald sie ihm Fesseln anlegen, ihn für Geld verkaufen. Nr. 94 (Müller 273) gibt nur zwei Strafen an: brandmarken und um Geld verkaufen, Nr. 96 (Müller 274) fesseln und um Geld verkaufen, Nr. 97 (Müller 274) bloß eine: um Geld verkaufen. Es wird sich unten ergeben, daß es sich in den Einzelbestimmungen nur

anderen Völkern des Altertums vorkommt, jetzt aber aus dem ältesten Gesetzbuch bekannt ist, festzustellen, sondern auch den Sinn der Strafe zu ermitteln, soweit die Quellen einen Einblick ermöglichen; dieses aber ist ohne die Kenntnis der Haartracht bei den Juden und Arabern, auf welche die erhaltenen Nachrichten sich beziehen, nicht zu erzielen. Andererseits aber sind diese jüngern Ursprungs und, da die talmudische Literatur für die fragliche Strafe keine ausdrückliche Parallele darbietet, die Bibel aber das Abschneiden des Haares in Verbindung mit der Trauer um Todte als festen Brauch kennt, ist die Behandlung der Frage nach dem Zusammenhange und der gemeinsamen Wurzel beider von großer Wichtigkeit. Die Erörterung der jüdischen Nachrichten aus der arabischen Zeit führt zur Erkenntnis von Einflüssen der Araber auf die Juden auf einem Gebiete, das bisher nicht beachtet wurde, und gibt Aufschlüsse über einen interessanten Punkt des semitischen Eherechtes, in welchem das Abschneiden des Haares als Strafe den Kern bildet.

I. Die Haartracht der jüdischen Frauen im Altertum und das Abschneiden ihres Haares bei Ehebruch.

Aus einigen, wenigen Stellen im Talmud und Midraš läßt sich die Haartracht der jüdischen Frauen in Palästina in den ersten Jahrhunderten n. Chr. einigermaßen bestimmen. Nach der Mišna Kethub. II 10 ist das entblößte[1] Haupt der Braut auf ihrem Zuge

um die Modalitäten handelt, unter denen ein Freier zum Sklaven gemacht wird, so daß die eine Bestimmung: ‚So sollen sie ihn um Geld verkaufen', die Brandmarkung und das Fesseln als vorausgegangen bereits voraussetzen. Man sieht, daß zwischen der Verleugnung der eigenen und der der Adoptiveltern hinsichtlich der Strafe kein Unterschied besteht; und so ergibt sich, da Hammurabi auf die Verleugnung der Adoptiveltern Verstümmelung setzt (§ 192. 193, Müller S. 145), daß dieselbe Strafe auch bei den eigenen Eltern anzunehmen sein wird; allerdings handelt es sich um eine ganz eigene Gruppe von Kindern, aus der allgemeine Schlüsse nicht gezogen werden dürfen. Vgl. jetzt Winckler, *Ges. Hammur.* 84 ff.

[1] ראשה פרוע hat im Talmud durchgehends die Bedeutung ‚entblößen' und die Lehrer der Mišna verstanden auch פרע in der Bibel im selben Sinne. Hiefür ist Sifrê Numeri § 25 besonders kennzeichnend, wo פרע in Numeri 6, 5 und Lev. 13, 45 als ‚wild wachsen lassen' erklärt und diese Auffassung R. Eliezers um 100 n. Chr.

nach dem Hause ihres Gatten ein Beweis dafür, daß sie Jungfrau

---

mit folgenden Worten begründet wird (vgl. Sifrâ zu Lev. 13, 45 p. 67d, b. Moëd kat. 15ª): פרוע ינדל פרע. אתה אומר פרוע ינדל פרע או אינו אלא כמשמעו, ‚stimmst du bei, daß פרע hier wild wachsen lassen heißt, oder meinst du vielmehr, es habe hier die einfache, gewöhnliche Bedeutung?' Diese ist nämlich ‚entblößen', die andere muß erst durch Schlüsse gewonnen werden, s. Sifrê Num. 25. So erklären es auch einige neuere Ausleger nach LXX in Lev. 10, 6 als ‚Blößen des Hauptes', d. i. Ablegen des Kopfbundes oder Abscheren des Haares, andere, wie DILLMANN zu Lev. 21, 9, bekämpfen diese Übersetzung und geben statt dessen: das Haar wachsen lassen, obwohl Josephus Num. 5, 18 ופרע את ראש האשה in *Antiquit.* III 11, 6 mit καὶ τῆς κεφαλῆς τὸ ἱμάτιον ἀφελών wiedergibt und es kaum angeht, für dieselbe Verbindung bei Trauer eine andere Bedeutung anzunehmen. Zunächst ist aus Lev. 10, 6 ersichtlich, daß פרע eine Handlung bezeichnet, die, wie das Zerreissen der Kleider, als Zeichen der Trauer in einem Augenblicke vorzunehmen ist; dieses aber schließt die Bedeutung ‚wild wachsen lassen' aus. Das gleiche gilt vom Aussätzigen in Lev. 13, 45, wo וראשו יהיה פרוע zwischen dem Befehle, daß die Kleider zerrissen seien und er seinen Schnurrbart verhülle, steht, also eine Handlung meint, die, wie das Verhüllen des Bartes, unmittelbar nachdem der Mann für aussätzig erklärt wird, zu vollziehen ist. In beiden Fällen steht es vor dem Zerreissen der Kleider, ebenso in Lev. 21, 10. Es geht also auch nicht an, בפרוע פרעות בישראל in Jud. 5, 2 mit ROB. SMITH bei WELLHAUSEN, *Arab. Heidentum* 123, 2 und SCHWALLY, *Kriegsaltertümer* 69 mit ‚als die Haare langwuchsen' zu übersetzen. Um dieses auszudrücken, muß in Num. 6, 5 גדל פרע und in Ezech. 44, 20 ופרע לא ישלחו das Verb גדל oder das vom Wachsen der Baumzweige gebrauchte שלח stehen. פרע bezeichnet nur die Art des Wachsens. Die Sache dürfte sich folgendermaßen verhalten. Das lange Haar trug die Frau bedeckt und zwar derart, daß es auf dem Kopfe zusammengebunden oder gerollt war; darüber lag ein Tuch oder eine Mütze (s. weiter). Nahm die Frau ihre Kopfbedeckung ab, so fiel das Haar frei auf den Rücken. So war es auch beim Priester, der eine hohe Mütze trug; daher ist im Falle der Trauer in Leviticus פרע ראש in Ezech. 24, 17 als Gegenteil מארך חבוש עליך angegeben. Die Priester dürfen ihre Mütze nicht ablegen, da sonst ihr Haar ungeordnet hinabfällt; und in Num. 5, 18 braucht der Priester der Frau bloß die Haardecke abzunehmen, um das Haar zu lösen. Dementsprechend betont der Brief des Jeremias V. 30 von den heidnischen Priestern: In ihren Tempeln sitzen die Priester mit zerrissenen Kleidern und mit geschorenen Köpfen und Bärten, dabei unbedeckten Hauptes. Die Kopfbedeckung sitzt auf vollem, geordnetem Haare; wer es schneidet oder über die Schulter fallen läßt, hat keine Mütze. Hiernach wird auch die von WELLHAUSEN, *Arab. Heid.* 197 als ungenau erwiesene Angabe des Plinius, *Histor. nat.* VI 162 zu verstehen sein, daß die Araber entweder einen Kopfbund tragen oder das Haar wachsen lassen; denn auch da läßt die Einteilung erkennen, daß, wer einen Kopfbund trägt, das Haar nicht frei wachsen läßt, sondern gebunden hat. Die Araber trugen nämlich langes Haar, in Locken oder Strähnen, die geflochten wurden. Und von deren Frauen sagt

und nicht Wittwe ist.[1] Dagegen muß die verheiratete Frau, wenn sie auf die Straße tritt, ihren Kopf bedeckt haben.[2] In Midr. Genes. rab. 17, 8 fragt man R. Josua (b. Ḥananja): Warum geht der Mann mit entblößtem, die Frau mit bedecktem Haupte aus?[3] Erscheint

---

Wellhausen 199: Wenn sie den Schleier abnehmen und das Haar fallen lassen oder auflösen, so ist das fast ebenso stark, als wenn sie sich nackt ausziehen. Der Schleier hielt somit das Haar. Nach all' diesem wird פרע wohl mit ‚losmachen' zu übersetzen sein. Im Syrischen bedeutet פרע ‚entblößen', doch auch ‚sprossen', assyrisch *pirtu* = ‚Haupthaar' = פרע, siehe Schultheß 56.

[1] In Midr. Tanḥuma (ed. Buber) כי תשא 11 (vgl. Tanḥuma 16) sagt R. Simon b. Lakiš (um 250—280; nach Exod. rabba 41, 5 von R. Ḥalafta tradiert, R. Levi als Autor ist unrichtige Auflösung von ר"ל = ריש לקיש s. Bacher, *Agada d. pal. Amoräer* I 365, 3) in einer Deutung von ככלותו in Exod. 31, 18: Wie die Braut, solange sie im Vaterhause ist, sich züchtig verborgen hält, so daß sie niemand kennt, am Hochzeitstage aber, wenn sie ins Brautgemach zieht, ihr Gesicht entblößt, um damit zu sagen: wer über mich etwas zu sagen hat, komme und sage aus, so verhält es sich auch hier . . . Statt dieses hat Jalkut zu Cantic. 4, 9 § 988 die Stelle aus Tanḥuma etwas verschieden: R. Simon b. Levi (lies: Lakiš) sagt: So wie die Braut den Kopf entblößt hat vor allen Leuten und ihr Gesicht aufgedeckt trägt.

[2] Baraitha aus der Schule R. Ismaels in b. Kethub. 72ª unten zu Num. 5, 18: Dieses enthält eine Warnung für die Töchter Israels, שלא יצאו בפרוע ראש, daß sie nicht mit entblößtem Haupte ausgehen. Dasselbe in positiver Form in Sifrê Num. 11: Es lehrt die Töchter Israels, שיהו מכסות ראשיהם, daß sie ihren Kopf bedecken; vgl. N. Brüll in seinen *Jahrbüchern* VIII 52, 1. Doch gilt dieses, wie der Zusammenhang lehrt, bloß für die Frauen, nicht auch für die Mädchen; bei den Arabern war es anders, denn Wellhausen (*Nachrichten der Gött. Gelehrt. Gesell.* 1893, 448, 3) sagt: Mägde und Huren verhüllen sich nicht, Jungfrauen aber ebensowohl als Frauen, Tertullian, De virg. vel. 17, *Bibl. orient.* I 364. 365. In den Thomasakten XIII (bei Hennecke, *Neutestam. Apokryphen* 485) lesen wir aus Syrien, wo dieselben entstanden sein dürften, von einer anderen Veranlassung zur Verhüllung des Gesichtes. Es heißt da: ‚Als der Vater der Braut am Morgen nach der Hochzeit zu den Brautleuten kam, fand er sie einander gegenübersitzend, das Gesicht der Braut aber fand er unverhüllt und der Bräutigam war sehr heiter. Die Mutter aber kam herzu und sprach zu der Braut: „Warum sitzest du so, Kind, und schämst dich nicht, sondern benimmst dich, als hättest du schon lange mit dem eigenen Manne zusammengelebt?" Und ihr Vater sprach: „Aus großer Liebe zu deinem Manne verhüllst du dich nicht einmal?"' Es handelt sich hier um die Verhüllung der Frau im Hause vor dem eigenen Manne, ähnlich wie in Genes. 24, 65, die andere Gründe hat. Vgl. *ZDMG* 1871 XXV 349. 367.

[3] In b. Nedar. 30ᵇ heißt es: Männer haben den Kopf bald bedeckt, bald entblößt, Frauen immer bedeckt, Kinder immer bloß. Hier dürfte allerdings die Sitte

eine Frau unbedeckten Hauptes auf der Straße, so hat sie die gute Sitte verletzt und der Gatte hat die Pflicht, sie zu entlassen, ohne ihre Ehepakten zu begleichen (Kethub. VII 6, Toß. Kethub. VII 6); und Numeri rab. 9, 16 bezeichnet es als Brauch der Nichtjüdinnen, barhaupt einherzugehen. Wenn jemand einer Frau auf der Straße den Kopf entblößt, so hat er ihr damit Schimpf angetan und muß ihr dafür 400 Zûz zahlen (Baba kamma VIII 6). R. Akiba kam auch in die Lage, ein solches Urteil zu fällen und den Mann trotz des Nachweises, daß dieselbe Frau sich ein anderes Mal selbst den Kopf auf der Straße entblößte, zur Zahlung des Betrages zu zwingen (a. a. O. u. 'Aboth di R. Nathan III 8[a]). Womit sich die Frauen den Kopf bedeckten, wird in diesen Stellen nicht angegeben. Aber in b. Sota 8[b] unten sagt R. Meir von der des Ehebruches verdächtigten Frau in Num. 5, 16: Sie hat sich für den Buhlen schöne Tücher auf den Kopf gebreitet,[1] darum nimmt ihr der Priester die כפה vom Kopfe und legt sie ihr unter die Füße. Hiernach trugen die Frauen im 2. Jahrhundert eine כפה. Und daß sie ein unentbehrliches Kleidungsstück war, lehrt die Bestimmung in Kethub. V 8, wonach der Gatte, der seine Frau durch einen dritten verpflegen läßt, verpflichtet ist, ihr Bett, Linnen und Laken, eine כפה für den Kopf, einen Gürtel für die Lenden und Schuhe zu geben. In b. Megilla 27[b] erzählt R. Zakkai, daß er es nie verabsäumt habe, den Sabbath mit dem Segensspruche über Wein einzuleiten; seine Großmutter verkaufte einmal die כפה von ihrem Kopfe und brachte Wein zur Einsegnung des Sabbathes. In einer Baraitha in b. Baba kamma 119[a] sagt 'Abba Saul: Die Frau darf ohne Wissen ihres Mannes für vier bis fünf Denare Lebensmittel oder Gespinnst verkaufen, um sich eine כפה für ihren Kopf zu machen (vgl. Zabîm IV 1, Kelîm XXVIII 5). Das Wort wird oft כיפה geschrieben (s. Kohut, Aruch

---

der in Babylonien wohnenden Juden beschrieben sein, vgl. L. Löw, *Gesamm. Schriften* II 315.

[1] Toß. Sota III 5 liest für מירסה לו סודרין נאין anderes: היא מירסה סדין ‚sie hat Linnen ausgebreitet'; so hat auch Raši gelesen, aber da paßt nicht die Vergeltung, die genau der Sünde entsprechen soll.

IV 292[b]) und gewöhnlich als Kappe erklärt, von Raši jedoch, offenbar nach alter Überlieferung durch צעיף wiedergegeben, der auch schon in Genes. 24, 65 (s. weiter) als Hülle der Frauen vorkommt. Nach einer Baraitha in b. Ḥullin 138[a] trug der Hohepriester eine כיסה aus Wolle auf dem Kopfe entsprechend der Vorschrift in Exod. 28, 37: Lege das Stirnblech auf eine himmelblaue Schnur; dieses besage, daß der Kopfbund, der auf der Höhe des Kopfes sitzt, und das Stirnblech, das auf der Stirne liegt, nicht eng aneinander liegen, sondern den Zwischenraum die כיסה ausfüllt (vgl. ʿArakhin 3[b]). Hiernach ist diese eine dünne Kopfbedeckung, die auf dem Haare vorne liegt. In jerus. Sabbath v 7[b] 56 wird von ihr gesagt, daß sie bis an die Augenbrauen reicht, was dafür spräche, daß das Haar der Frauen die Stirne bedeckte (s. w.).

Verschieden hievon ist die Verhüllung des ganzen Kopfes samt dem Gesichte, von der der Satz R. Dimis, den er aus Palästina nach Babylonien gebracht hat, spricht (b. ʿErubin 100[b], ʾAboth di R. Ṇathan 2. Rez. XLII 59[a], Pirkê R. Eliezer XIV), daß nämlich die Frau nach dem von Gott über Eva verhängten Fluche עמופה כאבל wie ein Trauernder eingehüllt gehe. Damit kann aber nur die Verhüllung, wie sie Lev. 13, 45 beim Aussätzigen angibt und gleichlautend Ezech. 24, 17 beim Trauernden, gemeint sein, die auch das Gesicht umfaßt (s. w.). Dieselbe ist für Frauen auch bei syrischen Schriftstellern (de Lagarde, *Materialien* II 31) vorausgesetzt, die als Grund dessen, daß Gott Eva aus Adams Rippe und nicht aus seinem Kopfe schuf, angeben, damit die Frau demütig, keusch, schamhaft und züchtig sei, das Gesicht verschleiert und den Kopf verhüllt trage.[1] Und von den arabischen Frauen Nordafrikas erzählt Tertullian (De virg. vel. 17), daß sie nicht nur den Kopf, sondern auch das Gesicht ganz bedecken, derart, daß sie nur ein Auge gebrauchen können. Wellhausen (*Arab. Heid.* 196) verweist noch auf die Märtyrin von Naǧrân, die ihr Gesicht niemals gezeigt hatte, bis zu dem Tage, wo sie mit entblößtem Haupte auf öffentlichem Markte Zeugnis

[1] Vgl. I Korinth. 14, 34, *Bienenbuch* p. 22, Grünbaum, *Neue Beiträge* 58 ff.

ablegte. Jüdische Quellen sprechen selten von der Verhüllung des Gesichtes. In Genes. rabba 60, 15 wird mit Bezug auf Genes. 24, 65 und 38, 14 bemerkt: Zwei Frauen haben sich mit dem צעיף bedeckt und sind dafür von Gott mit Zwillingen belohnt worden; und in Genes. rabba 85, 7 wird Thamars hoher Grad von Züchtigkeit betont, weil sie sich das Gesicht bedeckte. Es spricht dieses deutlich dafür, daß es nicht allgemein Sitte war, und hiefür ist auf Hieronymus' Erklärung von רדיד = θέριστρον zu Jes. 4, 23 hinzuweisen (vgl. Lagarde, *Semitica* 24 ff.): Theristra, quae nos pallia possumus appellare, quo obvoluta est et Rebecca et hodie quoque Arabiae et Mesopotamiae operiuntur feminae, quae hebraice dicuntur ardidim, graece θέριστρα ab eo, quod in θέρει, hoc est, in aestate et caumate protegant feminarum. Er sagt, daß sich die arabischen und mesopotamischen Frauen seiner Zeit mit diesem Mantel verhüllten, nennt aber die jüdischen Palästinas nicht. Und da er das Kleidungsstück mit צעיף identifiziert, dessen Verwendung er aus der Bibel gekannt hat, bestätigt er mit seiner Bemerkung den Schluß aus dem Midraš, daß die jüdischen Frauen in Palästina ihr Gesicht nicht verhüllten; (vgl. Delitzsch zu Genes. 24, 65 p. 345: θέριστρον ein sommerlicher, leichter Überwurf, welcher den Körper und besonders auch den Kopf verhüllt, der Schleier- oder Kappenmantel, welcher als arabische Frauentracht von Tertullian, De vel. virg. 17 und Hieronymus, Ad Eustochium ep. 22 und anderwärts erwähnt wird, gleicher Art, wie das weite linnene Umschlagtuch, womit sich die syrischen Frauen außerhalb des Hauses verhüllen; . . . Rebekka, ihren Mantel übers Gesicht ziehend, verhüllt sich).[1] Zu bemerken ist noch, daß auch die jüdischen Frauen ihr Haar nur auf der Straße bedeckt trugen,

[1] In Sifrê Deut. 305 p. 130ᵃ, b. Kethub. 66ᵇ wird erzählt: R. Joḥanan b. Zakkai sah eine junge Frau unter den Hufen des Pferdes eines Arabers Gerstenkörner auflesen; als sie den Lehrer erblickte, נתעטפה בשערה hüllte sie sich in ihr Haar, stellte sich vor ihn hin und sprach: Rabbi, nimm dich meiner an. Sie kann natürlich nur ihr Gesicht verhüllt haben, wahrscheinlich aus Ehrerbietung gegen den Lehrer (vgl. החלוץ III 88), vor dem auch Jünger nicht unbedeckten Hauptes erscheinen (Kallâ 1, b. Kidduš. 33ᵃ, s. weiter). Vgl. noch Susanna 1, 32 in LXX.

im Hause aber unbedeckten Hauptes herumgingen. Denn die Mutter der Hohenpriester aus der Familie Kamḥith schreibt ihr Glück, ihre Söhne in diesem hohen Amte zu sehen, dem Umstande zu, daß die Balken ihres Hauses nie das Haar ihres Kopfes gesehen haben (b. Joma 47ᵃ, jerus. Megilla I 72ᵈ 64, Levit. rabba 20, 11). Es war somit etwas außergewöhnliches, das andere Frauen nicht taten.

Das Haar trugen die Frauen in Flechten, wie einer der eben angeführten Berichte von der Mutter der Hohenpriester Kamḥith (b. Joma 47ᵃ) dieselbe von sich sagen läßt: Nie haben die Balken meines Hauses קלעי שערי die Flechten meines Haares gesehen.[1] Von der Frau des R. Akiba erzählt (jerus. Sabbath VI Anf. 7ᵈ, Sota IX 24ᶜ 6) der zeitgenössische Patriarch Gamaliel II. seiner Frau, daß sie die Flechten ihres Haares verkauft habe, damit ihr Mann studieren könne.[2] In b. Sota 9ᵃ oben (Toß. Sota III 3, Num. rabba 9, 24) heißt es zu Num. 5, 18 von der Behandlung der des Ehebruches verdächtigten Frau vonseiten des Priesters im Tempel: היא קילעה לו שערה לפיכך כהן סותר את שערה sie hat sich für den Buhlen das Haar geflochten, darum löst ihr der Priester das Haar (vgl. Sota I 5, b. Sota 8ᵃ). In b. Berakhoth 61ᵃ, Sabb. 95ᵃ sagt R. Simon b. Menaßja (nach Genes. rabba 18, 1 Simon b. Joḥai, vgl. Bacher, *Agada d. Tannaiten* II 108, 2): Gott flocht Eva das Haar und führte sie dann dem Adam zu. R. Joḥanan sagt (jer. Synhedr. II 20ᵃ 72), der König David habe seine Kebsfrauen, denen sein Sohn Absalom beigewohnt hatte (II Sam. 16, 22), sich das Haar flechten und sich schmücken und sie dann zu sich kommen lassen, um seinem bösen Triebe zuzurufen: Du begehrst etwas Verbotenes. In der Mišna Sabb. X 6 sind von R. Eliezer als am Sabbath verbotene Arbeiten

[1] Judith 10, 3 erzählt: Sie ordnete die Haare ihres Hauptes, setzte einen Turban darauf; 16, 9: Sie band ihre Haare zusammen, um den Turban aufzusetzen. Die Lesearten διέταξε, διεξένατο und διέξανε vgl. bei Ball in Wace, *Apocrypha* I 326 z. Stelle.

[2] Vgl. Testam. Job 5, 23, wo von Hiobs Frau erzählt wird: τότε λαβὼν ψαλίδα ἦρε τὰς τρίχας τῆς κεφαλῆς αὐτῆς πάντων ὁρώντων καὶ ἔδωκεν αὐτῇ τρεῖς ἄρτους, ebenso 6, 8; vgl. Kohler in Kohut, *Semitic Studies* 280 und 278, 1, Grünbaum, *Neue Beiträge* 266 ff.

aufgezählt: הגודלת וכן הכוחלת וכן הפוקסת Haarflechten, Schminken der Augen und des Gesichtes; und in einer Baraitha b. Sabb. 95ᵃ macht diesbezüglich R. Simon b. Eleazar einen Unterschied, ob die Frau ihr eigenes Haar oder das einer andern flicht (vgl. jer. ʿAboda zara I 40ᵇ 4). In jer. Moëd katan I 80ᵈ 45 (vgl. b. 9ᵇ) ist in einer Baraitha das Haarflechten, Schminken des Gesichtes und der Augen als Schmücken der Frauen bezeichnet; und in Kelim XV 3 nennt R. Jehuda eine eigene Art von Sessel, in den sich Frauen zum Haarflechten hineinsetzen. Sabb. 104ᵇ, Ḥagiga 4ᵇ unten ist eine Frau mit Namen Mirjam, die Haarflechterin genannt, in der man Maria von Magdala wiedergefunden hat. Aber aus all' diesen Stellen erhellt, daß das Haarflechten nur bei wohlhabenden Frauen und bei anderen nur zu besonderen Gelegenheiten vorgekommen sein dürfte, beim Volke dagegen keinesfalls allgemein war. Sagt doch ein syrischer Schriftsteller (bei Lagarde, *Materialien* II 57, Zeile 6ff.) mit Bezug auf Genes. 4, 20ff., daß Naʿamâ die erste war, die sich in Seide kleidete, die Hände aneinanderschlagend tanzte, sich das Haar flocht, Hände und Gesicht rotfärbte und schminkte, wie sie auch das Augenzwinkern und die Fingersprache zuerst anwendete (Grünbaum, *Neue Beiträge* 74). Hier ist, wie in den talmudischen Stellen, das Haarflechten neben das Schminken gestellt, gehörte sonach zum Luxus der Reichen (vgl. Cyprian, *De habitu virginum* 14).

Wenn nun der Priester der des Ehebruches verdächtigten Frau nach Sifrê zu Num. 5, 18 und Num. rabba 9, 24, Toß. Sota III 3 das Haar entblößt und die Flechten auflöst, soll sie, wie es die Entblößung des Kopfes in Gegenwart anderer nach den obigen Darlegungen deutlich macht, einer Frau gleichgestellt werden, die sich vor anderen freiwillig den Kopf entblößt, d. h. einer nicht züchtig sich benehmenden Frau,[1] wie es Sifrê in der Tat als נוול = Erniedrigung bezeichnet. Und so erklärt Hieronymus פתהן יערה in Jes. 3, 17 mit ‚crinem earum

[1] Ebenso haben die Thomasakten Kap. 56 (bei Hennecke, *NT Apokryphen* 503) in der Beschreibung der Qualen, die die Sünder im Jenseits zu erdulden haben: ‚Die aber an den Haaren Hangenden sind die Schamlosen und die sich durchaus nicht scheuen und die barhäuptig in der Welt umhergehen.'

nudabit', er wird ihr Haar entblößen, offenbar, wie Stade (*ZSATW* 1886, vi 336) richtig betont, auf Grund jüdischer Überlieferung, weil er in Palästina die Entblößung des Haares als die einer unzüchtigen Frau gebührende Behandlung kennen lernte.[1] Die Auflösung des Haares in Gegenwart anderer ist ein noch höherer Grad von Unzüchtigkeit. So sagt der Hirt des Hermas ix 8, 5 (Hennecke 279): Da wurden zwölf Weiber gerufen, die sahen sehr schön aus, schwarz waren sie angezogen, aufgeschürzt gingen sie, die Schulter trugen sie entblößt und die Haare aufgelöst; mir schienen diese Weiber wild zu sein. Und in ix 13, 8 heißt es weiter: Nach einiger Zeit wurden sie von den schönen Weibern in schwarzen Gewändern mit entblößten Schultern und aufgelöstem Haare, wie du sie geschaut hast, verführt (vgl. ix 15, 3). Es sind genau dieselben äußeren Merkmale der unzüchtigen Frau, die nach einer Baraitha in Gittin 90[b] es dem Gatten zur Pflicht machen, dieselbe zu entlassen; dem entblößten Kopf entspricht hier das aufgelöste Haar.

Nun finden wir als Strafe der ehebrecherischen Frau nebst der Entblößung des Kopfes auch das Abschneiden des Haares. Simon b. Ṣemaḥ Durân, ein berühmter Rabbiner in Algier in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, wurde einmal über die Behandlung einer Frau befragt, die sich trotz Verwarnung seitens der religiösen Behörde unzüchtigen Verkehres schuldig gemacht hatte. Nachdem er zur Überzeugung gelangt war, daß die Frau eine Ehebrecherin war, schreibt er betreffs ihrer Bestrafung folgendes vor (Responsen תשב"ץ iii Nr. 191): Die Frau ist mittels Scheidebriefes von ihrem Manne zu trennen und öffentlich zu züchtigen und ihre Ehepakten sind in der Synagoge zu zerreißen; man verhänge dann über sie den Bann durch 30 Tage, entblöße ihr Haupt und schneide ihr das Haar ab; den Ehebrecher treffe genau dieselbe Strafe (vgl. Stern in Geigers *Wissensch. Ztschr.* 1837, iii 359). Von der ganzen Reihe auffälliger Strafen ist nur die Entlassung der Frau ohne Begleichung ihrer Ehepakten

[1] Kittel in Dillmanns *Jesaia*, 6. Auflage, S. 36 sagt auffallenderweise: Das Entblößen der Schläfe gilt aber sonst nicht als Strafe!

im talmudischen Schrifttum begründet. Die Züchtigung ist schon fraglich und bildet den Gegenstand umfassender Kontroversen zwischen den Dezisoren im Mittelalter (vgl. Maimonides הלכות אישות xxi 10 und dazu die Glossen RABDs). Der Bann ist erst in nachtalmudischer Zeit als Strafmittel in solchen Fällen zur Anwendung gelangt; R. Simon Durân setzt jedoch beide Strafen als unbestritten, weil eingebürgert voraus und begründet diesen Teil seiner Verfügung gar nicht. Für das Haarschneiden verweist er auf Pirkê di R. Eliezer Kap. 14, wo unter den zehn Flüchen, die Gott als Strafe über Eva ausgesprochen hat, auch שמגדלת שער כלילית ומגלחתו מזנות steht,[1] daß sie — und alle Frauen — ihr Haar wachsen lassen müssen, wie die Lilith, und es nur schneiden dürfen im Falle des Ehebruches.[2] Es ist als selbstverständlich anzunehmen, daß die Pirkê, auf die R. Simon Durân sich beruft, einen zur Zeit ihres Verfassers bei den Juden bestehenden Brauch, einer Ehebrecherin das Haar abzuschneiden, wiedergeben; denn aus Talmud und Midraš ist meines Wissens nichts Ähnliches bekannt. Es wäre nun geradezu auffällig, daß die nachtalmudische Zeit, der die Pirkê zugewiesen werden und aus der von den Leitern der großen Lehrhäuser in Sura und Pumbaditha im alten Babylonien eine so große Anzahl eherechtlicher Gutachten verschie-

[1] In den alten Ausgaben der Pirkê lautet die Stelle ganz verschieden: וראשה מכוסה כאבל ואינה מגלחת אותו אלא מזנות, die Frau muß ihren Kopf bedeckt haben, wie ein Trauernder und sie schneidet ihn bloß im Falle des Ehebruches. Es fehlt das von R. Simon Durân angeführte מגדלת שער כלילית, das wir in gleichem Zusammenhange in einer Baraitha in b. 'Erubin 100ᵇ finden. Aber מגלחת אותו in den Ausgaben setzt die voraufgegangene Erwähnung von שער voraus, wie das einschränkende אלא das Verbot des Haarschneidens, sodaß der jetzt fehlende Teil im ursprünglichen Wortlaute der Pirkê gestanden haben muß. Ist es ja an sich kaum wahrscheinlich, daß R. Simon aus dem Gedächtnis angeführt und unzusammengehörige Teile frei zusammengesetzt habe, da es sich um einen Beleg für eine Verfügung von Wichtigkeit handelte. Vgl. Naḥmani, תורת האדם 64ᵃ.

[2] Grünbaum in *ZDMG* 1877 xxxi 250 erklärt מגדלת שער כלילית in 'Erub. 100ᵇ nicht als Wachsenlassen des Frauenhaares, sondern als Flechten, die kunstvolle Anordnung und den Schmuck überhaupt; denn die Lilith wird auch als ein schöngeputztes Weib mit schöngepflegten Haaren vorgestellt. Aber worin besteht dann der Fluch für die Frau? Und haben alle Frauen aus dem Volke sich das Haar geflochten?

densten Inhaltes erhalten sind, nicht sollte zu mindesten eine Spur dieses eigentümlichen Brauches bewahrt haben.

Und in der Tat hat die Sammlung der gaonäischen Responsen (שערי צדק p. 25 Nr. 13) folgendes: וששאלתם בר ישראל שנתפס עם שפחתו לשום זנות מה דין יש עליו. כך הוא הדין שמתציאין אותה ממנו ומוכרין אותה ומפזרין דמיה לעניי ישראל ומלקין אותו ומנדין אותו שלשים יום, Ihr fraget, was mit einem Juden zu geschehen habe, der im unzüchtigen Umgang mit seiner Sklavin betroffen wird? Man nimmt ihm die Sklavin weg, verkauft sie und verteilt den Erlös unter jüdische Arme; den Herrn züchtigt man, schneidet ihm das Haar ab und belegt ihn 30 Tage mit dem Bann'. Ist auch der Urheber dieses kurzen Gutachtens nicht erhalten, so ist es kaum zweifelhaft, daß er eines der Schulhäupter der beiden Lehrhäuser in Babylonien (800—1000)[1] war. Er verhängt nun über den unzüchtigen Mann genau dieselben Strafen, wie einige Jahrhunderte später Simon Durân in Algier über die Ehebrecherin und den Ehebrecher. Hieraus aber folgt, daß R. Simon, wenn er auch für seine uns auffallende Verfügung keine Gesetzesquelle nennt, nur ein sicher seit dem 9. oder 10. Jahrhundert eingeführtes Gesetz anwendet. Dafür spricht die Tatsache, daß er das Urteil nicht nur an eine auswärtige Gemeinde schickt, in der vielleicht niemand Gegengründe geltend zu machen verstand, sondern dasselbe auch, wie es die Glosse seines Sohnes zu der behandelten Entscheidung meldet, in seiner eigenen Gemeinde vollstrecken läßt, in der es an Gesetzeskundigen nicht gefehlt hat. Er ließ einer Ehebrecherin das Haar abschneiden, übergab dieses dem Synagogendiener, der es auf einer Stange durch alle Häuser und Höfe der Stadt trug, und tat die Frau in den Bann. Ohne ältere, anerkannte Stütze, wie sie das gaonäische Responsum darstellt, und ohne festen, eingebürgerten Brauch wäre dieses Vorgehen einfach undenkbar.[2]

---

[1] In der Sammlung gaonäischer Responsen הלכות פסוקות מן הגאונים ed. Müller p. 53 Nr. 94 ist Natronai als Urheber des Bescheides genannt, der von 857 bis 867 Schulhaupt in Sura in Babylonien war.

[2] Auffallend ist es freilich, daß er die Entscheidung des Gaon nicht gekannt hat, während sie von Ahron ha-Kohen aus Lunel in seinem אורחות חיים (ed. Berlin 11

Was diese Behandlung des Haares im Falle des Ehebruches sowohl beim Manne, als auch bei der Frau betrifft, so ist ihr Zweck nach den obigen Ausführungen deutlich zu erkennen. Schon das Entblößen des Haares bei der des Ehebruches bloß verdächtigten Frau und die Auflösung ihrer Haarflechten sollte sie auf jene Stufe hinabdrücken, auf welche sie sich durch ihr verdächtiges Gebaren selbst gestellt hat. Wie die Lehrer der Mišna die Behandlung dieser Frau verstanden haben, erhellt aus einer Einzelheit in der Beschreibung des ganzen Vorgehens in der Mišna Sota I 4, für welche in der betreffenden Vorschrift der Bibel keinerlei Andeutung vorhanden ist. Es heißt da: ‚Man führt die Frau hinauf in die Tore des Tempels, die am Eingange des Nikanortores sind, und der Priester erfaßt ihre Kleider; macht er hierbei einen Riß, so tut es nichts, und reißt er sie ganz durch, so tut es auch nichts; dann entblößt er ihre Brust und löst ihr das Haar auf.' Das absichtliche Entblößen des Oberkörpers der Frau vonseiten des Priesters in Gegenwart anderer kennzeichnet die Absicht des ganzen Verfahrens; denn nach der Baraitha in b. Gittin 90ᵃ, Toß. Sota V 9: ‚Wer seine Frau auf die Gasse gehen sieht mit entblößtem Kopfe und mit von beiden Seiten durchgerissenen Kleidern, hat nach der Thora die Pflicht, sie zu entlassen,'[1] sind solche Kleider Beweise der Unzucht und bilden die Tracht der unzüchtigen Frauen. Mägde und Dirnen, sagt Wellhausen von den Arabern (*Nachricht. d. Gött. gel. Ges.* 1893, 448, 3), verhüllen sich nicht. Solchen also wurde die des Ehebruches verdächtigte Frau ähnlich gemacht.[2] Da die jüdischen Frauen ihr Haar nie

110 § 9; vgl. Josef Karo zu Tûr, 'Eben ha-'Ezer § 16), das nach 1295 verfaßt wurde, als gaonäisch im Wortlaute angeführt wird. Aber viele solche Entscheidungen blieben in manchen Gegenden, wie eigentlich ganz natürlich, lange unbekannt.

[1] In dieser Reihe ist auch das Spinnen auf der Straße genannt, vgl. darüber Berliner-Hoffmanns *Magazin f. d. Wissen. d. Jud.* XX 204; zu den anderen Punkten s. jerus. Sota I 16ᵇ 41: תני משום בית שמאי, אין לי אלא היוצאת משום ערוה, מנין היוצאת וראשה פרוע וצדדיה מפורמין חרועותיה חלוצות, תלמוד לומר כי מצא בה ערות דבר, wo dazu noch die entblößten Arme gekommen sind. Vgl. den Hirt des Hermas IX 8, 5 oben S. 101.

[2] In solcher Verfassung darf ein Mann nicht in die Nähe der Frau kommen; b. Synhedr. 109ᵇ. 110ᵃ führt nämlich ein Agadist aus, daß die Frau des 'Ôn b. Peleth in Num. 16, 1 ihren Mann zu Hause trunken machte, damit er an der Verschwörung

schnitten (ʿErub. 100ᵇ, Pirkê di R. Eliezer K. 14, oben S. 102),[1] selbst in Fällen, wo das Gesetz es forderte, wie bei der Erfüllung des Naziräergelübdes und nach der Reinigung vom Aussatze,[2] war das

---

Koraḥs nicht teilnehmen könne. Dann setzte sie sich in die Türe ihres Hauses und löste ihr Haar auf, so daß jeder, der sich nach ihrem vermißten Manne erkundigen wollte und sie in dieser Verfassung sah, umkehrte. Vgl. hiezu die Parallele bei Wellhausen, *Arab. Heidentum* 195ff., 199.

[1] Diese Stellen bestätigen die auf Jerem. 7, 29 gegründete Annahme (Benzinger in Herzog-Hauck, *RE* VII 277, Nowack, *Archäologie* I 134), daß die Frauen der biblischen Zeit ihr Haar niemals schnitten und das Frauenhaar, wie das vom Scheermesser unberührte Haar des Naziräers als נזר bezeichnet wurde (vgl. ʿArakh. 7ᵃᵇ).

[2] Lev. 13, 45 schreibt dem Aussätzigen das Zerreißen der Kleider und das Entblößen des Kopfes vor, nach der Heilung des Aussatzes fordert Lev. 14, 8 das Schneiden des Haares am ganzen Körper. Das erste verbietet der Frau die Mišna Sota III 8, das zweite Toß. Sota II 9: האיש נעשה ומספר ואין האשה נעשית ומספרת, wo freilich der Ausdruck נעשה schwer verständlich ist; doch hat ihn Maimonides (מחוסרי צרעת X 8) richtig als identisch mit ועל שמם יעשה in Lev. 13, 45 erklärt, vgl. den Kommentar D. Pardos zur Toßiftastelle. Nach Num. 6, 9 muß ein Naziräer im Falle einer Verunreinigung an einem Leichnam und laut 6, 18 nach Ablauf des Gelübdes sich das Haar schneiden. Da Naziräerinnen tatsächlich vorkamen, — so war nach der Mišna Nazir III 6 die Königin Helena, nach VI 11 Mirjam aus Palmyra, nach Josephus (*Bellum* II 15 1) Berenike, die Schwester des Königs Agrippa II Naziräerin, — mußte die Frage, ob solche Frauen ihr Haar zu schneiden haben, erörtert und entschieden worden sein. Josephus, der zur Begründung des Aufenthaltes von Berenike in Jerusalem das Gelübde erklärt und dabei das Haarschneiden hervorhebt, läßt erkennen, daß dieses tatsächlich vorgenommen wurde. Das Gleiche setzen die Bestimmungen der Mišna voraus, da sie nirgends Ausnahmen für die Naziräerinnen erwähnen, wiewohl sie von diesen neben den Männern handeln. Und auch in Sota III 7, wo die Unterschiede zwischen Männern und Frauen in religionsgesetzlicher Hinsicht aufgezählt sind, steht das Haarschneiden nicht. Nur der besondere Fall, wenn ein Kind das Naziräergelübde des verstorbenen Vaters auf sich nimmt, kennt die Bestimmung, daß die Frau sich das Haar nicht abschneidet. Hiezu bemerkt R. Joḥanan (b. Nazir 30ᵃ), es sei der Grund dieser Ausnahme nicht bekannt; in Wahrheit aber sollte jede nicht unerläßliche Erfüllung des Nazirats einer Frau verhindert werden, wie jerus. Nazir IV 53ᶜ 5 ausdrücklich bemerkt: das Gelübde soll vom Gatten aus Rücksicht auf ihr Haar aufgehoben werden. Dieses Streben als Grundsatz ergibt sich aus Nazir IV 4, wo das Recht des Gatten, das Gelübde seiner Frau aufzuheben, erörtert wird. Es steht ihm zu bis zur Darbringung der in Num. 6, 14 vorgeschriebenen Opfer, nach der Meinung R. Akibas bis zur Schlachtung derselben, nach der anderer bis zur Blutsprengung; aber diese Begrenzung der Zeit gilt nur für das Opfer nach Ablauf des Gelübdes, dagegen kann der Mann beim

Abschneiden desselben im Falle des Ehebruches eine entehrende Strafe; es gehörte nach dem Zusammenhange offenbar zu den äußeren Merkmalen der Buhldirnen, wie bei den Griechen (Hesych. s. v. σκαφίον bei Dillmann zu Lev. 19, 27). Als Strafe der Ehebrecherinnen hatten es in der Tat die Germanen (Tacitus, *Germania* 19) und die Inder (Schrader, *Reallex. d. indogerm. Altertumsk.* 318); und, was für unseren Fall von entscheidender Bedeutung ist, bei den Arabern wird der unzüchtigen Frau das Haupthaar rasiert und sie wird in diesem Zustande in den Straßen umhergeführt (Goldziher, *Muham. Stud.* I 185, 4; vgl. I Korinth. 11, 6). Die Bibel selbst scheint das Abschneiden des Haares in dieser Anwendung nicht zu kennen, da es in Ezech. 16, 39; 23, 46, wo die Bestrafung der Ehebrecherinnen genau und ausführlich geschildert wird und in Übereinstimmung mit Hosea 2, 5 die öffentliche Entehrung als die hervorstechendste Strafe an die Spitze gestellt ist, nicht erwähnt wird.

Da ist nun auf einen von den Bibelauslegern nicht beachteten Zusammenhang zwischen der Kennzeichnung der Sklavin und der Buhlerin einerseits und zwischen diesen beiden und der Trauernden andererseits hinsichtlich der äußeren Merkmale hinzuweisen. Wenn eine Freie zur Sklavin erniedrigt und zu der niedrigsten Arbeit, dem ständigen Drehen der Handmühle (Exod. 11, 5, Judic. 16, 21) verwendet wird, so werden an ihr vorher ganz bestimmte Handlungen zur Kennzeichnung ihrer neuen Stellung vorgenommen, die Jesaia 47, 2

Opfer im Falle der ungewollten Störung des Gelübdes dieses aufheben, denn er kann sagen: Ich will kein durch das Haarschneiden verunstaltetes Weib. Rabbi meint sogar, er könne das Gelübde auch noch beim letzten Opfer aufheben, denn er kann sagen: Ich will kein geschorenes Weib. Die früher erwähnte Entstellung ist trotz der Erklärung im Talmud auf das Haarschneiden und nicht auf den fehlenden Wein zu beziehen (vgl. Toßafoth zu b. Nazir 28ᵃ s. v. גמה). Das zeigt auch die Erklärung in Sifrê Deut. § 212, b. Jebam. 48ᵃ zu der Vorschrift in Deut. 21, 12: die Gefangene, die sich ein Israelit aus dem Kriege heimbringt, schneide ihr Haupthaar: R. Akiba sagt: Sowie beim Kopfe גזל = Verunstaltung gemeint ist, muß auch bei den Nägeln Verunstaltung gemeint sein. Eine solche soll bei einer Frau, die sich das Gelübde der Naziräerin auferlegt hat, durch die Aufhebung desselben verhindert werden. Auch nach dem Karäer Jehuda hadassi in אשכול הכופר 281 ist Deut. 21, 12 eine Verunstaltung.

anschaulich schildert: Sie verläßt das Bett oder den Stuhl und setzt sich auf die Erde, sie bekommt die Handmühle,[1] dann גלי צמתך חשפי שובל גלי שוק עברי נהרות, תגל ערותך גם תראה חרפתך, der Schleier, das Zeichen der Freien wird ihr abgenommen, damit sie einer Sklavin oder Buhlerin gleiche (vgl. Wellhausen, *Nachricht. d. Gött. Gel. Ges.* 1893, 448, 3, oben S. 104), hierauf wird sie bis zur Nacktheit entkleidet, indem sie, wie der Prophet gerade hierbei länger verweilend die einzelnen Handlungen aufzählt, erst den untern, die Freie kennzeichnenden langen Teil ihres Gewandes hebt, dann den Schenkel entblößt, als ob sie einen Fluß durchwaten sollte, schließlich sich ganz entblößen muß, daß ihre Scham jedermann sichtbar wird. Das gleiche widerfuhr, wie besonders Schwally (*Das Leben nach dem Tode* 14ff.) mit Nachdruck hervorgehoben hat, dem zum Sklaven gemachten Gefangenen nach Jes. 20, 4: כן ינהג מלך אשור את שבי מצרים ואת גלות כוש נערים וזקנים ערום ויחף וחשופי שת, (vgl. II Sam. 10, 4). Und so erzählt ein Agadist (Peßikta rab. XXVIII 135[a]) in seiner Ausmalung der Entführung der Israeliten in die babylonische Gefangenschaft: Alle Prinzen Judas waren in eiserne Ketten geschlagen und gingen nackt einher am Ufer des Euphrat. Daß der Ehebrecherin genau das gleiche geschah, zeigt die Schilderung des bei ihr befolgten Gerichtsverfahrens in Hosea 2, 5: אני אנלה את נבלותה, 2, 12: אפשיטנה ערומה והצגתיה כיום הולדה, Ezech. 16, 37: והפשיטו אותך 16, 39. 40: ונליתי ערותך אלהם וראו את כל ערותך, 23, 10: בגדיך ולקחו כלי תפארתך והניחוך עירום ועריה והעלו עליך קהל ורגמו אותך באבן, המה גלו ערותה בניה ובנותיה לקחו ואותה בחרב הרגו ותהי שם לנשים ושפוטים עשו בה, 23, 26: מרוב זנוני זונה ... Naḥum 3, 4: והפשיטו את בגדיך ולקחו כלי תפארתך, Jerem. 13, 26: ונם אני ונליתי שוליך על פניך והראיתי נוים מערך ומלכים קלונך, חשפתי שוליך על פניך ונראה קלונך נאופיך ומצהלותיך זמת זנותך, (vgl. 13, 22). Und daß sich Trauernde ganz entkleideten, zeigt die Aufforderung des

[1] Im Midraš Threni rabba zu בחורים טחון נשאו in Threni 5, 13 wird ausgeführt, daß Nebukadneṣar den in die Gefangenschaft geführten Jünglingen Mühlsteine aufladen ließ. Man wäre geneigt, hierin bloß die Ausmalung des im Bibelworte Gemeldeten zu sehen, wenn nicht die Redensart im Munde R. Joḥanans (b. Kidduš. 29[b]) רחיים בצואריו zur Bezeichnung eines Sklaven für die Tatsächlichkeit eines solchen Vorganges spräche. Das Mahlen auf der Handmühle war bei den Arabern für Männer schimpflich, s. G. Jacob, *Altarab. Beduinenleben* 88, vgl. dazu Judic. 16, 21.

Propheten Jesaia (32, 11) an die stolzen Jerusalemerinnen:[1] משושה ועורה וחגורה על חלצים, und Micha 1, 8 von Männern.[2] Es gleichen sonach Sklavin, Buhlerin und Trauernde einander hinsichtlich der völligen Entkleidung. Wir werden hiernach einen Brauch, den wir bei der Sklavin und der Trauernden finden, mit hoher Wahrscheinlichkeit auch bei der Ehebrecherin annehmen dürfen. Nun erfahren wir aus Micha 1, 16, wo der Prophet einer Stadt zuruft: קרחי וגוזי על בני תענוגיך הרחיבי קרחתך כנשר, (vgl. Halévy in *Revue Sémitique* 1904, 108), daß sich Frauen als Zeichen der Trauer das Haar schnitten und eine Glatze schoren; ebenso aus Jerem. 7, 29: גוזי נזרך והשליכי ושאי על שפיים קינה, wo sich die Aufforderung an Jerusalem richtet, daß es sich, wie eine Frau, das unberührte Haar schneide und eine Trauerklage anstimme. Und Josephus (*Antiquit.* IV 8, 23) gibt als Erklärung von Deut. 21, 12: der Herr darf die Gefangene nicht eher berühren, als sie ihr Haar geschoren, ein Trauerkleid angelegt und ihre Verwandten und Freunde, die im Kriege umgekommen sind, beklagt hat, und erst, nachdem sie dem Schmerze genüge getan, soll sie dem Mahle und der Hochzeit sich zuwenden. Er kannte also noch das Haarschneiden als Trauerbrauch. In den Thomasakten Kap. 114 (Hennecke, *NT Apokr.* 525) heißt es: Als er aber weggegangen war, fand er seine Frau mit geschorenem Haar und mit durchgerissenem

---

[1] Und wie bei der Trauernden hier als einziges Kleidungsstück der Gürtel, sonst der שק erscheint (Schwally, *Leben nach dem Tode* 12 ff.), so finden wir bei der Buhlerin einen צלצול, der nur ihre Scham bedeckt. So in Midraš 'Esther zu 1, 11, § 13, wo Rab von der Königin Wašti sagt, daß, als der König sie auffordern ließ, beim Gastmahle nackt zu erscheinen, ביקשה ליכנס בצלצול כוונה sie bat, wenigstens mit einem Gürtel, wie eine Buhlerin, angetan erscheinen zu dürfen. In b. Sota 9ª sagt R. Meir von der des Ehebruchs verdächtigten Frau: היא חגרה לו בצלצול למיכך כהן מביא חבל מצרי וקושר לה למעלה מדדיה, sie hat sich für den Buhlen einen Gürtel umgebunden, darum bringt der Priester einen ägyptischen Strick und bindet ihr ihn über den Brüsten um', (Toß. Sota III 4 unrichtig בציצין). In Sabbath 62ᵇ heißt es von den in Jes. 3, 24 geschilderten unzüchtigen Töchtern Jerusalems: ותחת חגורה נקפה, מקום שהיו חגורות בצלצול נעשה נקפים, an der Stelle, wo sie sich mit den Gürteln gürteten, werden Wunden entstehen'.

[2] Ebenso bei den Arabern: Wellhausen, *Arab. Heidentum* 177; vgl. Meissner, *Neuarab. Gesch. aus dem Iraq*, S. 21, Nr. 14.

Gewand. Und so hielten es auch die Araber, daß die Frauen bei einem Todesfalle ihr Haar schneiden (Krehl, *Religion d. Araber* 33, Goldziher, *Muham. Stud.* I 248, Wellhausen, *Arab. Heid.* 181 ff.). Als dieser Brauch später den Juden anstößig ward, trat als Abschwächung die Entblößung des Haares an seine Stelle; so erzählt Hieronymus zu Jerem. 9, 17 aus Palästina, daß es bei den Juden noch zu seiner Zeit üblich war, Klageweiber zu verwenden, die mit entblößtem Haar und nackter Brust jedermann zur Trauer aufforderten,[1] (vgl. b. Jebam. 116^b, Nedar. 50^b, Peßikta rab. XXVI 131^b). Daß die Israeliten den Kriegsgefangenen und Sklaven das Haar schnitten, ist in der Bibel nur aus der unklaren Stelle in Deut. 21, 12 mit einiger Wahrscheinlichkeit zu ersehen. Dagegen ist bei den Arabern die Stirnlocke das Zeichen des Freien, sie wird dem Kriegsgefangenen abgeschnitten und der Sklave hat seine Glatze auf der Stirne[2] (Wellhausen 198, Goldziher I 250, Perles in *Grätz' Monatsschrift* 1893, XXXVII 366).[3] Wir werden hiernach mit hoher Wahrscheinlichkeit

[1] Wetzstein (‚Syr. Dreschtafel' in *Ztschr. f. Ethnographie* V 1873, 294 ff., Grünisen, *Ahnenkultus* 95) sagt, daß die syrischen Frauen und Mädchen, die für gewöhnlich tief verschleiert gehen, in der Trauer ihr Haupt entblößen. Ähnliches erzählt Lane (*Sitten und Gebräuche* III 164 ff.) von Fellachenfrauen aus Ägypten. Es entspricht dieses genau dem Brauche der Römer nach Plutarch (Qu. Rom. 14, Grünisen 96), daß bei den Leichenbegängnissen in Rom die Söhne sich das Haupt verhüllten, die Töchter aber barhäuptig mit aufgelöstem Haar hinter der Leiche einherschritten. In Semaḥ. VIII lesen wir: Man löst jungen Mädchen, die gestorben sind, das Haar auf und entblößt das Gesicht junger Leute. Aus einer Baraitha in b. Moëd. kat. 27^a wissen wir, daß man im allgemeinen das Gesicht des Toten bedeckte; ebenso wird man die Frauen mit geordnetem Haar zu Grabe getragen haben. Um die Trauer um so jung Verstorbene zu steigern, löste man den Mädchen das Haar, denn der Anblick aufgelösten Haares erweckte Trauer.

[2] Lane, *Arabian society in the middle ages* 216 ff. (bei Jacob, *Altarab. Beduinenleben* 2. Aufl. 137) erzählt, daß bei der Belagerung Kairos durch die Franken im Jahre 1168 der letzte fatimidische Khalife el-'Adid den Sultan von Syrien Nur-ed-din um Hilfe bat und mit den Briefen das Haar seiner Frauen schickte, um damit deren Unterwerfung und die seine auszudrücken. Vgl. Sibyll. III 356—359.

[3] Auch das S. 108, Note 1 erwähnte Umbinden eines Strickes statt eines Gürtels bei der des Ehebruches verdächtigten Frau (Sota I 4; in Sifrê zuta in Jalkut zu Num. 5, § 708 sagt R. Eliezer: Der Priester bindet ihr zwei Gürtel um, einen über den Brüsten, den anderen unter denselben,) findet sich im Falle der Trauer in

annehmen dürfen, daß das Abschneiden des Haares der Frauen, das sich als Trauerzeichen bei den Israeliten der biblischen Zeit und noch bei den Juden zu der des Josephus findet und erst später von den Rabbinen beseitigt wurde, auch als Strafe der Ehebrecherin angewendet ward und in der talmudischen Literatur nur deshalb nicht vorkommt, weil es mit Absicht gänzlich ausgeschaltet wurde. Andererseits jedoch ist die Tatsache, daß nur Schriften der gaonäischen Zeit, als die Araber ganz Vorderasien, besonders aber Palästina und Babylonien beherrschten und sie mit ihrer Kultur beeinflußten und ihr Brauch, Ehebrechern das Haar zu schneiden, auch den Juden bekannt werden mußte, denselben als bei den Juden geltend anführen, ein zu gewichtiger Beweis, als daß die späte Entlehnung von den Arabern in Abrede gestellt werden könnte. Dieselbe dürfte in diesem Falle den Gesetzeslehren um so weniger bedenklich erschienen sein, als sich die Grundlage der im Abschneiden des Haares ausgedrückten Entehrung in der Behandlung der des Ehebruches verdächtigten Frau, dem Entblößen und Auflösen ihres Haares, in der talmudischen Literatur erhalten hatte. Freilich das Vorkommen der gleichen Strafe im Gesetze Hammurabis spricht wieder zu deutlich für das Alter derselben auch bei den Israeliten, als daß ihre Nichterwähnung in der älteren Literatur allein für ihr Nichtvorhandensein entscheiden dürfte. Nur die Annahme, daß die Todesstrafe auf Ehebruch im jüdischen Gesetze jede andere Entehrung der Ehebrecherin ausschloß, könnte hiefür als weiterer Beweis angeführt werden.

II. Arabischer Einfluß auf das jüdische Familienrecht.

Ehe die weiteren, unsere Untersuchung betreffenden Fragen, die sich aus dem Gutachten des unbekannten Gaons über die Bestrafung mit Schneiden des Haares ergeben, behandelt werden, ist die auffallende Tatsache zu beleuchten, daß der eheliche Umgang

---

11 Makḳab. 3, 19. Die Baraitha in b. Sota 8[b] meint, es geschah dieses bei der Frau, damit ihr die Kleider nicht vom Leibe fallen; doch mag es in Wahrheit zur Darstellung der Frau als Buhlerin gehört haben.

des Herrn mit seiner Sklavin ebenso streng bestraft wurde, wie Ehebruch, obgleich derselbe in der Schwere des Vergehens damit eigentlich gar nicht zusammengestellt werden kann. Es erweckt dieses den Anschein, als ob die Strafe des Haarschneidens auch bei anderen, geringeren, nur gegen gute Sitte und Anstand verstoßenden Verfehlungen angewendet worden sei, was die obigen Aufstellungen über die Bedeutung des Haarschneidens als Strafe zu erschüttern geeignet wäre. Denn im Orient galten die Sklavinnen auch nach talmudischen Nachrichten für zügellos und unzüchtig ('Aboth II 7 מרבה שפחות מרבה זמה je mehr Sklavinnen, um so mehr Unzucht; Mekhiltha zu Exod. 21, 4 p. 76[a]: der Herr gibt seinem jüdischen Knechte eine Sklavin zur Frau, sie muß aber ihm allein gehören und darf nicht jedermann zugänglich sein, Toß. Horaj. II 11), so daß der Umgang mit ihnen wohl als unsittlich und unzüchtig gegolten haben, aber nicht dem Ehebruch gleichgestellt sein konnte. Ein flüchtiger Blick auf die Bestimmungen über die Stellung der Sklavin in der späteren jüdischen Gesetzgebung bestätigt dieses deutlich. So heißt es in Mekhiltha (a. a. O., Kidduš. III 12, Gittin IV 5), daß ein freigeborener Israelit sich mit einer Sklavin ehelich nicht verbinden kann, da bei ihr der Begriff der Ehe nicht anwendbar ist, wie genau das gleiche nach denselben Stellen für eine freie Nichtjüdin gilt. Es kann sonach nur außerehelichen Verkehr mit einer Sklavin geben und die Kinder, die demselben entspringen, ebenso wie dem mit einer freien Nichtjüdin, sind Sklaven. Solcher Umgang muß trotzdem öfter vorgekommen sein.[1] Denn Jebam. II 5 bestimmt betreffs der Leviratsehe: Jede Art von Bruder verpflichtet die Wittwe des kinderlos verstorbenen Mannes zur Leviratsehe und gilt als Bruder in jeder Hinsicht, ausgenommen der Sohn einer Sklavin oder Nichtjüdin. Zur Vorschrift in Lev. 21, 2, daß der Priester sich nur an dem Leichenbegängnisse seiner nächsten Blutsverwandten beteiligen dürfe,

[1] Aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert bestätigt dieses die unter dem Namen Menanders erhaltene Spruchsammlung (bei Land, *Anecdota Syr.* I 71, Zeile 5 ff., vgl. *ZATW* 1895 XV 234): ‚Wer sich mit seiner Dienstmagd vergeht, wird Gottes Strafe nicht entrinnen.' Vgl. Sirach 41, 21.

heißt es in Semaḥ. IV 17: Als Verwandte gelten auch solche, die wegen ihrer Abkunft zum Priesterdienste untauglich sind, ausgenommen solche von einer Sklavin oder Nichtjüdin. In zivilrechtlicher Hinsicht sagt R. Josê, der Galiläer: Wenn jemand zu seiner Sklavin sagt: du bist frei, aber dein Sohn bleibt Sklave, so erhält dieser die Rechtsstellung seiner Mutter; andere Lehrer meinen, die Worte des Herren seien auszuführen (b. Kidduš. 69ᵃ). Wenn jemand eine Sklavin kauft und sie bei ihm schwanger wird, so darf das Kind, ein Sklave, selbst am Sabbath beschnitten werden (b. Sabbath 135ᵇ). Alle diese Bestimmungen, selbst als akademisch aufgefaßt, zeigen, daß solche Verbindungen mit Sklavinnen vorkamen, ohne daß irgendwie ein Verbot derselben ausgesprochen wäre. Aber im Jebam. II 8 lesen wir: Wer des Umganges mit seiner Sklavin verdächtigt wird, soll dieselbe auch nach ihrer Freilassung nicht ehelichen. Hier klingt die Mißbilligung solcher Beziehungen deutlich durch, ohne aber als strafbare Handlung gekennzeichnet zu sein, und das Hauptgewicht wird auf die Unzulässigkeit einer spätern Ehe gelegt; ebenso bei dem gleichen Verhältnisse zu einer freien Nichtjüdin, die dann Jüdin wird. Und auch solche Beziehungen dürften vorgekommen sein, denn R. Joḥanan (b. Gittin 40ᵃ oben) trägt den Satz R. Meirs vor: Wenn jemand seine Sklavin mittels Urkunde sich verlobt, ist sie verlobt; andere Lehrer verneinen dieses (vgl. Ašeri zu Jebam. II § 3). Ausdrücklich verboten wird der Umgang mit der Sklavin in einem Satze des Amoräers R. Dimi (b. Synhedr. 82ᵃ), den er aus Palästina nach Babylonien brachte: ‚Die Hasmonäerbehörde hat verfügt: Wer mit einer Nichtjüdin Umgang pflegt, übertritt das Verbot des Umganges mit einer Menstruierenden, Sklavin, Nichtjüdin und Ehefrau.' Als R.'Abin aus Palästina nach Babylonien kam, trug er denselben Satz anders vor: Er übertritt das Verbot des Umganges mit einer Menstruierenden, Sklavin, Nichtjüdin und Buhlerin.[1] In beiden Formen

[1] Da eines der Verbote auf eine Ehefrau sich bezieht, muß die ganze Bestimmung von einer verheirateten Nichtjüdin sprechen und für eine ledige bleiben nur drei Verbote in Geltung. In der zweiten Überlieferung hat das letzte Verbot nur auf einen Priester Anwendung, vgl. Toßafoth b. Synhedr. 82ᵃ z. Stelle.

der Meldung wird das Verbot, mit einer Sklavin ehelichen Verkehr zu pflegen, auf die Zeit der Hasmonäer, das 2. oder 1. Jahrh. v. Chr. zurückgeführt. Doch gehören die Referenten dem Anfange des 4. Jahrh. n. Chr. an, und wenn auch ihre sonstigen geschichtlichen Sätze auf den in solchen Fragen gut unterrichteten R. Joḥanan zurückgehen, so sprechen mehrere Erwägungen gegen das angegebene Alter des fraglichen Verbotes; und die Meldung dürfte nur die Zeit ihrer Urheber widerspiegeln, da sich damals auch andere Lehrer Palästinas gegen den ehelichen Umgang mit Sklavinnen aussprachen. Während nämlich eine alte, unzweifelhaft zuverlässige Nachricht aus der Zeit der Zeloten um 67 n. Chr. die Verfügung enthält (Synhedr. IX 6, Sifrê Num. 131): הבועל ארמית קנאין פוגעין בו wer mit einer Nichtjüdin ehelichen Umgang pflegt, den töten die Zeloten,[1] und eine andere Stelle erklärt (Sifrê Deuter. 171, jerus. Megilla IV 75c 30, b. 25a, Targum Jonathan zu Lev. 18, 21), der aus solcher Vereinigung stammende Sohn, der ja als Sohn der Heidin dem Götzendienste verfällt, sei als ein dem Moloch dargebrachtes Opfer anzusehen, findet sich in der gleichen Zeit der Tannaiten (1—200) von der Sklavin nichts Ahnliches. Denn der Sohn der Sklavin eines Juden ist Eigentum seines Vaters und Herrn und verfällt nicht dem Heidentum, solange sein Vater ihn nicht an Heiden verkauft. Es ist somit im talmudischen Schrifttum nicht begründet, daß das Responsum des Gaons den unzüchtigen Umgang des Herrn mit seiner Sklavin so strenge ahndet, und es müssen dieses nur die Umstände seiner Zeit gefordert haben.

Ein Agadist des 4. Jahrhunderts, R. Levi (Lev. rabba 9, 5; 25, 8) tadelt den ehelichen Verkehr mit der Sklavin in sehr scharfen Worten, indem er Proverb. 14, 9 deutend sagt: Hierunter sind die Leute zu verstehen, die den Umgang mit ihren Sklavinnen für erlaubt halten; Gott wird sie dereinst an den Scheiteln ihrer Köpfe aufhängen.[2] Die

---

[1] Vgl. das Gespräch Josefs mit der Frau des Potiphar über diesen Umgang in Tanḥuma וישב 8 und b. Sota 7a.

[2] Die eigentümliche Strafe in der Hölle hat eine interessante Parallele in den Thomasakten Kap. 56 (s. oben S. 100, 1), wo die Leiden der in die Hölle Gelangten geschildert werden: ‚Die aber an den Haaren Hangenden sind die Scham-

Verurteilung des unsittlichen Umganges machte sich sonach schon um 300 geltend, weil sich derselbe als nicht verboten offenbar zu verbreiten anfing und dem Mißbrauch gesteuert werden mußte.[1] Aber trotz dieser Verurteilung mußte einige Jahrhunderte später, in der Zeit der Gaonen das gleiche Übel wieder bekämpft werden.

---

losen und die sich durchaus nicht scheuen und die barhäuptig in der Welt umhergehen.' In der Offenbarung Petri (bei Hennecke, *Neutest. Apokryphen* 216 Nr. 24) heißt es gleichfalls: Es waren aber auch andere Weiber da (in der Hölle) an den Haaren über jenem aufbrodelnden Schlamme aufgehängt. Das waren die, welche sich zum Ehebruche geschmückt hatten. Die Männer aber, die sich mit ihnen in der Befleckung des Ehebruches vereinigt hatten, an den Füßen (aufgehängt), ihre Köpfe steckten im Schlamme. In der von M. Wolff herausgegebenen *Eschatologie der Muhammedaner* p. 108 heißt es in der Schilderung von den bei der Auferstehung wiedererweckten Menschengruppen: ‚Die Menschen der 7. Gattung haben, wenn sie auferweckt werden, die Füße an der Stirn, an welche dieselben mit ihrem Haupthaar festgebunden sind, und sie verbreiten einen stärkeren Gestank als Aas. Das sind die, welche den sinnlichen Begierden und Genüssen nachgegangen sind.' Und p. 163, in der Schilderung der Hölle ist von den Muhammedanern gesagt: ‚Sie bestehen aus drei Abteilungen, nämlich den gottlosen Greisen, den lasterhaften Jünglingen und den ausschweifenden Frauen; die Männer werden an ihren Bärten, die Frauen an den Locken und Stirnhaaren geführt.'

[1] Daß der Satz R. Levis diese Tendenz hat und es sich ihm um die Hebung der Sittlichkeit durch die Verschärfung des Gesetzes handelt, erhellt aus seinem Ausspruche (b. Nedarim 20ᵇ) über Unsittlichkeit: ובורתי מכם המורדים והפושעים בי. אמר רבי לוי אלו בני תשע מדות, בני אימה בני אנוסה בני שנואה בני נדוי בני תמורה בני סריבה בני שכרות בני גרושת הלב בני ערבוביא בני הצוסה, ‚Ich werde aus euerer Mitte die Abtrünnigen und Treulosen ausscheiden (Ezech. 20, 38), damit sind neun Arten von Kindern gemeint, die aus liebloser, erzwungener oder unbeabsichtigter ehelicher Vereinigung entsprossen sind', d. h. ethisch als unehelich anzusehen sind. Unsere Texte haben als ersten Punkt: Kinder der Angst, so auch R. Nissim im Kommentare zur Stelle; dagegen hat Ašeri בני אמה ‚Kinder einer Magd'. Doch passen diese nicht in die Zusammenstellung, in der es sich nicht um den Stand der Frau oder des Mannes, sondern nur um die Stimmung und Verfassung der Eheleute bei ihrer Vereinigung handelt. Wenn im Traktat Kallâ dafür בני אמה בני שפחה stehen, so ist schon diese Zusammenstellung der Sklavin und der Magd ein deutlicher Beweis dafür, daß es neben אָמָה auch noch eine andere Version mit אַמָּה gab und der Urheber der ersteren seine Lesung durch den Zusatz: בני שפחה sichern wollte. Vgl. Bacher, *Agada der palästl. Amoräer* II 310, 3 und über den Zweck der Abänderung des ursprünglichen אמה siehe weiter. Was Bacher für die Ursprünglichkeit von אַמָּה aus dem behandelten Satz R. Levis anführt, scheint mir nichts zu beweisen, da es sich dort um etwas völlig Verschiedenes handelt. Vgl. noch אשכול I 61.

Der Traktat דרך ארץ I (vgl. הלכות נדולות Abschnitt עריות Anfang, ed. Venedig p. 52[b] Zeile 10, ed. Hildesheimer p. 253 Zeile 25) enthält nämlich folgende Bestimmung: הבא על השפחה חייב עליה ארבעה עשר לאוין וכרת בידי שמים, ‚wer einer Sklavin beiwohnt, übertritt vierzehn Verbote und verfällt außerdem der Ausrottung durch Gott'. Fragt man nach der Quelle der geradezu ungeheuerlich klingenden Zahl von Übertretungen, so zeigt die dort stehende Aufzählung der einzelnen Verbote selbst eine gekünstelte und tendenziöse Zusammenstellung, die ohne Wahl alles auch nur entfernt Heranziehbare gewaltsam einfügt. Denn drei, bzw. vier von den 14 Verboten sind mit den oben (S. 112) besprochenen aus b. Synhedr. 82[a] in der Bestimmung über den ehelichen Umgang mit einer Nichtjüdin identisch, wiewohl ein Punkt nur beim Priester Anwendung findet. Und auch andere unter den aufgezählten Verboten passen auf die Sklavin überhaupt nicht, sondern nur auf eine verheiratete Nichtjüdin (s. den Kommentar נחלת יעקב z. St.), wie לא תנאף und לא תחמד, es wäre denn die in Lev. 19, 20 genannte, einem jüdischen Knechte bereits zugewiesene Sklavin gemeint, die als Verlobte gilt. Und auch לא תענה, לא תנגב, לא תרצח sind unrichtig herangezogen und zwar aus Num. rabba 9, 12 (Tanḥuma נשוא 2, ed. Buber 4), dem Nachweise R. Hunas, des Vaters von R.'Aḥa, laut welchem Ehebruch die Übertretung aller zehn Gebote nach sich zieht; aber bei der Sklavin kann doch von Ehebruch keine Rede sein. Hiezu kommt noch schließlich die an karäische Bibelauslegung gemahnende Anlehnung einiger Punkte an die Verbote: לא תזרע כרמך כלאים, לא תחרוש בשור וחמור יחדיו, לא תלבש שעטנז, die jede Vermischung verschiedener Arten untersagen. In Wirklichkeit hat, wie mich Herr Lektor M. Friedmann aufmerksam macht, Jalkut zu Num. 22 § 531 am Anfange der ganzen Bestimmung nicht שפחה, sondern die Nichtjüdin, auf die allein, wie bereits erwähnt, mehrere Punkte passen. Die Übertragung auf die Sklavin hatte, wie nicht zweifelhaft sein kann, den Zweck, den ehelichen Verkehr mit derselben als ein schweres Vergehen zu erweisen, um hiedurch der Unsittlichkeit und dem unzüchtigen Mißbrauche Einhalt zu gebieten. Genau den gleichen Zweck mit denselben Mitteln verfolgt die Bestimmung des eben so jungen Traktates Kallâ: מבאן אמרו

עשרה הם ממזרים ואינם ממזרים ואלו הן בני אמה בני שפחה בני שנואה בני נדוי . . . „ die das von einem Juden und einer Sklavin stammende Kind als ממזר erklärt. In Wahrheit aber ist es der oben besprochene Satz R. Levis aus b. Nedarim 20b, der die entehrende Bezeichnung überhaupt nicht enthält und statt der ersten zwei Arten bloß בני אימה als ethisch unwürdige Elemente der Juden anführt. Und auch sonst werden die Kinder einer Sklavin von einem Juden nirgends als ממזר bezeichnet; und auch hier sollte nur der eheliche Verkehr mit der Sklavin durch die Aufzeigung der entehrenden Folgen als ein nicht leicht zu nehmendes Verbot erwiesen werden.[1]

Und in der Tat bezeugen gaonäische Responsen die Tatsache, daß die religiösen Häupter des jüdischen Volkes Veranlassung hatten, gegen den Verkehr mit Sklavinnen Stellung zu nehmen. In der Sammlung dieser Responsen שערי צדק (p. 27b Nr. 38, vgl. Ašeri zu Jebam. II § 3) findet sich folgende Anfrage an Natronai, Gaon in Sura (um 857—867): ‚Viele Juden kaufen schöne Sklavinnen, wie sie angeben, zur Arbeit, aber man verdächtigt sie, daß sie dieselben zum ehelichen Umgange erwerben. Andere wieder behaupten, daß sie ihren Sklavinnen die Freiheit gegeben und sie zu Nebenfrauen genommen haben. Was soll nun geschehen und wem soll man glauben?' Der Ursprungsort der Anfrage, der für diese Untersuchung sehr wichtig wäre, ist im Gutachten leider nicht angegeben; er könnte ebenso in Spanien, wie in Nordafrika, oder in Babylonien selbst gesucht werden, woher Anfragen an die Lehrhäuser im letztern Lande erhalten sind und wo die Sprache des jetzt nur in hebräischer Übersetzung vorliegenden Originalresponsums, das Arabische gesprochen wurde. In jedem Falle stammt die Anfrage aus einer von Mohammedanern bewohnten Gegend und sie zeigt, daß die Aufmerksamkeit der Schulhäupter um die Mitte des 9. Jahrhunderts

[1] Der Nachweis, daß man durch die Mißachtung eines Gebotes eine ganze Anzahl von Übertretungen begehe, gehört in die Zeit der Gaonen, wie das dem Gaon Jehudai (760) zugeschriebene Responsum über das Gebot der Phylakterien (bei Horowitz, תורתן של ראשונים I 45, 7) darlegt, daß jeder, der diese nicht anlegt, täglich 18 Verbote übertrete.

auf die unzulässige, die jüdische Familienreinheit untergrabende Erscheinung gerichtet war. Und es wird nun begreiflich, daß, nachdem Abhilfe nur durch moralischen Druck geschaffen werden konnte, weil andere Mittel den Juden auch unter den Arabern nicht zur Verfügung standen, nur die Brandmarkung des Vorgehens als einer schweren Sünde höchster Ordnung einigen Erfolg versprach. Das gleiche führt uns eine andere Anfrage aus genau derselben Zeit an den Zeitgenossen Natronais, an Paltoi, Gaon in Pumbaditha (um 856—872) vor, von der wir aus verschiedenen Nachrichten erfahren. So hat zunächst ein von Schechter aus der jüdischen Handschriftensammlung aus Kairo veröffentlichtes Responsum (*Jewish Quarterly Review* 1902 xiv 244): ודשאילתון אשכחן לרב אהרן נאון דאמר האיי מאן דבעל אמתא דידיה נפקא לה לחירות ואי אמתא דחבריה ואבין לה מן מארה ואשתרר לה ונסיב לה . . . וכד הוה הכא מר רב אלעזר אלוף בר מר שמואל דמן אוליסאנו בעא מן קמי מר רב פלטוי נאון, ראובן שבא על שפחתו והוליד(ה) בן והכניסו לבית הספר והנהיג בו מנהג בנים וכתב ליה אותו הבן בן חורין הוא . . . ונאון מחסיה כתב ליה הכי וערביב בה במלתא שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות . . . והא תשובה דרב נטרונאי דחייה רב אהרן ופסע הוא קמיה (vgl. Maimonides נירושין x 19, Ašeri zu Jebam. ii, 3).[1] Wir erfahren hieraus, daß die Frage über die Rechtsstellung des Sohnes einer Sklavin von einem Juden von einem Gelehrten aus Lucena in Spanien den Häuptern beider Schulen, Paltoi und Natronai, ein Jahrhundert später (938—958) Ahron b. Sarǧado, dem Gaon in Pumbaditha

[1] Der Urheber dieses Responsums hat nicht mehr verstanden, was den Gaon Natronai und Ahron veranlaßt hat, die Sklavin, der ihr Herr beigewohnt hat, für frei zu erklären, und wenn sie einem anderen gehört, anzunehmen, daß er sie diesem abgekauft und ihr die Freiheit gegeben hat. Da die Sklavin in beiden Fällen ihre Freiheit erlangt, scheint es mir ziemlich klar, daß diese Lehrer dem ehelichen Umgange mit Sklavinnen dadurch steuern wollten, daß sie durch ihre Maßregel die Sklavin für frei erklärten. Dieses Streben erklärt es auch, daß sie dem Herrn, der seine Beziehungen zur Sklavin damit rechtfertigt, daß er ihr die Freiheit gegeben oder sie bereits zu seiner legitimen Nebenfrau gemacht hat, ohne weiteres Glauben schenken und gegen den talmudischen Rechtssatz, daß die Kinder einer Sklavin Sklaven sind, die Kinder aus den gekennzeichneten Beziehungen als Freie und zur Leviratsehe berechtigt und verpflichtet erklären. Die Verhältnisse haben sich offenbar gründlich geändert und selbst der spätere Gaon, der die Entscheidungen seiner Vorgänger bekämpft, erkennt diese Rechtsstellung des Kindes an.

vorgelegt wurde. An Šerira, den Gaon in Pumbaditha (968—998) trat sie in ganz eigener Form heran (שערי צדק p. 25ᵃ Nr. 15): Ein Mann hatte, als er heiratete, seiner Frau eine nichtjüdische Sklavin gekauft, die bei ihm schwanger wurde. Da tritt nun die Gemeinde auf, trennt die Sklavin vom Herrn, um sie zu verkaufen; der Herr aber setzt für den Verkauf einen späteren Zeitpunkt an, vor dessen Eintritt die Sklavin einen Sohn zur Welt bringt. Diesen bringt der Herr behufs Beschneidung in die Synagoge und bekennt sich auf Befragen der Gemeinde als Vater des Kindes, gibt der Sklavin die Freiheit und läßt sie ins Judentum aufnehmen. Als er bald darauf starb und der Sohn von der Sklavin sein einziges Kind war, ergab sich die Frage, ob dasselbe für die Leviratsehe als legitim zu gelten habe. Šerira antwortet, daß dieselbe Frage schon von dem gelehrten Spanier Eleazar an die Gaonen Paltoi und Natronai gerichtet worden ist und diese dahin entschieden, daß das Kind nicht als Sklave, sondern als Freigelassener anzusehen sei (vgl. auch den Bescheid Hai Gaons von 998—1038 in שערי צדק p. 2ᵇ Nr. 11). Auffallenderweise wird in keinem dieser Bescheide der eheliche Umgang mit der Sklavin mißbilligt, wenn auch das gemeldete Vorgehen der Gemeinde, aus der die Anfrage kam, die Sklavin vom Herrn gewaltsam zu trennen und sie weiter zu verkaufen, deutlich dafür spricht, daß die Behörde das Gesetz, das diese Strafe anordnet, kannte und anerkannte. Andererseits jedoch wird der Bestrafung des Herrn, die in dem oben (S. 103) angeführten gaonäischen Responsum bei dieser Übertretung gefordert wird und die der vom Rabbiner Simon Duran in Algier über die Ehebrecher verhängten genau entspricht, überhaupt nicht gedacht, so daß man annehmen müßte, sie sei weder dem Fragesteller, noch dem Urheber der Bescheide bekannt gewesen. In Wahrheit aber handeln alle diese Anfragen von der Rechtsstellung des von der Sklavin dem Herrn geborenen Kindes allein; deren Ermittelung aber führt zu dem Ergebnis, daß in diesem Falle der eheliche Verkehr des Herrn mit seiner Sklavin keine Unzucht war, die allein strafbar wäre, sondern ein nachträglich legitimiertes eheliches Zusammenleben (S. 117). Aber die Strafe des Haarschnei-

dens für den Herrn bei unzüchtigem Verhältnisse mit der Sklavin mag auch diesem Gaon bekannt gewesen sein.

Hiefür spricht auch die Bestimmung in den dem Gaon Jehudai von Sura (um 760) zugeschriebenen הלכות קצובות (bei Horowitz, תורתן של ראשונים I, 29, Zeile 5) über das Vorgehen bei erwiesenem Ehebruche: Man trennt die Frau von ihrem Gatten durch Scheidebrief, züchtigt den Ehebrecher mit Schlägen ohne Zahl, schneidet ihm den Bart und das Kopfhaar; ebenso züchtigt man die Frau und schneidet ihr das Haar (vgl. Horowitz a. a. O. II 18, Zeile 9 ff.). Es wird hieraus klar, daß es in den Lehrhäusern von Sura und Pumbaditha als Gesetz ausgesprochen war, bei Ehebruch dem Manne Bart und Haar, der Frau das Haar zu schneiden. Wenn sonach Pirkê di R. Eliezer XIV unter den von Gott über Eva verhängten 10 Flüchen auch den nennen, daß sich die Frauen nie das Haar schneiden dürfen ausgenommen im Falle des Ehebruches, so geben sie nach dem Obigen nur dem in den babylonischen Lehrhäusern geltenden Gesetze Ausdruck. Es ist dieses gleichzeitig ein beachtenswertes Kennzeichen für die Heimat und die Entstehungszeit dieser nachtalmudischen Schrift, insofern sie nur nach der Wiedereinführung des Haarschneidens als Strafe auf Unzucht verfaßt sein kann. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese Strafe gerade in Verbindung mit dem energischen Einschreiten gegen den ehelichen Umgang mit Sklavinnen zum erstenmale wieder angewendet wurde, als diese in der biblischen Zeit noch nicht mißbilligte, im Talmud als nicht strafbar geduldete Unsitte durch den Verkehr mit den Arabern an Umfang gewann. Bei diesen ist es bekanntlich ohne weiters gestattet, der Sklavin beizuwohnen nach dem Koran XXIII 5, LXX 30. 31: ‚Glücklich sind die wahren Gläubigen . . ., die ihre fleischlichen Lüste beherrschen können und die ihre Genüsse auf ihre Gattinnen oder auf ihre Sklavinnen beschränken, die sie von rechtswegen besitzen; dann werden sie ohne üble Nachrede sein. Aber diejenigen, die ihre Begierde weiter ausdehnen, sind wahrlich Sünder' (vgl. Wellhausen in *Nachrichten der Götting. Gel. Ges.* 1893, 464. 468). Und auch das so bezeichnende Verfahren des Gouverneurs von Medina am An-

fange des 2. Jahrhunderts der Heğra mit einem Araber, der seine Tochter einem Maulâ, einem Nichtaraber zur Frau gab und den der Dichter Muhammed b. Beshîr anzeigte, das ja nur ein Beispiel von vielen gewesen sein dürfte, mag den jüdischen Behörden die Anregung gegeben haben, die Vereinigung eines freien Juden mit einer nichtjüdischen Sklavin mit dem Abschneiden des Haares zu bestrafen.[1] Der genannte Gouverneur gab nämlich den Befehl, die eingegangene Ehe aufzulösen, dem Ehemann 200 Stockhiebe zu geben und seinen Bart, sein Haupthaar und seine Augenbrauen zu rasieren (Goldziher, *Muham. Studien* I 129). Da nun schon Natronai um die Mitte des 9. Jahrhunderts erklärt, die Sklavin, der ihr Herr beigewohnt, sei als Freie und als das Nebenweib desselben anzusehen, dürfte die Bestimmung des anonymen Gutachtens, daß die Sklavin dem Herrn wegzunehmen und weiter zu verkaufen sei, älter sein; und es ist ganz gut möglich, daß schon Jehudai Gaon um 760 dieses Mittel empfahl, um dem unter arabischem Einfluß sich verbreitenden Unfug energisch zu steuern (s. Seite 137, 3).

III. Das Schneiden des Haares als Strafe des Ehebrechers.

Wie das eben behandelte anonyme Responsum eines Gaons den Herrn, der seiner Sklavin beiwohnt, mit Haarabschneiden bestraft, so verhängen die angeblich von Jehudai Gaon stammende Verfügung, ferner die Pirkê R. Eliezer und der Rabbiner von Algier Simon b. Ṣemaḥ Duran dieselbe Strafe über den Ehebrecher nebst dem Abschneiden des Bartes. Während wir nun das letztere schon aus der Bibel als Schimpf kennen (II Sam. 10, 4) und es auch als Zeichen tiefster Trauer antreffen (Jerem. 41, 5; 48, 37, vgl. Jes. 15, 2), ist das Abschneiden des Haares nur in Verbindung mit Trauer (Job 1, 20) nachweisbar, besonders als Scheren einer Glatze aus mehreren Stellen. Da aber dieses im Gesetze ausdrücklich verboten ist (Deut. 14, 1), ist es schwer denkbar, daß jüdische Behörden das Abschnei-

[1] Von 'Omâr wird erzählt (Kašf al-Ğumma 2 II 154 bei Goldziher in *ZDMG* 1895 XLIX 217), daß er einem Araber wegen ehelichen Umganges mit einer heidnischen Sklavin 99 Geißelhiebe versetzen ließ.

den des Haares als entehrende Strafe sollten eingeführt haben. Auch ist der Schimpf wohl bei einer Frau verständlich, die ihr Haar niemals schnitt. Aber bei einem Manne, der sich, wie wir gleich sehen werden, das Haar oft schnitt, ist die Maßregel auffallend; es wäre denn, daß die Juden langes Haar trugen oder die Strafe, wie bei den Arabern, im Rasieren desselben bestand, was nach dem Verbote des Glatzescherens nicht ohne jede Bemerkung geblieben wäre.

Daß häufiges Haarschneiden die Regel bildete, erhellt aus einer Reihe von Bestimmungen in der talmudischen Literatur. So heißt es in Sabbath I 2: Man setze sich kurz vor dem Nachmittagsgebete nicht vor den Haarschneider (סַפָּר) hin, sondern bete erst. In ʿAboda zara II 2 sagt R. Meir: Man lasse sich von Nichtjuden nirgends das Haar schneiden; seine Kollegen gestatten es auf der Straße, aber nicht, wenn man mit dem Nichtjuden allein ist, (weil man für sein Leben zu fürchten hat). In Moëd katan II 1 werden diejenigen aufgezählt, die sich am Halbfesttage ausnahmsweise das Haar schneiden lassen dürfen. Taʿanith II 7 verfügt, daß die Priesterabteilung, die während einer Woche im Tempel Dienst zu leisten hat, und die Laienvertretung des Volkes beim Opfer während derselben Zeit, sich weder das Haar schneiden, noch das Gewand waschen dürfe; doch ist es ihnen am Donnerstag aus Rücksicht auf den Sabbath gestattet. Als Grund dieses Verbotes gibt R. Eleazar (b. Taʿanith 17ᵃ, vgl. jerus. Moëd kat. III Anfang 81ᶜ 44) an, daß diese Männer dadurch gezwungen werden sollen, sich vor ihrem Dienstantritt das Haar zu schneiden, und nicht in vernachlässigtem Zustande (מגולין) in den Tempel einziehen. Dieser scharfe Ausdruck hat zur Voraussetzung, daß das Haar einen Mann schon nach kurzer Zeit verunstaltet, wenn er es nicht schneidet; d. h. die Juden Palästinas müssen zur Zeit der Tannaiten (1—200) langes Haar getragen haben. Viele Vorschriften im Talmud befassen sich mit dem Haarschneiden am Halbfeste und in der Trauer hinsichtlich seiner Zulässigkeit. Zu der oben angeführten Mischna Moëd kat. II 1 wird in b. Moëd kat. 14ᵃ eine Baraitha angeführt: R. Jehuda sagt: Wer aus dem Auslande kommt, darf sich am Halbfeste nicht scheren, weil er

ohne Erlaubnis dahin gezogen war.[1] In Moëd kat. 14[a] (Toß. II 2) bestimmt eine Baraitha: Alle, die sich nach der Mischna III 1 am Halbfeste scheren dürfen, dürfen es auch in der Trauer tun. 15[a] oben: Gebannte und vom Aussatz Geheilte dürfen weder sich scheren, noch ihre Wäsche waschen. 17[b]: Wen mehrere Trauerfälle nacheinander treffen oder wem das Haar zu schwer wird, darf es mit dem Schermesser erleichtern und sein Gewand waschen. Der Ausdruck הכביד dem wir auch beim Haare des Naziräers begegnen (Nazir I 2), zeigt deutlich, daß die Juden Palästinas im 1. und 2. Jahrhundert langes Haar getragen haben.

Doch ist es nicht leicht, Genaueres über die Haartracht der Männer festzustellen. Schon II Sam. 14, 26 berichtet, daß der Prinz Absalom langes Haar trug und es nur schnitt, wenn es ihm zu schwer wurde. Über die hier angegebene Zeit ימים לימים sagt nun in Mekhiltha p. 36[a] Rabbi, daß Absalom sich das Haar jeden Freitag schnitt, denn dieses sei Sitte bei den Königssöhnen. In Toß. Sota III 16 (b. Nazir 5[a]) behauptet ein ungenannter Lehrer, Absalom habe es einmal jährlich, nach R. Josê monatlich, nach R. Nehorai wöchentlich getan, das letztere sei Sitte bei den Königssöhnen. Wissen wir auch nicht, wen R. Nehorai oder R. Josê unter den Königssöhnen gemeint hat, — an Aristokraten überhaupt zu denken, gestattet der Ausdruck nicht, am ehesten könnte man an die Nachkommen Agrippas II. in Galiläa denken, vgl. Berakh. I 2, Sabb. XIV 4, — so ist doch klar, daß das so häufige Schneiden des Haares für dessen Länge zeugt. In b. Synh. 22[b] bemerkt eine Baraitha, daß der König sich täglich, der Hohepriester jeden Freitag, ein gemeiner Priester monatlich das Haar schneide.[2] Der Priester und

[1] Die Parallelstelle in Toß. Moëd kat. II 2 lautet: ‚So sagte auch R. Jehuda: Die aus der Meeresprovinz und aus dem Auslande kommen, dürfen sich nicht scheren und auch nicht baden; die Weisen gestatten es. Rabbi sagt: Mir leuchtet die Ansicht R. Jehudas ein, wenn der betreffende Mann ohne Erlaubnis dahin gezogen ist, dagegen die der Weisen, wenn er es mit Erlaubnis getan hat.' Es ist hieraus ersichtlich, daß die Begründung im Satze R. Jehudas in b., die übrigens auch da von Rabbi mitgeteilt wird, nicht ursprünglich ist; auch jer. III 81[c] 45 hat sie nicht.

[2] Doch scheint es, daß der Hohepriester kein langes Haar trug; denn in b. Nedar. 51[a], Synhedr. 22[b] lesen wir: Man fragte Rabbi, wie sich der Hohepriester das Haar schnitt; er antwortete: Gehet und beobachtet, wie es ben-'El'assa tut. Eine

Prophet Ezechiel erzählt (8, 3), Gott habe ihn בציצית ראשי an der Locke des Haares gefaßt; dieses setzt langes Haar voraus, es ist aber nicht klar, ob es auf die Stellung des Priesters oder die des Propheten zurückzuführen ist.[1] Für langes Haar der Juden in Palästina im allgemeinen spricht die Bestimmung (Baba kamma VIII 6): Als Schimpf, der mit Geld zu sühnen ist, gilt das Schlagen aufs Ohr oder auf die Wange, das Ziehen am Ohre und תולש בשערו das Reissen am Haare. Ebenso die wohl akademisch klingende, aber sicherlich auf die Wirklichkeit gegründete Mischna 'Ahiloth III 4: Wenn ein Leichnam außerhalb des Hauses liegt, das Haar aber drinnen, so ist das Haus levitisch unrein (Toß. 'Ahil. IV 7). Auch das mit dem vorher erwähnten Ausdrucke תלש בשער bezeichnete Haarraufen im Zorn (Toß. Baba kamma IX 31) und im Falle der Trauer ist nur bei längerem Haar denkbar; so bei R. Akiba über den Tod seines Lehrers R. Eliezer ('Aboth di R. Nathan XXV 41[a]), ferner in Threni rabba Proöm. 24, wo R. Samuel b. Naḥman die Trauer Abrahams über die Zerstörung des Tempels in Jerusalem schildert. Als Ausdruck der Verzweiflung in Mekhiltha 26[a], Kohel. rabba 1, 15 § 1 (vgl. Josephus, *Antiquit.* VII 10, 5, XV 3, 9, Philo's Legatio ad Cajum I 31 = II 579 und den Bericht des hl. Nilus bei Frey, *Tod und Seelenglaube* 141, 3).[2]

andere Baraitha sagt von diesem: Nicht umsonst hat 'El'assa sein Geld hinausgeworfen, nur um zu zeigen, wie sich der Hohepriester das Haar schnitt. Eine dritte Baraitha sagt, dieses sei כעין לוליניות wie julianisch (?) gewesen; aber was damit gemeint ist, kann aus dem Worte nicht verstanden werden. Der babylonische Amoräer Rabha meint: Derart, daß die Spitze des einen Haares an der Seite der Wurzel des andern lag. Dieses kann nur bei mäßig langem Haar ausgeführt werden und hiernach müßte der Hohepriester kein langes Haar getragen haben. Aber erstens bezieht sich die Erklärung Rabhas nicht unmittelbar auf die Haartracht des Hohenpriesters und dann beruft er sich nicht auf ältere Nachrichten, sondern gibt bloß seine Meinung, die aus dem 4. Jahrhundert stammt.

[1] Als Nachbildung dieser Stelle ist die in den apokryphen Zusätzen zu Daniel (Bêl 35) anzusehen: Darauf ergriff der Engel des Herrn den Propheten Habakuk am Kopfe, erfaßte sein Haupthaar und versetzte ihn nach Babylonien oben an die Grube mit der Schnelligkeit seines Hauchs.

[2] In Nedar. IX 5 wird erzählt, daß ein Mann seiner Frau jeden Genuß von ihm durch Gelübde versagte. Die gesetzliche Folge dieses war, daß er die Frau

Näheres geben die Bestimmungen über das den Juden als heidnisch verbotene Haarschneiden an die Hand. In Sifrâ zu Lev. 18, 3 p. 86ᵃ 26 wird das Verbot dieser Gesetzesstelle, in den heidnischen Satzungen zu wandeln, von R. Jehuda b. Betherâ (nach RABD: ben Babha) um 120 darauf bezogen, שלא תנקור ושלא תגדל ציצית שלא תספר קומי שפה,[1] sich nicht zu putzen, nicht die Haarlocke wachsen zu lassen und das Haupthaar (κόμη) nicht zu scheren. Toß. Sabbath VI 1 hat dafür: Zu den emoritischen Bräuchen gehören: המספר קומי והעושה בלוריות, wo העושה בלוריות dem תגדל ציצית entspricht; in b. Sota 49ᵇ, Baba kamma 83ᵃ hat die Baraitha: מספר קומי מדרכי האמורי (vgl. N. Brüll in seinen *Jahrbüchern* I 163 ff.). Gemeint ist damit das Abschneiden des Haares am Vorderhaupte nebst gleichzeitigem Wachsenlassen desselben am Hinterhaupte.[2] In b. Kidduš. 76ᵇ unten erzählt Rabh: Der König David hatte 400 Söhne von im Kriege gefangenen, heimgeführten Frauen, alle schoren sich das Haar vorne und ließen sich die בלוריות wachsen, fuhren in goldenen Wagen und bildeten die tüchtigste Truppe.[3] Aus Rücksicht auf den Verkehr des Patriarchen-

---

entlassen und ihr die Ehepakten voll ausbezahlen mußte. Er war jedoch nicht in der Lage, den ihr zugesicherten Betrag zu zahlen und wollte sie mit einer seinen Verhältnissen entsprechenden Summe abfinden. Aber R. Akiba erklärte ihm: אפילו אתה טוכר שער ראשך אתה נותן לה כתובתה, selbst wenn du dein Kopfhaar verkaufen müßtest, mußt du deiner Frau die Ehepakten ausbezahlen. Wenn dieses nicht eine dem Kreise der Frauen entlehnte Wendung ist, die in der Not ihr Haar verkauften (oben S. 99), müssen die Männer langes Haar getragen haben.

[1] שפה ist falscher, durch andere Stellen veranlaßter Zusatz, den weder der Midraš haGadôl, noch RABD gelesen hat.

[2] Die בלוריות galt den Juden als ein religiös-heidnisches Merkmal der Nichtjuden, so daß Toß. 'Aboda zara III 6, b. 29ᵃ, jerus. II 41ᵃ 4, Mišna I 3 vorschreibt, ein Jude, der einem Heiden das Haar schneidet, müsse innehalten, sobald er zur בלוריות gelangt. Peßikta XXX 190ᵃ sagt: Wenn Gott dem Heiden einen Sohn gibt, läßt derselbe diesem die Vorhaut stehen und die בלוריות wachsen und führt ihn in den Götzentempel (vgl. Peßikta 52ᵃ, Peßikta rab. XV 76ᵃ). Über die Ableitung des schwierigen Wortes s. Brüll I 165, Krauss, *Lehnwörter* II 157 a. b.

[3] Vgl. hiezu Josephus *Antiquit.* VIII 7, 3, der von den Reitern des Königs Salomo erzählt, daß sie alle anderen an Wuchs und Höhe überragten, sehr langes, herabwallendes Haar trugen und in Gewänder aus tyrischem Purpur gekleidet waren; sie rieben ihr Haar mit Goldstaub, so daß ihr Kopf in der Sonne strahlte.

hauses mit den römischen Behörden erlaubte man den Mitgliedern dieses, sich vorne das Haar zu schneiden (jer. Sabbath v 7[d] 55, vgl. Grätz in seiner *Monatsschrift* 1884, xxxiii 537, 1), und aus gleichem Grunde auch einem Lehrer namens 'Abtolos b. Reüben (b. Sota 49[b], Me'ïla 17[a]), denn sie hatten die Interessen der Juden bei den Römern zu vertreten. Aus all diesen Stellen ist zu ersehen, daß die Juden vorne und wahrscheinlich auch am Hinterkopfe langes Haar trugen. Dazu stimmt, wenn Josephus (*Antiquit.* xiv 9, 4) in der Sitzung des Gerichtes, vor welchem der junge Herodes als des Mordes angeklagt steht, Sameas, ein Mitglied der Behörde sagen läßt: Sonst erschien ein Angeklagter vor diesem Gerichte in demütiger Haltung, wie einer, der fürchtet und um unser Mitleid bittet, κόμην ἐπιθρέψας = sein Haar wachsen lassend und in schwarzes Gewand gehüllt; dieser aber steht in Purpur hier καὶ τὴν κεφαλὴν κεκοσμημένος τῇ συνθέσει τῆς κόμης, und geschmückt am Haupt durch das schön geordnete Haar.[1] Und in *Antiquit.* xiv 3, 2 erzählt Josephus, daß, als die um den Thron Judäas streitenden Brüder, Hyrkan und Aristobul vor Pompejus in Damaskus erschienen, die jungen Freunde und Begleiter Aristobuls ἐβδελύττοντο τὰς πορφυρίδας καὶ τὰς κόμας καὶ τὰ φάλαρα καὶ τὸν ἄλλον κόσμον = Abscheu erregten durch ihre Purpurkleider, ihr Haar, ihren Kopfschmuck und anderen Putz; denn sie sahen nicht aus, wie wenn man vor Gericht erscheint, sondern wie bei einer Parade. Allerdings handelt es sich in beiden Fällen um Vornehme, deren Haartracht für das Volk nichts beweist. Aber Cant. 5, 11 spricht von קוצותיו תלתלים herabwallendem Lockenhaar, und in b. Nazir 4[b], jerus. i 51[c], Toß. iv 7 erzählt in dem bekannten Berichte von dem Naziräer vor dem Hohenpriester, Simon dem Gerechten, der Naziräer auf die Frage des Hohenpriesters, warum er seine so schönen Locken zerstören wolle, er sei bei seinem Vater

[1] In jer. Roš haŠanâ i 57[b] 6 sagt R. Ḥama b. Ḥaninâ: Es ist Sitte, daß, wenn jemand einen Prozeß hat, er schwarze Kleider anlegt und in schwarze Oberkleider sich hüllt und seinen Bart wachsen läßt, da er nicht weiß, wie sein Prozeß ausgehen wird. Statt dessen hat Jalkut i 825: er läßt sein Haar wachsen und schneidet seine Nägel nicht.

Hirt gewesen und als er einmal beim Wasserschöpfen sein Bild in der Quelle sah, bemächtigte sich seiner weitgehende Eitelkeit und der böse Trieb suchte ihn aus der Welt zu treiben; er beherrschte sich und gelobte, den Urheber seines Schwankens, sein Haar, Gott zu Ehren abzuschneiden. In jerus. Šekal. III 47c 37 lehrt R. Ismael: Ein Vollhaariger (קוץ) soll nicht das Ausheben der Hebe aus den Šekeln im Tempel vornehmen, damit man ihn nicht verdächtige, sich etwas angeeignet zu haben. Daselbst lehrt eine andere Baraitha: Die Schatzmeister des Tempels sollen (aus dem gleichen Grunde) ihr Haar mit einem groben Zeug glätten. In b. Megillâ 18a unten sagt die Magd des Patriarchenhauses zu einem Studierenden, der sich mit seinem Haare zu schaffen machte: עד מתי אתה מסלסל בשערך (vgl. Midr. Ψ 80, 1). So wird auch von Josef in seinem sorgenlosen Leben bei Potifar erzählt (Tanḥuma וישב 8, Genes. rabba 87, 3), daß er mit seinem Haare spielte; der Agadist nimmt sonach an, daß er längeres Haar trug, das sich kräuseln ließ. Und auch das Gleichnis R. Levis in Genes. rabba 65, 15 bezeugt längeres Haar als allgemeine Tracht: Ein Vollhaariger (קוץ) und ein Kahler stehen bei einer Tenne; die auffliegende Spreu verwickelt sich in den Haaren des ersteren, während der andere mit der Hand über den Kopf fährt und sie leicht entfernt.[1]

Nimmt man noch die biblischen Stellen über das Scheren einer Glatze als verbotenes Trauerzeichen hinzu, so läßt sich auch für die ältere Zeit einiges erkennen. In Hiob 1, 20 heißt es von Hiob ganz allgemein: וינז את ראשו, ‚er schor sein Haupthaar' (vgl. Jerem. 7, 29). Dagegen ist קרח das Scheren einer Glatze wohl auch ohne nähere Angabe genannt, z. B. Jes. 15, 2, Jerem. 16, 6, Ezech. 27, 31; und Micha 1, 16 hat beide Verba: קרחי וגחי על בני תענוגיך, הרחיבי קרחתך

[1] LXX übersetzen לא תקיפו פאת ראשכם in Lev. 19, 27 mit: οὐ ποιήσετε σισόην ἐκ τῆς κόμης τῆς κεφαλῆς ὑμῶν, was wegen des sonst nicht belegten σισόη nicht verständlich ist, aber z. B. von Cyprian (III. Buch der Zeugnisse gegen die Juden Kap. 83) dahin verstanden wurde, daß man auf dem Kopfe keine Haarlocken haben soll. Die LXX würden in diesem Falle voraussetzen, daß die Israeliten langes Haar trugen.

כנשר כי נלו ממך, aus deren Aufeinanderfolge hervorzugehen scheint, daß die Glatze nur einen Teil des Kopfes, der nach der Größe der Trauer erweitert werden konnte, betraf, während das Schneiden auf das Haar des ganzen Kopfes sich erstreckte. Und in der Tat wird für die Glatze eine bestimmte Stelle angegeben (Deut. 14, 1): ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת, zwischen den Augen, eine Bestimmung, die offenbar das Vorderhaupt meint, aber es sehr eigentümlich bezeichnet. In Lev. 21, 5 sind bei Trauer zwei Teile des Haares genannt: לא יקרחו קרחה בראשם ופאת זקנם לא יגלחו, für die Glatze allgemein der Kopf und für das Scheren die Bartecke, ebenso Jes. 15, 2, Jerem. 48, 37. Denselben entsprechen in Lev. 19, 27: לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנך, und es ergibt sich, daß das Scheren der Glatze mit dem Rundscheren identisch ist, d. h. in beiden Stellen das Stirnhaar gemeint ist, wie Dillmann bemerkt: ‚Das Haar von einer Schläfe zur andern durch Abscheren rund machen, wie gewisse Wüstenaraber zu Ehren ihres Gottes Orotal taten (Herod. 3, 8), die daher קצוצי פאה, Randgestutzte heißen (Jerem. 9, 25; 25, 23; 49, 32).' Hiernach müssen die Israeliten nicht nur längeres Haar getragen, sondern es vorne auch über die Stirne haben hinabhängen lassen; und in Wahrheit zeigen die Denkmäler, wie Benzinger (*Archäologie* 109 und Herzog-Hauck VII 277) hervorhebt, diese Haartracht. Damit stimmt, was Wellhausen (*Arab. Heidentum* 197) von den Arabern sagt: ‚Das Haar wird lang getragen in Locken oder Strähnen, die geflochten werden. Am bekanntesten sind die Schläfenlocken und die Stirnlocke; es werden auch noch andere genannt.' Da die Glatze als zwischen den Augen geschoren bezeichnet wird, muß die Stirnlocke bis zur Nasenwurzel gereicht haben,[1] was nach dem Obigen ganz gut verständlich ist.[2] Die Glatze wurde nach der Bibel bei einem

[1] Vgl. Stade in *ZATW* 1894, XIV 307. 314, 2.

[2] Diese Haartracht würde der des syrischen Gesandten aus dem Grabe des Hui in Theben (in Benzingers *Archäologie* 100, Fig. 28) entsprechen, der sein langes Haar in vier steifen Strähnen hinabhängen läßt, während es vorne die Stirne bedeckt und bis an die Nasenwurzel reicht; ein auf der Stirne liegendes und um den Kopf laufendes Band hält das Haar zusammen. Die Beduinen Syriens tragen ihr Haar geflochten, wie einst die vornehmen Phönikier (*Quarterly Statement* 1886, 16).

Todesfalle geschoren und nach arabischen Nachrichten (oben S. 109) schnitt man die Stirnlocke, die das Zeichen des Freien war, dem Kriegsgefangenen ab und der Sklave hat eine Glatze auf der Stirne (Wellhausen 198).[1] Somit hat Schwally (*Leben nach dem Tode* 12) richtig gesehen, daß die Trauerzeichen die Selbsterniedrigung des Trauernden zum Sklaven ausdrücken wollen.[2] Wenn sonach das gaonäische Responsum vorschreibt, daß dem Ehebrecher zur Strafe das Haar geschnitten werde, so soll dieses nicht etwa rasiert, sondern, wie dem Sklaven, bloß kurz geschnitten und er dadurch als Sklave gebrandmarkt werden (s. weiter).

Was die Kopfbedeckung der Männer betrifft, die hier nur gelegentlich und deshalb nur kurz berührt werden soll, so lesen wir in Genes. rabba 17, 8: Man fragte R. Josua: Warum geht der Mann mit unbedecktem, die Frau dagegen mit bedecktem Haupte aus (vgl. Löw, *Ges. Schriften* II 311 ff.). Vom Trauernden, der, wie schon aus der Bibel und auch aus den gleich zu besprechenden Talmudstellen bekannt ist, sich das Haupt verhüllte, heißt es in Semaḥ. x (vollständig angeführt von Nissim zu 'Alfaßi 1183, Brüll, *Jahrbücher* I 54): נסתם הגולל מכסה ראשו, בא לעבור מגלה את ראשו לכבוד העם, יצא חוץ לשורה מכסה את ראשו, נכנס לביתו ובאו לנחמו הרי זה מגלה ראשו ופוטרם ... ליל שבת בין השמשות מגלה את ראשו, במוצאי שבת חוזר ומכסה אותו, ist das Grab geschlossen, bedeckt der Trauernde sein Haupt, geht er an den Trauergästen vorbei, entblößt er aus Rücksicht auf dieselben sein Haupt; hat er ihre Reihe verlassen, bedeckt er sein Haupt; kommt er nach Hause und es besuchen ihn Leute, um ihn zu trösten, entblößt er sein

---

[1] Hiefür möchte ich besonders auf Tabari (Nöldeke, *Gesch. d. Perser und Araber* 199) hinweisen, der erzählt: Als der König davon hörte, (daß ein Vasallenfürst sich gegen ihn auflehne), schwur er, er werde nicht von Abraha ablassen, bis er sein Land betreten und ihm die Stirnlocke abgeschnitten habe. Als Abraha dieses hörte, schor er sich den Kopf, füllte einen Sack mit jemenischer Erde und schickte beide dem Könige mit einem Briefe folgenden Inhaltes: Ich bin dein Knecht.

[2] Wenn eine Frau nach Micha 1, 16 sich vorne eine Glatze schert, wird ihre Stirne, die bis dahin bedeckt war, frei. So dürfte eine Buhlerin, die, wie wir gesehen (S. 109 ff.), sich das Haar abschnitt, einhergegangen sein und darnach ist Jerem. 3, 3: ומצח אשה זונה היה לך מאנת הכלם, auf diese Tracht mit bloßgelegter Stirne zurückzuführen.

Haupt, um ihnen Dank zu sagen; beim Eintritt des Sabbaths entblößt er sein Haupt, nach Ausgang desselben bedeckt er es wieder. Diese Bestimmung hat zur Voraussetzung, daß man gewöhnlich unbedeckten Kopfes einherging. Wohl zählt eine Baraitha in b. Sabbath 120ª (jerus. xvi 15ª 22) zu den 18 Kleidungsstücken des Mannes, die er bei einem Brande am Sabbath anziehen darf, um sie zu retten, auch כובע שבראשו den Hut; aber die ganze Reihe fremder Bezeichnungen, unter denen derselbe steht, läßt keinen Zweifel darüber, daß hier nicht das Alltagsgewand des gemeinen Mannes in Palästina behandelt wird, sondern die Kleidungsstücke jenes Kreises in voller Zahl, in dem das Latein und Griechisch wenigstens zur Bezeichnung entlehnter Begriffe allgemein war. Das Gleiche gilt von Semaḥ. vii, wo es vom Trauernden heißt: מותר בפונדא ובפסיקיא ובאפיליא ובכובע und von der Bestimmung über das Gelübde in Toß. Nedar. iv 3 (b. 55ᵇ): הנודר מן הכסות אסור בפונדא ובפסיקיא ומותר באיסקורטיא באנפיליא בפוליא ובמכנסים ובכובע. Wenn in b. Kidduš. 30ª erzählt wird: ‚R. Ḥijja b. 'Abba traf R. Josua b. Levi, wie er ein Tuch auf seinen Kopf warf, um seinen Enkel ins Lehrhaus zu führen,' so folgt daraus noch nicht, daß die Juden in Palästina nur mit Kopfbedeckung ausgingen, sondern, wie auch andere Talmudstellen dartun,[1] daß es bei den Gelehrten Brauch war, sich mit einem Kleidungsstücke den Kopf zu bedecken.[2]

---

[1] Siehe z. B. Sifrê Deut. 343 p. 143ᵇ: תלמידי חכמים נכרים בהלוכם ובדבורם ובעטיפתם בשוק, die Gelehrten sind an ihrem Gange, ihrem Reden und an ihrer Einhüllung auf der Straße zu erkennen.

[2] In Sifrê Deut. 343 p. 143ª ist folgende, nicht ganz verständliche Stelle zu lesen: Daß Gott gerade den Israeliten die Thora offenbart hat, gleicht dem Falle eines Königs, der einem seiner Söhne ein Geschenk geben möchte, aber die anderen Söhne, seine Freunde und seine Verwandten fürchtet; was tat nun der auserwählte Sohn? עמד ופירסם את עצמו וסיפר את שערו da sagte der König: Dir gebe ich ein Geschenk. Der hebräische Satz heißt wörtlich: Er machte sich auffallend und schnitt sich das Haar, (vgl. jerus. Megilla i 70ᵇ 9: der Patriarch Rabbi מפרסם עצמו שני ימים בשנה machte sich durch Vornahme von Handlungen, die andere Lehrer an den dort genannten Tagen nicht gestatteten, auffallend). Die von Friedmann gebilligte Konjektur ופירכס nach Jalkut ist dem Haarschneiden angepaßt, aber gewiß nicht begründet; denn auch der handschriftliche Midraš haGadol hat hier: נלה את ראשו ופרסם את עצמו er entblößte sein Haupt und machte sich damit auffallend. Es scheint, daß der ursprüng-

Zur früher erwähnten Verhüllung des Kopfes ist zu bemerken, daß sie erstens als Zeichen der Trauer schon in der Bibel vorkommt (II Sam. 19, 5, Jerem. 14, 3. 4, Esther 6, 12). In jerus. Kil'ajim IX 32[a] 14 (Kethub. XII 35[a] 20, Kohel. rabba 7, 13) wird erzählt: Die Sepphorenser erklärten, jeden, der ihnen den Tod des Patriarchen Jehuda I. melden werde, zu töten; als derselbe eintrat, kam bar-Kappara mit verhülltem Haupte und zerrissenen Kleidern und sprach zu ihnen: . . ., und sie errieten, daß der Patriarch gestorben war. So sagt Sifrâ zu Levit. 13, 45 p. 67[b] vom Aussätzigen:[1] ועל שפם יעטה, חופה ראשו כאבל, er bedeckt seinen Kopf, wie ein Trauernder. Statt Bedeckens hat in b. Moëd kat. 15[a], Ta'anith 14[b] im Satze über das Fasten in Regennot die Baraitha: הן מתעטפין ויושבין כמנודין וכאבלים עד שירחמו עליהם מן השמים . . . מצורע מהו בעטיפת הראש, תא שמע, ועל שפם יעטה, מכלל שחייב בעטיפת הראש, die Leute verhüllen sich und sitzen wie Gebannte und Trauernde, bis sich Gott ihrer erbarmt. Ist auch ein Aussätziger verpflichtet, sich den Kopf zu verhüllen? Jawohl, denn ועל שפם יעטה schreibt dieses vor' (vgl. Toß. Bikkur. II 3). In b.'Erub. 100[b] berichtet ein von R. Dimi vorgetragener Satz: Die Frau ist verhüllt, wie ein Trauernder, abgeschlossen von allen und eingekerkert.[2] In all diesen

---

liche Wortlaut beide Sätze enthielt: עמד וסירסם את עצמו וגילה את ראשו וסיפר את שערו. Die Vornehmen trugen eine Kopfbedeckung und langes Haar. Der Prinz fiel auf, als er die erstere ablegte und sich das Haar schnitt. סרסם für ‚Kopfentblößen' in Peßikta rab. XXVI 129[b] וסרסם את שערה.

[1] Diese Erklärung setzt die gleiche Bedeutung von חפה ראש in II Sam. 15, 30, Jerem. 14, 3. 4, Micha 3, 7, Esther 6, 12 mit ועל שפם יעטה in Lev. 13, 45, Ezech. 24, 22. 23 voraus, so daß beide die Bedeckung des Kopfes mit einem Tuche, das auch um das Kinn gelegt wird, bezeichnen würden. Der babylonische Amoräer Samuel in b. Moëd kat. 24[a] sagt die Trauer betreffend: כל עטיפה שאינה בעטיפת ישמעאלים אינה עטיפה, eine Einhüllung, die nicht der der Araber gleicht, gilt nicht als solche; damit ist, wie schon das Wort עטף zeigt, die Verhüllung des Kopfes gemeint und auch der Zusammenhang in der Diskussion lehrt, daß es so verstanden wurde (vgl. auch Toßafoth z. St. s. v. וישמואל). S. חפה ראש auch in der Einschaltung des Achtzehngebetes am Fasttage des 9. Ab.: והיא יושבת וראשה חפוי כאשה עקרה שלא ילדה.

[2] Der Widerspruch zwischen diesen Angaben und anderen (I Sam. 4, 12, II Sam. 15, 32, Josua 7, 6, Hiob 2, 12), die berichten, daß der Trauernde Asche auf sein Haupt streute, dieses also unverhüllt trug, ist umso auffallender, als bei derselben Gelegenheit der König David mit bedecktem Haupte, sein Freund Ḥušai

Stellen ist von der Verhüllung des Trauernden die Rede.[1] Wir finden dieselbe außerdem bei wichtigen und feierlichen religiösen Handlungen, wie beim Lösen eines Gelübdes (b. 'Erub. 64^b, Toß. Peßaḥ. II 28, jerus. 'Aboda zara I 40^a 65) von Seiten des Patriarchen R. Gamaliel II. auf der Reise von Akko nach K'zib; als er zur tyrischen Leiter kam, stieg er vom Esel, נתעטף, setzte sich nieder und löste einem Manne das Gelübde (vgl. Exod. rabba 43, 4). Ebenso verhüllten sich die Richter vor Beginn der Verhandlung, denn in b. Sabbath 10^a heißt es: Wann beginnt eine Verhandlung? R. Jirmijâ sagt: Sobald die Richter sich einhüllen; R. Jonâ meint: Wenn die Parteien ihre Sache vorzutragen anfangen.[2] Bei der Erörterung des geheimnisvollen Gotteswagens (b. Ḥagiga 14^b) von Seiten des R. Eleazar b. 'Arakh steigt R. Joḥanan b. Zakkai vom Esel, hüllt sich ein und setzt sich auf einen Stein unter einem Baume. Eine Baraitha in b. Nedar. 40^a (Sabbath 12^b) schreibt vor: Wer einen Kranken besucht, setze sich bei ihm weder auf ein Bett, noch auf einen Stuhl, sondern auf die Erde und hülle sich ein, denn Gottes Abglanz ist über dem Kopfe des Kranken.[3] Die für diesen Fall ge-

---

aber mit Erde auf dem Kopfe erscheint (II Sam. 15, 30. 32), so daß an verschiedene Quellen oder Kreise mit verschiedenen Bräuchen nicht gedacht werden kann. Es scheint, da es sich in allen Fällen, wo Erde auf dem Kopfe erwähnt ist, um Leute, die nicht selbst vom Unglück betroffen wurden, sondern um Freunde, Diener oder Führer des Betroffenen handelt, ein geringerer Grad der Trauer damit ausgedrückt worden zu sein.

[1] In b. Moëd kat. 24^a wird berichtet: 'Abbai traf am Sabbath den R. Josef, der in Trauer um einen Toten sich befand, mit einem Tuch auf dem Kopfe im Hause herumgehen. Von 'Abbai zu Rede gestellt, daß man am Sabbath kein Zeichen der Trauer tragen dürfe, verwies R. Josef auf R. Joḥanan, der solches nicht öffentlich gestattete. Er trug den סודר das Gelehrtengewand, das in Babylonien nach b. Kidduš. 29^b nur verheirateto Gelehrte trugen. In einem Responsum der Gaonen (שערי תשובה Nr. 178) wird unter den Einzelheiten, durch die die Rigorosität Rabhs die anderer Lehrer übertraf, auch die erwähnt, daß er unbedeckten Hauptes nicht vier Ellen ging und R. Huna sich hierin nach ihm richtete.

[2] Auch der Vorsitzende der Behörde, die den Kalender ordnete, hüllte sich bei der Neumondsbestimmung ein, Peßikta rab. XV 78^{a,b}.

[3] In der muhammed. Eschatologie ed. Wolff p. 89 ff. heißt es: Israfil, der Engel, hat vier Flügel, einen, mit dem er sich die Füße bedeckt, und einen, mit dem er

gebene Begründung paßt auch auf die vorher angeführten Gelegenheiten der Verhüllung, auch auf den Trauernden, und wurde schon von Schwally (*Leben nach dem Tode* 15 ff.) für die Bibel richtig vermutet. Deshalb tritt auch der Vorbeter in der Synagoge eingehüllt vor Gott hin (b. Roš haŠanâ 17^{b}) und auch der einzelne, der sein Herz vor Gott ausschütten will, wie Nakdimon b. Gorjon im Tempel von Jerusalem (b. Ta'anith 20^{a})[1] und der Fastende (jer. Berakh. iv 7^{b} 58).

Schließlich verdient noch der Ausdruck נִלּוּי סְנִים für ‚Frechheit' einige Beachtung für unsere Frage. In Mekhiltha zu Exod. 17, 8 p. 53^{a} heißt es: R. Eliezer sagte: ויבוא עמלק bedeutet: ʿAmalek kam בנלוי פנים; sonst kam er immer במטמוניות, diesesmal aber בנלוי פנים. Der Gegensatz zur Heimlichkeit ist Offenheit, aber woher die eigentümliche Bezeichnung? Ebenso in b. 'Erubin 69^{a} מומר בנלוי פנים, einer, der das Gesetz offen verletzt, wo das Wort mit dem griechischen בפרהסיא wiedergegeben ist, wie in jerus. 'Erub. vi 23^{b} 51.[2] In b. Sota

---

sich aus Furcht vor Gott, dem Allgewaltigen, Haupt und Gesicht verhüllt. Vgl. Jes. 6, 2.

[1] In jer. Berakh. vii Ende 11^{d} 14 sagt R. Ḥijja b. 'Abbas Sohn, R. 'Abba: Wenn jemand gehend aß, soll er stehend das Tischgebet sprechen; aß er stehend, bete er sitzend; aß er sitzend, soll er sich hinlegen, um zu beten; aß er liegend, soll er sich einhüllen und beten. Tut er dieses, so gleicht er den Engeln, die sich mit ihren Flügeln Gesicht und Füße bedeckten. (In Peßikta rab. ix 31^{b} ist dasselbe im Namen R. Joḥanans mitgeteilt mit dem Zusatze: מהו מתעטף. שאם היתה זרועו was heißt: er hüllt sich ein? Wenn sein Arm entblößt war, נלוי מכסה אותו ומברך, bedeckt er ihn und spricht erst dann den Segen. Ist uns auch bei den Arabern das Gebet mit entblößtem Arm als verboten bekannt (Goldziher, *Abhandl. z. arab. Philologie* i 52), so scheint in der Peßikta doch nur eine Verschreibung זרועו für ראשו vorzuliegen, (vgl. Friedmann z. St.). In Babylonien finden wir das Gleiche, indem R. Papa (b. Berakh. 51^{a}) beim Tischgebete sich einhüllt, R. 'Assi den סודר auf den Kopf breitet. Es sei auch auf Midraš 'Abkhir (bei Jalkut Exod. 14 Nr. 233) hingewiesen: Ein Hirt, dem sein Herr eine Herde überantwortete, war nachlässig und führte die Herde auf einen steilen Felsen, von dem er den Rückweg nicht fand; נתעטף בבגדו והתחיל יושב ותמיה מה תהא עליהן, da verhüllte er sich mit seinem Gewande und fing in Verzweiflung nachzudenken an, was nun mit der Herde geschehen werde.

[2] Es ist zu beachten, daß in einer Baraitha in Bekhor. 31^{a} R. Jehuda von Sündern sagt: חזרו במטמוניות אין מקבלין אותן, בפרהסיא מקבלין אותן, und da dem במטמוניות das oben בנלוי פנים gegenübergestellt ist, בפרהסיא gegenübersteht.

42[b] sagt R. Joḥanan, den Namen Goliath deutend, dieser Riese habe sich vor Gott בגלוי פנים hingestellt, denn in seiner Aufforderung ברו לכם איש (1 Sam. 17, 8) habe er mit איש Gott gemeint. In allen drei Stellen ist aber die Offenheit die unzweideutige Bezeichnung für Frechheit; jene setzt aber, wie mir scheint, im Ausdrucke: Offenheit des Gesichtes, irgend eine konkrete Handlung an dem Gesichte voraus, wie das Gegenteil, etwa מתר פנים in Hiob 24, 15 beim Verbrecher von der Verhüllung des Gesichtes spricht (vgl. Wetzstein bei Delitzsch, Kommentar zu Job 24, 15, Note 1). Damit ist auch der Satz in Levit. rabba 20, 10, Exod. rabba 3, 1 zu verbinden: ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו. אמר רבי תנחומא מלמד שפרעו ראשיהם וניסו לבם וזנו עיניהם מן השכינה. R. Tanḥuma sagte von den Edeln in Exod. 24, 11, daß sie ihre Häupter entblößten und in Übermut den Anblick der Gottesherrlichkeit genossen, im Gegensatze zu Moses, der aus Ehrerbietung gegen Gott sein Antlitz verbarg. Bacher (*Älteste Terminologie* 149 ff., vgl. Friedmann in *Beth-Talmud* 1 335 ff.) macht zur Erklärung des schwierigen הַמְנֻלָּה פנים בתורה in Sifrê Num. 111 p. 31[a] und 112 p. 33[a], Mekhiltha 5[a], 'Aboth III 11 darauf aufmerksam, daß Sifrê das biblische ביד רמה in Num. 15, 30 damit paraphrasiert und daß in gutem Sinne ביד רמה in Exod. 14, 8 die unerschrockene Kühnheit bezeichnet. Da nun, wie schon Bacher bemerkt, Targum Onkelos für dieses בריש גלי = ‚mit unverhülltem Haupte' setzt, ebenso als Erklärung Mekhiltha p. 27[b] 17, und ferner das Targum zu Judic. 5, 9 sagt: Die Schriftgelehrten hörten auch in Zeiten der Gefahr nicht auf, Vorträge über die Lehre zu halten und belehrten in den Synagogen das Volk בריש גלי = ‚furchtlos' (vgl. Perles in Grätz' *Monatsschrift* 1893, 366), so ergibt sich, daß sowohl Kühnheit, als auch Frechheit durch Enthüllung des Kopfes oder des Gesichtes zum Ausdruck gelangte. Zwischen beiden ist ja subjektiv und auch im äußeren Ausdruck, der sie begleitet, kein Unterschied; bei beiden wirft man die als real zu denkende Hülle ab und tritt unbedeckten Hauptes vor (vgl. oben S. 127, 4 zu Jerem. 3, 3). Hierbei ist zu beachten, daß es sich an all diesen Stellen um die Entblößung des Kopfes vor Gott und seiner Thora handelt, vor denen man in Ehrfurcht und be-

deckten Hauptes erscheinen mußte.[1] Nun war es tatsächlich Sitte, wie wir gesehen, daß der vor Gott erscheinende, richtende, betende und die Geheimnisse des Gesetzes auslegende Lehrer und Fromme seinen Kopf einhüllte, so daß sich גלוי פנים und das Verb גלה פנים hieraus ohne Schwierigkeit erklärt.

Da nun nach all diesem die allgemeine Tracht der Juden bei den Männern das unbedeckte Haupt war, so konnte eine Strafe, die am Kopfe vollzogen werden sollte, zunächst nicht, wie bei der Frau, die Entblößung desselben sein,[2] sondern nur die Auflösung des geordneten Haares, wie in der Trauer, und die Verhüllung, die wir in der Tat in Esther 7, 8 bei der Abführung Hamans zum Tode finden und dann öfter als Zeichen der Trauer. Dagegen konnte an dem langen Haare der Männer ebenso wie bei den Frauen eine sichtbare Veränderung vorgenommen werden, welche ihrem Träger einen bestimmten Schimpf aufprägte. So haben wir im sumerischen Familiengesetze die Bestimmung (Müller, *Gesetze Hammurabis* 270): Wenn ein Sohn zu seinem Vater spricht: Du bist nicht mein Vater, so schert er ihn, legt ihn in Ketten; auch darf er ihn um Geld verkaufen (oben S. 92, Note 2).[3] Hier ist, wie später noch bei den Arabern (S. 109), das Abschneiden des Haares das Zeichen des Sklaven. Und im Gesetze Hammurabis § 127 (Müller 34) wird dem Mann, der eine Geweihte oder eine Ehefrau der Unzucht an-

---

[1] Hierher gehört auch der junge Bericht in Kallâ 1, wonach zwei Knaben an R. Eliezer, R. Josua und R. Akiba vorübergingen, אחד כסה את ראשו ואחד גילה את ראשו der eine bedeckte aus Ehrerbietung sein Haupt, der andere entblößte in Frechheit sein Haupt.

[2] Merkwürdigerweise findet sich das Entblößen des Hauptes auch als Trauerzeichen; denn Goldziher, *Muham. Studien* 1 246, 2 sagt: Unter den im 'Antar erwähnten Trauerbräuchen sind noch hervorzuheben: Das Entblößen des Hauptes und das Umstürzen der Zelte. Aber man vergesse nicht, daß die Araber eine Kopfbedeckung trugen.

[3] Meissner (*Der alte Orient* VII 1, Seite 24) führt aus dem altbabylonischen Rechte an, daß einer Frau, die als Dienerin in die Ehe gebracht und Nebenfrau wurde, wenn sie sich gegen die Herrin auflehnte, ein Mal gemacht und sie als Sklavin verkauft wurde (daselbst noch einmal). Und auf Seite 8 wurde einem mutwilligen Kläger gleichfalls das Sklavenmal gemacht.

klagt, ohne es beweisen zu können, das Haar geschnitten, wodurch er sowohl äußerlich als auch rechtlich denen gleichgestellt wird, deren Kennzeichen das geschnittene Haar war, d. h. den Sklaven. Und noch die Araber des 2. Jahrhunderts der Hiğra haben, wie wir bereits gesehen (S. 120), einem Manne, der als Nichtaraber eine Araberin geheiratet hatte, nach Auflösung der Ehe 250 Stockstreiche gegeben und ihm den Bart, das Haupthaar und die Augenbrauen abrasiert, eine gewöhnliche Art öffentlicher Beschimpfung (Goldziher, *Muham. Stud.* I 129, Wellhausen, *Arab. Heid.* 250), die ihn als Sklaven kennzeichnet.[1] Deshalb treffen wir es als Zeichen der Trauer an (Hiob 1, 20 und sonst, oben S. 126) in der Bibel, bei den Arabern (Wellhausen 181) und heute noch bei den Falašas in Äthiopien (Epstein, Eldad 171); und so könnte die Verfügung der Gaonen, dem Ehebrecher und dem Freien, der einer Sklavin beigewohnt und sich dadurch zum Sklaven erniedrigt hat, das Haar und den Bart zu schneiden, aus alter Zeit geschöpft sein. Wir wären allerdings geneigt, diese Strafe bei den Juden des 8. oder 9. Jahrhunderts auf arabischen Einfluß zurückzuführen, da keine Parallelen in der jüdischen Literatur aus älterer Zeit bekannt sind. Doch zeigt ein agadischer Bericht, daß das Abschneiden des Haares als Entehrung auch der talmudischen, vorarabischen Zeit bekannt war. Threni rabba 1, 1 § 13 erzählt nämlich: ‚Ein Athener war nach Jerusalem gekommen und machte sich heimgekehrt über die Jerusa-

[1] Ibn el-Mu'tazz in seinem Heldengedichte über die Regierung Mu'tadids schildert die trostlose Lage des Chalifats und des Landes vor dem Auftreten Mu'tadids (*ZDMG* 1886 XL 600 ff.) und sagt (nach der Übersetzung Langs): ‚Und wie mancher edeln Frau, die aus einer Wohnung heraustrat, tat man Gewalt an inmitten einer versammelten Menge und bedeckte sie mit Schmach in Gegenwart derer, die sie kannten, und glaubte dem Liebhaber, da er sie verleumdete. Der Gatte aber hatte bei der Schwäche seines Scharfblickes nichts davon, als daß man ihn entstellte und ihm den Bart zerraufte.' Ist auch das Wort viel zu allgemeinen Inhaltes und hier jede Veränderung möglich, so zeigt die Zusammenstellung mit dem Zerraufen des Bartes mit Wahrscheinlichkeit, daß dem Gatten das Haar abgeschnitten wurde. Ist dieses richtig, so wurde dem Verleumder, der den Mann der Unzucht verdächtigte, ohne es beweisen zu können, wie im Gesetze des Hammurabi, das Haar abgeschnitten und der Bart zerrauft. Vgl. auch Jes. 50, 6 über Beschimpfung.

lemer lustig. Da sprachen diese: Wer bringt uns den Mann, (damit wir ihm seine Torheit nachweisen)? Ein Jerusalemer antwortete: Ich schaffe ihn hierher und zwar mit geschorenem Kopfe. Als nun der Athener auf Veranlassung dieses ihn besuchenden Mannes, der ihm von den unglaublich hohen Preisen der Schuhe in Jerusalem erzählte, wieder in diese Stadt kam, um Schuhe sehr teuer zu verkaufen, redete ihm dieser sein Gastfreund ein, es sei in Jerusalem fester Brauch, daß da niemand seine Ware verkaufen dürfe, der sich nicht das Haar geschnitten und das Gesicht geschwärzt habe.[1] Er geht darauf ein und wird sowohl wegen seiner hohen Preise, als auch wegen seiner Verfassung verlacht. Das Gleiche gilt vom Bartschneiden; denn abgesehen von II Sam. 10, 4 wird in b. Synh. 96[a] in einer zum großen Teil wahrscheinlich babylonischen Auslegung von ביום ההוא ינלח יי בתער השכירה ... את הראש ושער הרגלים ונם את הזקן תספה ausgeführt (vgl. Bacher, *Paläst. Amoräer* II 127, 5), wie Gott dem König Sanḥerib Kopfhaar und Bart abschneidet und diesen durch Feuer gänzlich vernichtet, um den König zu entehren. Und dann führt der Talmud noch von R. Papa ein Sprichwort an: נרירתיה לארמאה ושפיר ליה, אחלי ליה נורא בדיקניה ולא שבעת חוכא מיניה, hast du einem Nichtjuden (das Haar) geschoren und es ist ihm recht, so hänge ihm noch Feuer an den Bart und du wirst über ihn nicht genug

---

[1] Über das Schwärzen des Gesichtes bei Trauer s. Grüneisen, *Ahnenkultus* 102; als Schimpf in jer. Ta'anith I 64[d] 14, Genes. rabba 36, 7: R. Ḥijja b. 'Abba sagt: חם וכלב [ועורב] שימשו בתיבה למיכך יצא חם מסוחם וכלב מסורסם בתשמישו [עורב יצא משונה מן הבריות], אמר רבי לוי לאחר שקבע טוניטין שלו בתוך אהלו של טלך אמר הטלך נחר אני שיתפחמו פניו ויפסל משנעה, Ḥam, der Hund und der Rabe setzten die Begattung auch in der Arche fort; deshalb kam Ḥam geschwärzt heraus, begatten sich Hunde öffentlich und ist der Rabe von allen Geschöpfen verschieden; vgl. b. Synh. 108[b]. Vgl. hiezu Baldensperger in *Palestine Explor. Fund*, Quart. Stat. 1893, 213, der aus dem Volksglauben der Araber in Palästina erzählt, der Rabe sei von Noah verflucht worden; ein Fluch lautet: Gott schwärze dein Gesicht (الله يسوّد وجهك). In Cant. rabba 4, 4 § 3 deutet R. Jiṣḥak diesen Vers auf die gegen die Midjaniten kämpfenden Israeliten in Num. 31: sie gingen nach dem Siege paarweise zu den midjanitischen Frauen, der eine schwärzte ihr Gesicht, der andere nahm ihren Schmuck ab, worauf die Frau sprach: Sind wir denn nicht auch Gottes Geschöpfe, daß ihr uns solches tuet? Vgl. auch Toß. Ma'asser šeni v 13.

lachen können.[1] Es kann demnach, wie im Gesetze Hammurabis und im sumerischen Familiengesetze, auch bei den Juden der vorarabischen Zeit und schon bei den alten Israeliten die Strafe des Haarabschneidens bestanden haben. Es ist aber möglich, daß sie später, als ein Grundsatz die Anwendung jeder anderen Strafe neben der Todesstrafe bei Ehebruch und sonst ausschloß, ganz aufgehört hat; und es ist hiefür besonders zu beachten, daß das Haarabschneiden sowohl bei Hammurabi, als auch im sumerischen Familiengesetze dort erscheint, wo die Bibel Todesstrafe setzt, und auch bei den alten Germanen an die Stelle der Todesstrafe trat (Schrader, *Reallexikon der indogerm. Altertumskunde* 318).[2] Hiefür spricht auch die Tatsache, daß in den dem Schulhaupte von Sura, Natronai (um 850) zugeschriebenen Bescheiden (bei Horowitz II 20, 11) die Verfügung sich findet: ‚Wenn jemand den Sabbath mutwillig entweiht, soll er geschlagen und ihm das Haar geschnitten werden.'[3]

---

[1] Aruch liest hier גרעיתיה, vgl. Levy, *Neuhebr. WB.* I 363[a] und Rabbinowicz z. St., der aus Handschriften als richtige Lesart גרידתיה = ‚schaben' hat, wie Hiob 2, 8. Die ganze Stelle macht den Eindruck, daß die nichtjüdische Bevölkerung Babyloniens, die R. Papa und sein Sprichwort im Auge haben, sich das Haar und den Bart abschnitt und wie der Athener darin keine Entehrung sah; sie war arisch. Doch führt R. Josef, ein babylonischer Lehrer des 4. Jahrhunderts, als Auslegung von Daniel 7, 5 eine Baraitha an (b. ʿAboda zara 2[b]), in der als das zweite Tier bei Daniel die Perser bezeichnet werden und von diesen gesagt wird, daß sie sich Haare wachsen lassen, wie der Bär. Da es sich um eine Baraitha handelt, müssen die Perser der Arsakidenzeit gemeint sein.

[2] Haarabscheren als Ersatz für das Leben bei den nordsyrischen Christen und den Arabern im Golân und Haurân s. bei Curtiss, *Ursemit. Religion* 189 ff. 192, 4.

[3] Auf eine häufige Anwendung dieser Strafe scheint das Responsum des Gaons Jehudai (um 760) hinzuweisen, worin derselbe in einer eigentümlichen Kombination von Strafen folgendes verfügt (im אור זרוע III § 329): ‚Wenn jemand seinen Nächsten verwundet, ist es nicht zulässig, ihn straflos ausgehen zu lassen, sondern er soll geschlagen und geschoren werden (ילקה ויתגלח) und einen Monat fasten; und wenn er sich diesem nicht unterziehen will, wendet man Gewalt an, damit er nicht der göttlichen Strafe verfalle.' Die Vorschrift macht jedoch den Eindruck, daß ויתגלח im Hithpa'el nicht das vom Gerichte angeordnete Scheren als schwere Strafe, sondern es, wie das Fasten, als auferlegte (Selbst-) Demütigung bezeichnet. Das Responsum Natronais führt die Responsensammlung שערי תשובה Nr. 45 von dem Gaon Hai (998—1038), dagegen die Sammlung von Gutachten ed. Lyck Nr. 75 und Jehuda

So lange die Bedeutung der assyrischen Wurzel גלב im Gesetze Hammurabis, in den sumerischen und altbabylonischen Gesetzen nicht durch neue Belegstellen unzweifelhaft festgestellt wird, darf die aus der Vergleichung des biblischen, jüdisch-talmudischen, arabischen und arabisch-jüdischen Rechtes mit dem altbabylonischen gewonnene = Haarschneiden als die vorläufig wahrscheinlichere gelten. Die verschiedenen Quellen ergeben, daß Freien, die zur Strafe als Sklaven verkauft, und Frauen und Männern, die wegen Unzucht oder infolge der Talion als der Unzucht Verfallene gestempelt werden, das Haar geschnitten wurde; dieses tritt auch an Stelle des Todes. Eine genauere Untersuchung der Todesstrafen bei den Semiten dürfte auch für diese das Strafrecht derselben betreffende Frage einigen Aufschluß ergeben.

---

b. Barzilai (ספר העתים p. 46) ohne Urheber und mit den Worten an: בזמן הזה מה . . . אפשר לנו לעשות לו, אנו מלקין אותו ומבזין אותו כדי שלא יהא הדבר בהיתר ואל ישוב לאולתו; statt des Haarschneidens steht das unbestimmte מבזין אותו = man schändet ihn.

Das syrisch-römische Rechtsbuch und Ḫammurabi.

Von

D. H. Müller.

Unter gleichem Titel hat Ludwig Mitteis in der *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Rom. Abt., Band xxv, 1904, S. 284—297 einen Artikel veröffentlicht, der gegen die Aufstellungen in meinem Ḫammurabi-Buch (S. 275—285) gerichtet ist. Er verteidigt darin seine Hypothese bezüglich dieses Rechtsbuches und weist meine Angriffe auf der ganzen Linie zurück.

Ich sehe mich nach einer aufmerksamen Prüfung seiner Gründe bemüssigt, meine Aufstellungen zu verteidigen und die Streitfrage zu vertiefen. Meine Polemik wird eine streng sachliche sein, ich kann es mir aber nicht versagen, auf einige überflüssige Schärfen allgemeiner und spezieller Natur in gleicher Weise zu antworten, wobei ich dem Verfasser Schritt auf Schritt folgen werde.

Mitteis beginnt mit einem Panegyrikus auf das Gesetzbuch Ḫammurabis, das ‚ein strahlendes Licht in das Dunkel einer halbversunkenen Völkergeschichte wirft'. Er erkennt an, ‚daß es zeitlich und räumlich auch den alten Völkern des Mittelmeeres nahe genug steht, um den Gedanken an eine Einflußnahme dieses altbabylonischen Kulturwerkes auf ihre Rechtsentwicklung nahe zu legen'.

Soweit stehen wir beide auf gleichem Boden und ich unterschreibe jedes Wort, das Mitteis ausgesprochen hat. Es ist aber nicht jeder frei, der seiner Ketten spottet, und derselbe Forscher, der ‚keine trennenden Schranken zwischen den Völkern anerkennen will',

erinnert sich plötzlich, daß er Romanist ist und setzt sich zur Wehr gegen ‚den energischesten Vorstoß, der von orientalistischer Seite unternommen worden ist, wobei der Versuch gemacht wird, den Einfluß Ḫammurabis nicht bloß im hebräischen Recht, sondern auch im römischen Zwölftafelgesetz nachzuweisen'.

Es wäre mir außerordentlich erwünscht gewesen, wenn ein Romanist vom Range Mitteis', der sich eingehend mit dem griechischen Rechte befaßt hat, in eine Prüfung meiner Hypothese bezüglich des Zwölftafelgesetzes eingetreten wäre. Dies hätte der Sache nur nützen und zur Klärung der Frage viel beitragen können. Leider überläßt dies Mitteis anderen und beschränkt sich darauf, eine Lanze pro domo zu brechen und die griechischen Einflüsse im syrisch-römischen Rechtsbuch zu verteidigen. Auch dagegen ist nichts einzuwenden, ebensowenig dagegen, daß Mitteis sich zur größten Skepsis bekennt (das Bekenntnis ist Gewissenssache), aber wenn er einen Schritt weiter geht und sich im Handumdrehen zum skeptischen Ignorabimus bekennen zu müssen glaubt, so kann ich dies nicht mehr hinnehmen. Ein ‚skeptisches Ignorabimus' ist eine contradictio in adjecto. Es haben schon andere mit dem Ignorabimus nicht viel Glück gehabt und es tut nicht gut, solche Dinge nachzuahmen. Ignorabimus ist ein Dogma und skeptische Dogmen sind Unmöglichkeiten.

Nachdem aber Mitteis zu dem Dogma sich bekennt ‚auf dem Gebiete, wo die Meinungen der Romanisten durch die Orthodoxie einer jahrtausendjährigen Tradition gefestigt ist', verliert er das Recht zur Kritik und ist einem Bibelforscher vergleichbar, der für die freie Forschung eintritt, die aber gegen die Bibel nicht verstoßen darf. Er hat sich also das ‚strahlende Licht' selbst abgedreht und das ist seine Sache. Aber wenn man schon ein Dogma hat, darf man nicht ohne weiteres sagen: ‚zudem ist der Angriff auch in der Durchführung schwächlich'; das muß erst bewiesen werden, und so lange man es nicht prüft und beweist und die Last der Beweisführung anderen zuschiebt, tut man gut, darüber zu schweigen und ich muß Mitteis seine eigenen Worte, die er an einen anderen richtet, vorhalten: ‚Hätte er meine Schrift wirklich gelesen, statt gegen sie zu polemisieren!'

Während Mitteis also die Verteidigung des Zwölftafelrechtes anderen überläßt, hält er es für geboten, auf dem Gebiet des syrisch-römischen Rechtsbuches, ‚wo nur wenige eigene Sachkenntnis und selbständiges Urteil besitzen,[1] daher auch eine allseitige Prüfung der aufgestellten Behauptung D. H. Müllers nicht mit Bestimmtheit zu erwarten ist', selbst das Wort zu ergreifen.

Er sagt, daß ‚seine These, daß das syrisch-römische Rechtsbuch in seinen nichtrömischen Bestandteilen auf das hellenische Recht zurückgehe,' die er vor mehr als einem Dezennium aufgestellt habe, ‚seither ziemlich allgemein[1] angenommen worden sei'. Er bemerkt ferner, daß er die ‚Möglichkeit eines stellenweise Zutagetretens orientalischer Anschauungen nie völlig ausgeschlossen habe' und fügt hinzu: ‚Bei einem im Orient überall verbreiteten Rechtsspiegel wäre diese Erscheinung ja nur natürlich, weshalb denn auch die ganze Vorstellung von einem hier obwaltenden orientalischen Einfluß in früherer Zeit mit jener Sicherheit geherrscht hat, welche den plattesten[1] Ideen in besonderem Maß eigentümlich ist.'

Es hat immer eine Gefahr, ein zweischneidiges Schwert zu handhaben, weil man sich selbst dabei verletzen kann und dies passiert oft dem geschicktesten Fechter. Wie kann man nur sagen, daß etwas, was erst vor einem Dezennium nachgewiesen wurde, ziemlich allgemein angenommen worden ist, nachdem man erst wenige Zeilen vorher betont hat, daß nur wenige eigene Sachkenntnis und selbständiges Urteil darüber besitzen? — Und was will die Wendung von den plattesten Ideen besagen? Es ist doch gleichgültig ob eine Idee platt oder sagen wir tief oder erhaben ist, es kommt darauf an, ob sie wahr oder nicht wahr ist. Dadurch, daß etwas selbstverständlich scheint, hat es doch an Wahrscheinlichkeit nicht verloren. Und ist ein Dezennium ein so großer Zeitraum für Ideen, seien sie platt oder tief, daß sie dadurch schon ein Besitzrecht erwerben?

Und sind in der Tat die Aufstellungen Mitteis' ohne Widerspruch geblieben? Ich erfahre aus diesem Artikel selbst, daß bereits

[1] Von mir gesperrt.

K. VOIGT (*Ber. d. Sächs. Ges. der Wiss.* 1893, p. 210 ff.) sich veranlaßt gesehen hatte, für die mesopotamische Herkunft des syrischen Partikularismus eine Lanze zu brechen, und ich bedauere aufrichtig, dies nicht gewußt zu haben, weil ich sonst die Meinung des hochverdienten Forschers angeführt hätte.

Auch ein anderer großer Kenner des griechischen Rechtes, K. WESSELY, sagt ausdrücklich, allerdings erst nach dem Erscheinen meines Buches: ‚Gewiß spricht die innere Wahrscheinlichkeit für MÜLLERS Beweisführung S. 275 ff., daß in dem syrisch-römischen Rechtsbuch an solchen Stellen, die keine genügende Erklärung im römischen Recht haben, Spuren des Einflusses der altsemitischen Gesetze zu erkennen sind, nicht etwa Spuren der griechischen Rechtsentwicklung.[1]

Man sieht, daß unter den ‚wenigen, welche eigene Sachkenntnis und selbständiges Urteil darüber besitzen', sich zwei gewichtige Stimmen gegen MITTEIS' Hypothese aussprechen.

Ich gehe nun zur sachlichen Polemik über das Verhältnis des syrisch-römischen Rechtsbuches zur hellenischen Gesetzgebung beziehungsweise zu Ḫammurabi und den orientalischen Quellen über und will hier einer Anregung MITTEIS' gern folgen. Er wirft mir vor, ‚daß ich den entscheidenden Punkt völlig umgehe, nämlich das bekannte Intestaterbsystem des Rechtsbuches'. Er fährt fort: ‚Diesen Hauptpunkt hat jeder anzugreifen, der den orientalischen Einfluß in den Vordergrund stellt, und gerade dieser allein entscheidende Punkt wird von MÜLLER ignoriert etc.' (*Zeitschr. d. Sav.-Stiftung* XXV, 293).

Es ist überflüssig, hier die Gründe anzugeben, warum ich gerade diesen Punkt in meiner Arbeit in suspenso gelassen habe, sie sind mehr äußerlicher Natur, es genügt, wenn ich jetzt, bevor ich auf die bereits in Frage stehenden Punkte eingehe, meinen Angriff auf das Intestaterbsystem im Rechtsbuche richte.

Im zehnten Kapitel (*Reichsrecht und Volksrecht,* S. 313 ff.) hat MITTEIS in sehr eingehender Weise das Intestatsrecht des syrischen

[1] *Zeitschr. für die österr. Gymnasien*, 1904, II, Heft S. 143.

Rechtsbuches behandelt. Schon Bruns hatte erkannt, daß ‚diese Bestimmungen aus einer der römischen ganz fremden Rechtswelt herrühren müssen', versuchte es mit dem jüdischen Erbrecht zu vergleichen, das Resultat war aber ein unbefriedigendes.

Nach dem übereinstimmenden Urteile beider Romanisten ist das römische Erbrecht von der Vergleichung auszuschließen. Es konnte also nur das hellenische und jüdische Erbrecht zur Vergleichung herangezogen werden, die ich hinter einander nach dem Vorgange Mitteis' hierhersetze:

Jüdisches Erbrecht.

(Mitteis, *Reichsrecht* S. 316.)

Nach dem Tode eines Mannes oder einer Frau bilden

1. die erste Klasse die Söhne und ihre Descendenz,
2. die zweite Klasse die Töchter und ihre Descendenz,
3. darauf Brüder,
4. darauf die Schwestern,
5. dann Vatersbrüder,
6. dann die Vatersschwestern

} und deren Descendenz,

7. die Mutter und alle mütterlichen Verwandten sind von der Erbschaft unbedingt ausgeschlossen.

Griechisches Erbrecht.

(Mitteis, *Reichsrecht* S. 319—20.)

1. Die Söhne (mit Ausschluß der Töchter),
2. die Töchter (Erbtöchter und deren Descendenz),
3. die Brüder von Vatersseite,
4. die Schwestern von Vatersseite,
5. Vatersbrüder,
6. Vatersschwestern

} und deren Descendenz.

7. Ist in allen diesen Klassen kein Erbberechtigter vorhanden, so kommen die Verwandten von der Mutterseite in Betracht.[1]

[1] Gegen die Echtheit dieses Gesetzes sind allerlei Bedenken vorhanden, auch sind über Einzelheiten die Meinungen verschieden. Ich nehme aber die Auf-

Wie man sieht, unterscheiden sich beide Erbrechte nur durch Punkt 7. Nach jüdischem Erbrecht kommen die Mutter und die mütterlichen Verwandten nicht in Betracht, wogegen sie nach hellenischem Recht mangels anderer Erben in das Erbrecht eintreten.

Von beiden verschieden ist das syrische Erbsystem.

(Mitteis, *Reichsrecht* S. 313—314):

Die Erbfolge geht vor sich nach Erbklassen.

1. Die erste Klasse bilden die Kinder; ‚männliche und weibliche, sie erben gleichmäßig', wobei jedoch P § 1 einen merkwürdigen, später zu erklärenden Zusatz macht. Bezüglich verstorbener Söhne besteht ein Repräsentationsrecht der Enkel, nicht auch bezüglich verstorbener Töchter.

2. ‚Wenn er aber', so fährt das Rechtsbuch fort, ‚stirbt, ohne ein Kind zu haben, so beerbt ihn der Vater des Mannes; lebt sein Vater nicht mehr, so erben gleichmäßig seine Brüder (oder die Söhne verstorbener Brüder L § 37) und Schwestern.' Es wird hinzugefügt, daß neben den Geschwistern auch die Mutter ein Kopfteil erhält.

3. ‚Wenn der Mann stirbt ohne Vater (oder Geschwister), er hat aber Onkel, Brüder seines Vaters, so beerben ihn diese, und wenn er keine Onkel hat, so erben die Söhne der Onkel.'

4. ‚Wenn das Geschlecht seiner Väter erloschen ist, dann tritt ein das Geschlecht der Söhne seiner Töchter.'

5. ‚Wenn auch das Geschlecht der Söhne seiner Töchter erloschen ist, so tritt ein das Geschlecht der Söhne seiner Schwestern.'[1]

6. ‚Und wenn auch dies Geschlecht erloschen ist, so wird herbeigerufen das Geschlecht der Tanten.'

7. ‚Wenn aber auch das Geschlecht des Vaters von den Weiblichen erloschen ist, dann wird zur Erbschaft gerufen das Geschlecht der Mutter des Mannes.'[2]

---

stellungen Mitteis' ohne weiteres an und überlasse ihm für dieselbe die Verantwortung.

[1] Die Bestimmungen 4 und 5 kommen nur in L § 37 vor, wogegen sie in L § 1 sowie in den übrigen Versionen fehlen.

[2] Diese Formulierung stammt aus L § 104, sonst lautet sie allgemein: ‚Wenn

Mitteis (*Reichsrecht* 316) bemerkt in Bezug auf das jüdische System, daß es dem syrischen Rechtsbuche näher stehe als die römische Erbfolgeordnung. Die Unterschiede seien von geringer Bedeutung,[1] sie lassen sich allenfalls durch verschiedene Ausbildung des an sich gleichen Grundgedankens erklären. ‚Was aber — fährt Mitteis fort — entscheidend gegen die Verbindung des syrischen mit dem talmudischen Erbrecht spricht, ist, daß der Talmud das Erbrecht mütterlicher Kognaten mit der größten Entschiedenheit ablehnt,[2] während das syrische Rechtsbuch sie im ausgedehntesten Maß kennt. Dies kann umsoweniger für einen bloß zufälligen Unterschied der Detaildurchführung gehalten werden, als die Begriffe, die man sich über die Kognaten macht, mit der Grundlage und dem Entwicklungsgrade jedes Volkes aufs engste zusammenhängen.‘

In Bezug auf das griechische System muß bemerkt werden, daß es selbst nach Mitteis' Darstellung genau mit dem jüdischen übereinstimmt, nur in Punkt 7 unterscheidet es sich, hierin aber ganz scharf, vom jüdischen Erbrecht und stimmt mit dem des syrischen Rechtsbuches überein. Die Schilderung, welche Mitteis (*Reichsrecht* 322) von den ersten sechs Punkten des griechischen Erbrechtes gibt, paßt also ganz genau auch auf das jüdische:

‚Wie leicht zu erkennen, ist dieses (sc. das attische) Erbrecht nach einem System von Parentelen aufgebaut. Es erben zunächst die Nachkommen des Erblassers selbst (Klasse 1 und 2), dann die Nachkommen seines Vaters (3 und 4), endlich die Nachkommenschaft des Großvaters (5 und 6), wobei jedoch jede Parentel dadurch, daß die

---

keine Männer vorhanden sind, erben die Weiber‘ oder ähnlich. Die Bestimmungen 4, 5, 7 scheinen eine Ausdeutung dieses allgemeinen Prinzips zu sein.

[1] ‚Eine Differenz besteht zunächst insofern, als die Töchter und Schwestern erst nach Söhnen und Brüdern, dafür die Descendenzen dieser Töchter und Schwestern vor den Brüdern, resp. Vatersbrüdern erben, was sich im syrischen Spiegel umgekehrt verhält.‘

[2] Von Mitteis gesperrt. Ich bitte diese Tatsache und ihre Begründung im Gedächtnis zu behalten.

Männerlinie vor der weiblichen stets bevorzugt wird, in zwei (Halb-) Parentelen (1 und 2, 3 und 4, 5 und 6) zerfällt.'

Wenn man genau zusieht, steht das talmudische System dem syrischen — immer abgesehen von Punkt 7 — näher als das hellenische. Um diese Tatsache feststellen zu können, wird es vielleicht gut sein, auf die talmudischen Quellen zurückzugehen, die in dem von Mitteis zitierten sekundären Werke etwas getrübt erscheinen.[1]

Die Mischna Baba Bathra viii, 1 (Fol. 108a) lautet:

יש נוחלין ומנחילין	Manche beerben und vererben,
ויש נוחלין ולא מנחילין	Manche beerben, vererben aber nicht,
מנחילין ולא נוחלין	Manche vererben, beerben aber nicht,
לא נוחלין ולא מנחילין	Manche beerben weder, noch vererben sie.
ואלו נוחלין ומנחילין	Folgende beerben und vererben:
האב את הבנים	Der Vater die Söhne,
והבנים את האב	Die Söhne den Vater,
והאחין מן האב	Die Brüder vom selben Vater,
נוחלין ומנחילין	Sie beerben und vererben.
האיש את אמו	Der Mann seine Mutter,
והאיש את אשתו	Der Mann seine Frau,
ובני אחיות (מן האב)	Die Söhne der Schwestern[2]
נוחלין ולא מנחילין	Beerben, vererben aber nicht.
האשה את בניה	Die Frau ihren Kindern,
והאשה את בעלה	Die Frau ihrem Manne,
ואחי האם	Die Brüder der Mutter
מנחילין ולא נוחלין	Vererben, beerben aber nicht.
והאחין מן האם	Die Brüder von der Mutter[3]
לא נוחלין ולא מנחילין	Beerben weder, noch vererben sie.

[1] Ich urteile nach Mitteis' Zitaten, das Werk von Selden habe ich nicht eingesehen.

[2] Die vom selben Vater stammen.

[3] Aber von verschiedenen Vätern.

Die zweite Mischna (fol. 115ᵃ) lautet:

סדר נחלות כך הוא	Die Erbordnung ist also:
איש כי ימות ובין אין לו והעברתם את נחלתו לבתו	Wenn ein Mann stirbt, ohne einen Sohn zu hinterlassen, übertraget die Erbschaft an seine Tochter.
בן קודם לבת	Der Sohn geht der Tochter voran.
כל יוצאי ירכו של בן קודמין לבת	Die Descendenz des Sohnes geht der Tochter voran.
בת קודמת לאחין	Die Tochter geht den Brüdern (des Erblassers) voran.
יוצאי ירכה של בת קודמין לאחין	Die Descendenz der Tochter geht den Brüdern voran.
אחין קודמין לאחי האב	Die Brüder (des Erblassers) gehen den Brüdern seines Vaters voran.
יוצאי ירכן של אחין קודמין לאחי האב	Die Descendenz der Brüder geht den Vaterbrüdern voran.
זה הכלל כל הקודם בנחלה יוצאי ירכו קודמין	Das Prinzip ist: Wer den Vorrang in der Erbschaft hat, dessen Descendenz hat ebenfalls den Vorrang.
והאב קודם לכל יוצאי ירכו	Der Vater geht aber allen seinen Descendenzen voran.

Zur ersten Mischna bemerkt die Gemara: Warum steht zuerst ‚der Vater die Söhne' und erst dann ‚die Söhne den Vater'? Man würde das Gegenteil erwarten: 1. weil es der natürliche Lauf der Dinge ist, daß der Vater stirbt und der Sohn ihn beerbt, weshalb wird hier ein Unglücksfall vorausgesetzt, daß der Sohn vor dem Vater stirbt? 2. heißt es ja im Pentateuch ausdrücklich: ‚Wenn ein Mann stirbt und hinterläßt keine Söhne', die Mischna müßte sich also in der Formulierung der Bibel anschließen.

Die Gemara antwortet auf diese Frage: Durch die Voranstellung soll angedeutet werden, daß der Vater dem Bruder des Erblassers vorangeht.

Dasselbe Prinzip wird ausdrücklich gegen Ende der zweiten Mischna ausgesprochen. Es wird aber dabei hervorgehoben, daß der Vater des Erblassers nur den Brüdern, nicht aber den Kindern desselben vorangeht.

Damit stimmt das syrische Rechtsbuch vollkommen überein: 2. ‚Wenn er aber stirbt ohne ein Kind zu haben, beerbt ihn der

Vater des Mannes, lebt sein Vater nicht mehr, so erben gleichmäßig seine Brüder und Schwestern.'

Während also das talmudische Erbrecht in dieser prinzipiellen Frage vollständig mit dem syrischen Rechtsbuch übereinstimmt, wird das Erbrecht des Vaters im attischen Recht bestritten. Mitteis gesteht dies ohne weiteres zu (*Reichsrecht* 323): ‚So willkommen die Klarstellung dieses Punktes, insbesondere der Frage nach dem Erbrecht des Vaters behufs der Vergleichung des attischen Intestaterbrechts mit jenem des syrischen Rechtsbuchs sein müßte, so läßt sich doch bei dem gegenwärtigen Stand der Sache eine sichere Entscheidung in dem einen oder andern Sinn meines Erachtens nicht fällen und muß daher dieselbe im Schweben belassen werden.'

In einer Note (*Reichsrecht* 324, Note 1) führt Mitteis die Ansicht Rönnbergs an, welcher geneigt ist, für das gortynische wie für das attische Recht die Erbfolge der Eltern in Abrede zu stellen, wofür auf die Analogie des altgermanischen Gedankens: ‚Es stirbt kein Gut zurück, sondern vorwärts' verwiesen wird.

Hat Rönnberg Recht, so ist zwischen dem hellenischen und syrischen Erbsystem eine weite Kluft von prinzipieller Bedeutung. Doch darauf legt Mitteis kein besonderes Gewicht, er kann darauf hinweisen, daß der Talmud das Erbrecht der mütterlichen Kognaten mit der größten Entschiedenheit ablehnt und führt in einer Note den talmudischen Spruch an: ‚Die Familie (Verwandtschaft) der Mutter wird für keine Familie angesehen.' Die Richtigkeit dieser Tatsache gebe ich ohne weiteres zu und trotzdem habe ich die Empfindung, als ob Mitteis alles auf eine Karte gesetzt hat.

Es hat immer etwas Schlimmes, nach sekundären Quellen zu arbeiten und mit dem Talmud hat es ein eigenes Bewandtnis. Der Talmud ist kein einheitliches Werk, er ist ein historisches Konglomerat, in dem die verschiedenen Schichten abgelagert sind, wobei die letzte Schichte uns durchaus nicht immer den richtigen Tatbestand gibt. Wer den Talmud zu rechtshistorischen Zwecken verwerten will, der muß den ganzen Gang der Untersuchung und der Diskussion verfolgen können. Wer dies unterläßt, gerät in die Irre.

Die ganze Erbrechtstheorie im Talmud wird auf die Stelle Num. Kap. 27, V. 8—11 aufgebaut, die also lautet:

‚(8.) Wenn jemand stirbt, ohne einen Sohn zu hinterlassen, sollt ihr seinen Erbbesitz auf seine Tochter übergehen lassen.

(9.) Hat er aber keine Tochter, sollt ihr seinen Erbbesitz seinen Brüdern geben.

(10.) Hat er aber keine Brüder, sollt ihr seinen Erbbesitz den Brüdern seines Vaters geben.

(11.) Hat sein Vater keine Brüder, sollt ihr seinen Erbbesitz seinem nächsten Blutsverwandten aus seinem Geschlechte (seiner Familie) geben; der soll ihn in Besitz nehmen.‘

In dem letzten Verse deuten die Talmudisten die Worte ‚nächsten Blutsverwandten‘ gegen den einfachen Sinn der Stelle nur auf den Vater des Verstorbenen. Man darf nicht glauben, daß sie aus dieser Stelle das Erbrecht des Vaters abgeleitet haben. Dies bestand, aber sie suchten die Rechtsanschauung durch Hermeneutik mit den Bibelstellen zu verknüpfen, indem sie darauf hinwiesen, daß das Wort ‚Blutsverwandter‘ (שאר) vom Vater gebraucht wird. Bei diesen Rechtsgelehrten stand auch das Prinzip fest, daß das Erbrecht der mütterlichen Kognaten abzulehnen sei. Sie stützten diese Anschauung durch einen Vers der Heiligen Schrift, Num. 1, 2 etc. ‚nach den Familien nach den Häusern ihrer Väter‘, woraus also geschlossen wurde, daß die Familie der Mutter gar nicht als Familie angesehen wird.

Obwohl nun diese Rechtsanschauung und Deutung von dem Redaktor der Mischna[1] rezipiert worden ist, so ist sie weit entfernt davon, als die allein gültige angesehen zu werden. Sie mag für die spätere Zeit bei den Juden Gesetzeskraft erlangt haben, für historische und rechtsvergleichende Zwecke darf sie nicht als allein maßgebend betrachtet werden.

In der Tat findet sich im Talmud eine abweichende Auffassung scharf ausgeprägt (Baba Bathra fol. 114^{b}):

---

[1] Er starb 219 n. Chr.

אמר רבי יוחנן משום ר' יהודה בן רבי שמעון דבר תורה האב יורש את בנו ואשה יורשת את בנה שנאמר מטות מקיש מטה האם למטה האב. מה מטה האב אב יורש את בנו אף מטה האם אשה יורשת את בנה.

R. Jochanan sagt im Namen des R. Jahuda b. Rabbi Schim'on:[1] Die biblische Vorschrift ist: Der Vater beerbt seinen Sohn und die Mutter beerbt ihren Sohn, denn es steht (Num. 36, 8): ‚Und jede Tochter, welche einen Erbbesitz erbt aus den Stämmen Israels', der Stamm (die Familie) der Mutter ist also analog zu behandeln wie die Familie des Vaters. Wie also der Vater seinen Sohn beerbt, so auch die Mutter ihren Sohn.

איתביה ר' יוחנן לר' יהודה בן שמעון »האשה את בנה והאשה את בעלה ואחי האם מנחילין ולא נוחלין«. אמר ליה משנתנו איני יודע מי שנאה.

R. Jochanan wendet gegen R. Jahuda b. Schim'on ein mit einem Hinweis auf unsere Mischna, wo es heißt: ‚Die Mutter vererbt ihrem Sohne, die Frau dem Manne, die Mutterbrüder vererben ihrem Neffen, sie beerben sie aber nicht.' Er antwortete: Ich weiß nicht, wer unsere Mischna tradiert hat.

Es wird in der Diskussion darauf hingewiesen, daß im Prinzip unserer Mischna selbst ein Widerspruch liege, den man dann zu beseitigen sucht. Bei dieser Gelegenheit wird auch die Ansicht einer älteren Autorität angeführt, nämlich des R. Zacharja b. haq-Qaṣṣab,[2] daß in Bezug auf die Beerbung der Mutter Sohn und Tochter gleiche Rechte haben. Diese Ansicht des R. Zacharja b. haq-Qaṣṣab wird daselbst Fol. 111[a] ausführlich begründet und dabei erzählt, daß verschiedene Autoritäten in Babel in Erbstreitigkeiten nach diesem Rechtsprinzip vorgehen wollten und nur durch die Bedrohung mit dem Banne davon abgehalten worden sind.

Man sieht hieraus, daß allerdings R. Jahuda han-Nasi, der Redaktor der Mischna im zweiten Jahrhundert n. Chr., in seiner Kodifikation das Erbrecht der mütterlichen Kognaten beseitigt hat, die Kodifikation des letzten Redaktors blieb aber, wie man sieht, bestritten und man darf daraus keineswegs weitgehende Folgerungen auf die ‚Grundlage und den Entwicklungsgrad' des israelitischen Volkes ziehen, oder genauer gesagt: Es liegt darin nur ein Indicium auf den

[1] Sonst nicht bekannt, vielleicht umzustellen: R. Schim'on b. Jahuda in dessen Name R. Jochanan öfters tradiert, oder dessen Vater (um 150—180 n. Chr.).

[2] Lebte um 60—90 n. Chr.

Entwicklungsgrad zu einer bestimmten Zeit, nicht aber auf die Grundlage.

Auf die Meinungsverschiedenheit in bezug auf das Erbrecht wirft eine Stelle (Baba Bathra fol. 115[b]) helles Licht, sie lautet:

אמר רב הונא אמר רב כל האומר תירש בת עם בת הבן אפילו נשיא שבישראל אין שומעין לו שאינן אלא מעשה צדוקין. דתניא בארבעה בעשרים בטבת תבנא לדינא שהיו צדוקין אומרין תירש הבת עם בת הבן. ניתפל להם רבן יוחנן בן זכאי אמר להם שוטים מנין זה לכם. ולא היה אדם שהחזירו דבר חוץ מזקן אחד שהיה מפטפט כנגדו ואומר. ומה בת בנו הבאה מכח בנו תירשנו בתו הבאה מכחי לא כל שכן:

R. Huna im Namen von Rab sagt: ‚Wer da behauptet: Die Tochter (des Erblassers) beerbt ihn neben der Tochter des (verstorbenen) Sohnes, mag er auch ein Fürst in Israel sein, gehorcht man ihm nicht; denn dies ist sadduzäische Rechtspraxis. Es heißt nämlich in der Fastenrolle: Am 24. des Monats Ṭebet kehrten wir zu unserer Rechtspraxis zurück, denn die Sadduzäer behaupteten, ‚daß die Tochter mit der Enkelin (Tochter des Sohnes) gleichmäßig erben'. Da trat ihnen R. Jochanan b. Zakkai[1] entgegen und sprach zu ihnen: ‚Ihr Toren, woher wisset ihr dies?' Niemand konnte es ihm erklären, bis sich ein Greis erhob und ihn anfuhr und sprach: ‚Wenn ihn die Enkelin, die ihr Recht von seinem Sohne herleitet, beerbt, wie sollte ihn seine Tochter, die direkt ihr Recht auf ihn zurückleitet, nicht beerben?'

קרא עליו את המקרא הזה אלה בני וכו' . . . אמר ליה רבי בכך אתה פוטרני אמר לי שוטה. ולא תדא תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה שלכם מה לבת בנו שכן יפה כחה במקום האחין תאמר בבתו שהורע כחה במקום אחין ונצחום ואותו היום עשאוהו יום טוב:

R. Jochanan antwortete ihm mit einer witzigen Anspielung auf einen Bibelvers. Der Alte aber sprach: ‚Willst du mich damit abtun?' — Da sprach R. Jochanan: ‚Tor! Unsere vollkommene Thora hat doch noch soviel Wert als euer leeres Geschwätz. Wenn die Sohnestochter selbst den Brüdern ihres Vaters gegenüber ihr Recht behauptet (indem sie neben ihren Vatersbrüdern erbt), wie sollte sie ihr Recht nicht gegenüber der Vatersschwester behaupten, die ja neben ihren Brüdern nicht erbt.' So besiegten sie die Sadduzäer und machten diesen Tag zum Festtag (zur Erinnerung an den Sieg).

Die Beantwortung der Frage, welche tiefere politische Motive diesen Streitigkeiten über das Erbrecht zugrunde lagen, gehört nicht

[1] Zwischen 60—68 n. Chr.

hierher.[1] Man erkennt aber, daß die beiden großen politischen und religiösen Parteien, die Pharisäer und Sadduzäer, darin engagiert waren.

Mit der den Pharisäern eigentümlichen Konsequenz suchten sie nun das weibliche Erbrecht nach Kräften einzuschränken und als Schlußstein ihres Erbsystemes proklamierten sie die absolute Ausschließung der weiblichen Kognaten. Ohnehin bewegte sich das mosaische Recht, wie auch andere Rechte unabhängig von demselben, in gerader Linie vom Matriarchat zum Patriarchat; nun kam dazu ein politischer Anlaß und dieser bestärkte die leitende Partei nach Möglichkeit das weibliche Erbrecht einzudämmen.

Kehren wir nun zu unserem Ausgangspunkt zurück, so zeigt es sich, wie gefährlich es ist, alles auf eine Karte zu setzen. Mitteis bezeichnet das Intestaterbrecht als den ‚Hauptpunkt' seines Werkes, den jeder angreifen muß, der den orientalischen Einfluß in den Vordergrund stellen will.

Diese feste Burg des Mitteis'schen Systemes ruht wieder auf der einzigen Grundlage, auf Punkt 7, daß ‚nach talmudischem Recht die mütterlichen Verwandten von der Erbschaft unbedingt ausgeschlossen sind'.

Nachdem aber diese Grundlage sich als zu schwach und diese Behauptung als unrichtig erweist, so wankt die Burg und es ist jetzt an der Zeit zu prüfen, ob sie noch durch Stützen wird gehalten werden können oder ob sie ganz zusammenbricht, d. h. mit anderen Worten, es müssen die Konkordanzen zwischen dem attischen und dem syrischen Recht, die Mitteis (*Reichsrecht* 324 ff.) zusammengestellt hat, geprüft werden.

---

[1] Vgl. A. Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel*, S. 143: ‚Den Sadduzäern kam es nur hauptsächlich darauf an, die herodische Familie als legitim darzustellen, die Pharisäer beharrten dabei, sie seien Fremdlinge, etc. . . .' Die Sadduzäer gründeten ihr Recht des herodischen Hauses auf die Abstammung von Mariamne, der Tochter von Alexandra und der Enkelin Hyrkans, welche, nachdem alle männlichen Nachkommen des hasmonäischen Hauses hinweggerafft waren, das Erbrecht besaß, es dann auf ihren Stamm und dann auf ihre Kinder übertrug etc.

1. Als erste und wichtigste Konkordanz bezeichnet Mitteis die Verbindung von agnatischer und kognatischer Erbfolge, die sich in beiden Rechten (attischem und syrischem) findet, sonst in keinem damaligen Recht nachweislich ist, insbesondere aber vom jüdischen Recht bestimmt abgelehnt wird.

Wir haben bereits gesehen, daß die Verbindung der beiden Erbfolgen nach älteren Autoritäten im jüdischen Rechte bestanden hat und daß die Ausschließung der Kognaten durch eine mächtige politische und religiöse Partei durchgesetzt worden ist.[1]

Ich bin aber in der Lage, dieselbe Tatsache, die Verbindung beider Erbfolgen, bei einer jüdischen Sekte nachzuweisen, welche den Talmud nicht anerkennen wollte und ihre Gesetze auf die heilige Schrift zurückgeführt hat, ich meine die Karäer. Ich will nun hier einige Stellen geben, welche das Erbrecht der Mutter beweisen. Entnommen sind sie dem Werke Eškol hak-Kofer des R. Jahuda Hadasi, welches im 13. Jahrh. verfaßt worden ist, aber durchwegs auf alte Quellen zurückgeht:

(רנב) בהמצא האב יורש ואם אין תירש האם.
באשר האב קודם לרשת לבניו ולקחת נחלתם ולהנחילם מהאם, כן האם קודמת מכל שאר באשר נעמי ירשה את בניה והנחילתהו ליורשי תורת ה'

(252) Wenn der Vater noch lebt, erbt der Vater; wenn nicht, erbt die Mutter.

Wie der Vater bei der Beerbung seiner Kinder den Vorrang hat vor der Mutter, so hat die Mutter den Vorrang vor den übrigen Verwandten (mütterlicherseits), wie No'mi ihre Söhne beerbt hat und sie den Erben vererbt hat.

(רנה) יחד אם לא עזב אב ולא יורש אב תהיה ירושתו לאמו וליורשיה אחריה.

(255) Nur wenn er (der Verstorbene) weder Vater noch dessen Descendenz hat, fällt seine Erbschaft der Mutter und ihrer Descendenz zu.

(רנו) יש בהם חלוף הוא על האם ויש שאמרו תירש בנה ויש שאמרו לא תירש והנכון כאשר בארנו שתירש

(256) Es ist eine strittige Frage, ob die Mutter erbt: Die einen sagen: Die Mutter beerbt ihren Sohn, die anderen negieren dies. Das Richtige ist, was wir bereits gesagt haben. Sie beerbt ihren Sohn soweit

[1] Zugegeben muß werden, daß die Formulierung dieser Bestimmung im attischen Recht und im syrischen Rechtsbuch sehr ähnlich ist (*Reichsrecht* 324), man darf aber nicht vergessen, daß diese Formulierung sich nur in einer Rezension und an unrichtiger Stelle (L § 104) findet.

בנה בממון וברכוש אבל בירושת הארץ אם היא משבט אחר לא תירש.

(רס) לכן זה שאמר בסדר הירושה ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו ממשפחתו הודיע כי הוא מכליל משפחת אמו ומשפחת אביו לעיניך.

Geld und beweglicher Besitz in Betracht kommt, in Bezug auf unbeweglichen Besitz beerbt sie ihn nur dann, wenn sie demselben Stamme angehört.

(260) Wenn es also in der Schrift in bezug auf die Erbordnung heißt: Und ihr sollt seinen Erbbesitz dem nächsten Verwandten geben aus seiner Familie (nicht aus der Familie des Vaters!), so bekundet sie damit, daß sowohl die Verwandtschaft der Mutter, sowie die des Vaters gemeint sei.

Bedenkt man, daß einerseits alte talmudische Autoritäten das Erbrecht der Mutter anerkennen[1] und andererseits, daß eine Sekte, welche den Talmud verwirft, und deren Überlieferung — ob mit Recht, möchte ich nicht entscheiden — man mit den Sadduzäern in Zusammenhang bringen will, das Erbrecht der Mutter in so scharfer Weise hervorhebt, so wird man die Formulierung der ersten Konkordanz bei Mitteis (*Reichsrecht* 324):

‚Vor allem finden wir in beiden Rechten jene höchst auffällige und sonst in keinem damaligen Rechte nachweisliche, insbesondere vom jüdischen Rechte bestimmt abgelehnte Verbindung der kognatischen Erbfolge mit der agnatischen.'

objektiv beurteilen können.

2. Die zweite Konkordanz betrifft die Parentelenordnung.[2] Ich habe schon oben darauf hingewiesen, daß in bezug auf die ersten sechs Punkte, also auf die Parentelenordnung, das hellenische Recht genau mit dem jüdischen übereinstimmt. In einem Falle, in bezug auf das Erbrecht des Vaters, steht das jüdische sogar dem syrischen näher als das hellenische.[3]

3. Die dritte Konkordanz bezieht sich auf das κρατεῖν τοὺς ἄρρενας. Es findet in beiden Rechten ein Vorzug der Männer vor

[1] Manche karäische Autoritäten, darunter R. Joseph al-Baṣîr (10. Jahrhundert) lassen die Mutter sogar neben dem Vater erben. Daniel al-Ḳomsi bestimmt, daß die Mutter (so wie die Tochter) ein Drittel erbt. (Vgl. E. Beschreizi, Adereth Elijahu, *Erbrecht* Abschnitt 3.)

[2] *Reichsrecht* 325.

[3] Vgl. oben S. 147—148.

den Frauen derselben Klasse statt; und zwar wird dieser Grundsatz mit vollem Bewußtsein ausgesprochen.

Die Tatsache, daß die Männer vor den Frauen beim Erbrecht bevorzugt werden, gelangt auch im mosaischen und im talmudischen Recht zur schärfsten Ausprägung.

4. Die vierte Konkordanz will Mitteis[1] daraus konstruieren, daß er in einer Stelle des Rechtsbuches (L § 37), welche von dem reinen Samen (agnatus) und von dem Geschlecht der Weiber, welches dem Erdreiche gleicht (cognatus) handelt, den Einfluß der griechischen Naturphilosophie erkennen will. Auch der Talmud bezeichnet die Frau als ‚ewiges Erdreich'.[2] Die Gleichung liegt so nahe, daß man daraus kaum irgendwelche Schlüsse auf die Entstehung des Erbrechtes zu ziehen berechtigt ist.

Von diesen Konkordanzen bleibt also wenig übrig. Dort wo die Konkordanzen passen, betreffen sie nicht nur das attische, sondern in gleicher Weise das talmudische Recht, höchstens daß hie und da in der Formulierung und in den Phrasen griechische Art zum Ausdrucke kommt, was ja nicht wundern darf, da das Original in griechischer Sprache geschrieben war. Stimmt aber das attische Recht mit dem talmudischen Punkt für Punkt überein, wo haben wir den Beweis, daß das syrisch-römische Intestatrecht hellenischen und nicht vielmehr orientalischen Ursprunges ist?

5. Nun kommt aber bei Mitteis ein fünfter Beweisgrund (*Reichsrecht* 327), ‚das Erbrecht der Töchter', und hiermit münden wir in die Polemik ein, die ich gegen Mitteis eröffnet und die er abzuwehren gesucht hat.

Es handelt sich um den § 1 des Gesetzes, dessen verschiedene Formulierungen in den Handschriften von London und Paris, sowie in der arabischen und armenischen Version hier gegeben werden:

---

[1] *Reichsrecht* 326.

[2] Vgl. Synhedrin 74[b] אסתר קרקע עולם היתה ‚Ester war ewiges Erdreich' was so erklärt wird: ‚Die Frau hat eine passive Rolle und so wie der Erdboden zum Besäen bestimmt ist, so auch die Frau.'

L.

Wenn ein Mann stirbt, ohne ein Testament zu schreiben, und er hinterläßt Kinder, männliche und weibliche, so erben sie gleichmäßig.

Wenn er aber ein Testament schreiben will, so läßt er seine Kinder erben nach seinem Belieben; aber einer jeden seiner Töchter gibt er ihre Mitgift, soviel auf einejede kommt von drei Unzien seines Besitzes; denn diese drei Unzien werden von Gesetzeswegen auf alle Kinder des Mannes verteilt; aber die (übrigbleibenden) neun (Unzien) läßt er seine Kinder erben wie er will.

Falls er aber seinen Töchtern etwas mehr zu geben wünscht, so kann er es.[1]

P.

Wenn ein Mann stirbt, ohne ein Testament zu schreiben, und hinterläßt Kinder, männliche und weibliche, so erben sie seine Besitztümer gleichmäßig, indem die männlichen zwei Drittel, die weiblichen ein Drittel bekommen.

Wenn er aber ein Testament für seine Kinder schreiben will, so läßt er sie erben nach seinem Belieben; jeder aber von seinen Töchtern gibt er ihre Mitgift und was ihm sonst beliebt.

Arm.

Wenn ein Mann stirbt ohne Testament und hinterläßt männliche und weibliche Kinder, so erben sie gleichmäßig.

Wenn er aber ein Testament schreibt, so läßt er seine Kinder erben wie er will. Jeder einzelnen seiner Töchter gibt er ihren Teil, d. i. einen (entsprechenden) Teil von drei Teilen (Unzien) des Besitzes und aus neun Teilen

Arab.

Wenn ein Mann stirbt, ohne ein Testament zu schreiben, und hinterläßt Kinder, männliche und weibliche, so sollen sie gleich erben.

Wenn er aber ein Testament schreibt, so soll er seine Kinder erben lassen, wie er wünscht, aber jeder einzelnen von seinen Töchtern soll er ihre Aussteuer geben. Er soll sein Vermögen in Viertel teilen.

Wenn er dann von seinem Vermögen eine barmherzige Stiftung machen will, so stifte er sie mit einem Viertel, dann bestimmt er für seine Töchter ein Viertel für ihre Aussteuer. Mit den übrigen drei Vierteln kann er machen was er will und seine Kinder erben lassen, wie er wünscht.

Wenn aber die sämtlichen Kinder des Mannes die drei Viertel seines Vermögens erben

---

[1] ا. ؟مے مدمنا صنمہ صدا ؟لا حصّدہ مصلہ حہ

Arm.	Arab.
konstituiert er die Erbschaft für seine Söhne nach seinem Belieben. Wenn er aber seinen Söhnen mehr geben will, so kann er es.	und er seinen Töchtern etwas mehr zu geben wünscht, so ist ihm dies gestattet.[1]

So abweichend diese Versionen voneinander sind, so kann über den Sinn des Grundtextes kein Zweifel sein:

1) Alle Versionen stimmen darin überein, daß wenn ein Mann stirbt ohne ein Testament zu schreiben und Kinder hinterläßt, männliche und weibliche, sie gleich erben.[2]

2) Schreibt er aber ein Testament, so läßt er seine Kinder erben nach Belieben.

3) Seinen Töchtern muß er aber mindestens ihre Mitgift oder ihren Pflichtteil geben, der nach römischem Rechte darin besteht, daß ein Viertteil seines Vermögens unter alle Kinder gleich verteilt wird.[3]

4) Die übrigen drei Teile seines Vermögens läßt er seine Kinder erben, wie er will.[4]

5) Eine Crux interpretum bildet der letzte Satz (London): ‚Falls er aber seinen Töchtern etwas mehr (Bruns und Mitteis

---

[1] وان يكون جميع اولاد الرجل يرثون ثلاثة ارباع ماله وان هو احبّ ان يزيد بناته شيًا كان ذلك مباحًا له.

[2] Der auffallende Zusatz in P läßt sich vielleicht mit einer karäischen Bestimmung in Einklang bringen, doch darüber später.

[3] Hier liegt eine Vermischung zweier Rechte vor, weil nach römischem Recht die Tochter kein Anrecht auf die *dos* hat, sondern nur auf einen Pflichtteil, den man sich größer als die *dos* dachte. In der arabischen Version ist eine Glosse eingedrungen, daß der Erblasser auch eine barmherzige Stiftung machen kann, ferner sieht es so aus, als ob ein Viertel des Vermögens nur für die Töchter bestimmt ist, was aber unrichtig ist.

[4] In P ist auch diese Bestimmung weggelassen, sie ist im Grunde überflüssig, weil sie ja schon im ersten Satze des Abschnittes (2) enthalten ist. — Die armenische Version läßt die drei Viertel unter die Söhne verteilen, was falsch ist, da dies dem ersten Satze des Abschnittes widerspricht. Indessen kann das armenische Wort wie das syr. *benayyâ* sowohl ‚Söhne' als ‚Kinder' bedeuten.

fügen ein: „als den Pflichtteil“) zu geben wünscht, so kann er es.‘

In meinem Ḫammurabi-Buch S. 281 ff. habe ich diese Stelle behandelt und mich in Gegensatz zu Mitteis gestellt. Es ist nötig diese Stelle ganz hierher zu setzen, weil ich daran nicht ein Wort zu ändern habe:

‚In diesem Zusatz, der von Bruns als „höchst überflüssig“ weil selbstverständlich erklärt wird, will Mitteis Spuren der griechischen Rechtsentwicklung erkennen. Er erinnert daran,[1] „daß die griechische Sitte die Tochter neben den Söhnen nicht erben ließ, sondern mit einer meist wohl verhältnismäßig geringen Mitgift (bei großem Vermögen ein Sechstel des Sohnesanteiles) von der väterlichen Erbschaft abzufinden pflegte“. Erst im 4. Jahrhundert[2] soll den Töchtern ein gleiches Erbrecht neben den Söhnen verliehen worden sein, dabei hätte die alte hellenische Sitte noch ihre Kraft behalten und die Väter dafür Sorge getragen, daß die Töchter als Mitgift nur ihr Pflichtteil erhielten. „Um aber ja die Meinung auszuschließen, daß er den Töchtern ein Mehr gar nicht geben dürfe, wird noch ausdrücklich hinzugefügt, daß auch dem nichts entgegenstehe.“

Offen gestanden, finde ich nicht, daß „der sonderbare unlogische Gedankengang“ dieser Stelle durch die Hypothese Mitteis' in „eine ganz klare und vernünftige Darstellung“ verwandelt worden ist. Wenn wirklich die Töchter ein gleiches Erbrecht neben den Söhnen hatten und die Väter durch das Testament die Töchter in ihrem Erbrecht beschränken wollten, so ist der Zusatz erst recht überflüssig. Er ist so selbstverständlich wie möglich, und zwar „nicht

[1] *Reichsrecht* 329 oben.

[2] Mitteis (S. 327 unten) sagt: ‚Diese mit den Brüdern gleiche Stellung war ihr (der Tochter) jedoch, wie später zu zeigen ist, aller Wahrscheinlichkeit nach erst frühestens im vierten nachchristlichen Jahrhundert verliehen worden.‘ Diese Angabe reduziert sich darauf, daß Mitteis später den Nachweis zu führen versucht, daß im 4. Jahrhundert n. Chr., und zwar vielleicht vom Kaiser Konstantin herrührend, Zusätze gemacht wurden, daß also Zusätze ins 4. Jahrhundert zu setzen sind. Für die spezielle Tatsache finde ich bei Mitteis nicht den Schatten eines Beweises.

nur für einen an die römische Denkweise gewöhnten Juristen", sondern für jeden Menschen. Das neue Gesetz stellt nach Mitteis die Töchter in bezug auf die Erbschaft gleich, warum sollten nun die Väter ihnen nicht mehr als den Pflichtteil (d. h. den entsprechenden Anteil von einem Viertel des väterlichen Vermögens) geben können? Die Sache lag ja vollkommen in der Hand des Vaters, weil er, wenn er kein Testament gemacht hat, die Tochter dem Sohne gleichstellen konnte.

Mir scheint hier ein merkwürdiges Mißverständnis vorzuliegen. Bruns und Mitteis fassen den kurzen Zusatz in L unrichtig auf. Sachau hat ganz richtig:

„Falls er aber seinen Töchtern etwas mehr zu geben wünscht, so kann er es."

Bruns nimmt ohne weiters an, daß das „mehr" sich auf den Pflichtteil bezieht und hält dann den Zusatz mit Recht für überflüssig. Mitteis tritt hier in die Fußstapfen Bruns' und fügt schon in Klammern „als den Pflichtteil" hinzu. Dies steht aber in keiner Handschrift!

Der Sinn des § 1 ist aber: Wenn der Vater stirbt, ohne ein Testament gemacht zu haben, erben die Söhne und die Töchter gleich. Wird aber ein Testament gemacht, so muß der Vater den Töchtern die Mitgift, beziehungsweise den Pflichtteil geben, d. h. er muß ein Viertel seines Vermögens unter alle Kinder gleich verteilen. Die übrigen drei Viertel verteilt er beliebig, er kann sie ganz den Söhnen zuwenden, dann sind die Söhne bevorzugt; er kann sie aber auch unter alle Kinder gleich verteilen, in welchem Falle Söhne und Töchter gleich bedacht sind, genau wie in dem Falle, wenn er kein Testament gemacht hätte. Er kann aber auch — und dies besagt der Zusatz — den Töchtern etwas mehr geben (als den Söhnen!); in diesem Falle haben die Töchter einen größeren Anteil als die Söhne.

Daß dieser Zusatz nicht überflüssig ist, glaube ich, wird jedermann zugeben. Durch die richtige Deutung dieses Zusatzes wird aber der Beweisführung Mitteis' eine starke Stütze entzogen, weil ja der Hinweis auf das griechische Recht nicht mehr paßt.

Ein weiterer Punkt, der hier zu besprechen ist, betrifft das Vorkommen der „Mitgift“ (neben dem Pflichtteile!).

Das Vorkommen der Mitgift ist von großer Wichtigkeit, weil die Tochter nach römischem Recht kein Anrecht auf die *dos*, sondern nur auf einen Pflichtteil hatte, den man sich größer als die *dos* dachte,[1] und Mitteis legte darauf das größte Gewicht, weil er hierin den Einfluß des griechischen Rechtes erkennen will.

In der Tat stimme ich ihm hierin bei, daß dieser Paragraph zwei Rechtssysteme widerspiegelt, das ältere, in dem die Mitgift eine Rolle spielte und das jüngere römische, in welchem der Pflichtteil die *dos* verdrängt hat. Wenn er aber einfach den orientalischen Einfluß ablehnen zu müssen glaubt, weil „nach orientalischem Rechte die Mitgift überhaupt kein bestimmtes Herkommen ist“, so ist er hierin in einem Irrtum befangen.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so ergibt sich, daß die Töchter einen gleichen Erbanteil wie die Söhne hatten und es liegt, nachdem der Zusatz richtig verstanden worden ist, kein Grund vor, anzunehmen, daß es früher anders gewesen ist. Ist nun dadurch, daß die Töchter neben den Söhnen erben, das Rechtsbuch in einen scharfen Gegensatz zum griechischen Rechte getreten, so muß darauf hingewiesen werden, daß Ḫammurabi ausdrücklich den Töchtern (allerdings einer bestimmten Kategorie derselben) einen gleichen Anteil wie den Söhnen zuspricht, und zwar dann, wenn sie nicht bereits durch die Mitgift zu Lebezeit des Vaters abgefertigt worden sind (§ 180).

Freilich bekommen andere Töchter, die als Geweihte in die Tempel eintraten, nur den dritten Teil des Kindesanteiles (§§ 181 und 182), aber gerade hierin könnte man irgend eine Beziehung zu der Glosse in P zu § 1 finden, für die Mitteis eine Analogie aus der Inschrift von Gortyn gesucht hat.

Ich gebe zu, daß ein Beweis für den Zusammenhang dieser Bestimmungen des syrischen Rechtsbuches mit Ḫammurabi nicht er-

---

[1] Bruns *Syrisch-römisches Rechtsbuch* S. 182 und Note 1.

bracht ist, aber die Beziehungen sind nicht schwächer als die von Mitteis mit dem griechischen Rechte vermuteten.'

Mitteis antwortet mir nun in seiner Kritik also:[1] ‚Diesen Schlußsatz „falls er aber seinen Töchter etwas mehr geben will, so kann er es" hatte ich (in Übereinstimmung mit Bruns) dahin verstanden: Falls er seinen Töchtern etwas mehr geben will als den Pflichtteil, so kann er es; und ich hatte das in Zusammenhang gebracht mit der Regel des griechischen Rechts, daß die Tochter neben Söhnen nichts bekommt als die Mitgift; durch diese gilt sie als abgefunden. Diese Beziehung auf das griechische Recht ist dem Verfasser freilich unlieb; er hat die Bemerkung zur Hand, daß hier „ein merkwürdiges Mißverständnis" vorliegt und der richtige Sinn dieser Stelle sei: ‚Falls er seinen Töchtern mehr zu geben wünscht als seinen Söhnen, so kann er es.'

Ich bedaure aufrichtig die gereizte Stimmung und Ausdrucksweise Mitteis'. Nicht weil mir die Beziehung auf das griechische Recht unlieb war, sondern weil ich sie für unrichtig (Mitteis würde sagen: für durchaus falsch) hielt, habe ich sie bestritten und bestreite sie auch jetzt. Auch den weiteren Ausdruck ‚er hat die Bemerkung zur Hand' muß ich scharf abweisen. Wir, Mitteis und ich, haben doch mit einander keinen Prozeß und sind beide keine Advokaten, welche die Sache ihrer Klienten um jeden Preis verteidigen müssen, sondern haben beide das Bestreben die Wahrheit zu finden, man darf daher nicht durch solche Wendungen die bona fides auch nur leise und andeutungsweise in Frage stellen.

Zur Sache selbst sagt Mitteis:

‚Daß aber das Gesetz wirklich den von mir bezeichneten Sinn hat, geht schon aus dem Wortlaut hervor. Das „etwas mehr" muß sich doch auf irgend einen bereits genannten Begriff beziehen. Nun sind aber die Söhne als solche — wenigstens in Sachaus Über-

[1] *Zeitschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch.*, Bd. xxv S. 294 sub Nr. 6.

setzung — gar nicht genannt; genannt ist bloß die Mitgift, und daß auf diese sich das „etwas mehr" bezieht, wird ganz deutlich in P., wo es heißt: „Jeder von seinen Töchtern gibt er ihre Mitgift und was ihm sonst beliebt."'

Ich begreife vollkommen, daß Mitteis ohne weiteres Bruns folgend, früher ‚etwas mehr als die Mitgift' übersetzt hat; das kann jedem passieren, daß man ausgetretenen Spuren folgt. Daß er aber jetzt, nachdem der einfache Sinn (der oft am schwersten zu finden ist) gefunden worden ist, sich sträubt denselben anzuerkennen, ist mir unverständlich.

Zunächst hat es Mitteis unterlassen, die ganze Frage auf ihren inneren Gehalt zu prüfen und meine Gründe in dieser Beziehung zu widerlegen. Er versucht durch eine ganz äußerliche Textesinterpretation meinen Angriffen zu entgehen. Gut, ich will auch darauf antworten.

‚Das „etwas mehr" muß sich auf irgend einen bereits genannten Begriff beziehen, nun sind aber die Söhne gar nicht genannt, genannt ist bloß die Mitgift und das „etwas mehr" muß sich demnach auf die Mitgift beziehen'.

Der Satz ist streng logisch aufgebaut, er besteht aus zwei Prämissen und einem Schluß, ist aber trotzdem unrichtig. ‚Die Söhne' werden nicht genannt, aber ‚die Kinder' werden genannt und das ‚etwas mehr' kann und muß sich demnach auf ‚die (männlichen) Kinder' oder auf ‚die anderen Kinder' beziehen, die sich als Gegensatz zu den Töchtern von selbst ergeben.

Auch die Berufung auf P. hat keine Beweiskraft. Es heißt da: ‚Jeder aber von seinen Töchtern gibt er ihre Mitgift und was ihm sonst beliebt.'[1] P. hat die Angabe über die Verteilung des Vermögens in Unzien (ein Viertel und drei Viertel) weggelassen, und hebt nur hervor, daß den Töchtern (mindestens) die Mitgift gegeben werden muß, aber auch sonst ‚alles was er will', eventuell also auch mehr als den männlichen Kindern. Zu beachten ist, daß

[1] Wörtlich: ‚und alles was er will', das ‚sonst' ist sinngemäßer Zusatz des Übersetzers.

hier nicht steht wie im Londoner Text und im Arabischen ‚etwas mehr', was in dieser gekürzten Version irreleitend hätte sein können.[1]

Damit sind die Einwendungen Mitteis', so weit sie sich auf die äußerliche Textesinterpretation beziehen, wie ich glaube, gebührend abgewiesen worden. Die inneren Gründe, die für meine einfache Deutung des strittigen Satzes sprechen, hat Mitteis gar nicht berührt. Ich kann ruhig auf die oben angeführte Stelle aus meinem Ḥammurabi-Buch verweisen. Nur in der schon angeführten Note bemerkt er gegen mich:

‚Wenn Müller 282 meine Bemerkung, daß dadurch der scheinbar unlogische Gedankengang der Stelle klar wird, damit bekämpft, daß er diesen so verstandenen Zusatz überflüssig findet, so bin ich daran unschuldig, wenn er übersieht, daß es von jeher Leute gegeben hat, denen man das an sich Selbstverständliche erst klar machen muß.'

Ich leugne nach wie vor, daß ‚der sonderbare unlogische Gedankengang' dieser Stelle durch die Hypothese Mitteis' in ‚eine ganz klare und vernünftige Darstellung' verwandelt worden ist, wie er behauptet hat. Der unlogische Gedankengang bestand ja eben darin, daß der Zusatz überflüssig war. Was früher ‚überflüssig' war, ist nach Mitteis' Hypothese ‚erst recht überflüssig', und von einer ‚klaren und vernünftigen Darstellung' ist da keine Spur. Damit also, ‚daß es Leute gibt, denen man Selbstverständliches erst klar machen muß', hat Mitteis in keiner Weise seine unrichtige Behauptung gerechtfertigt.

Demnach bleibt also meine Behauptung (S. 283), daß, nachdem der Zusatz über das Mehr, welches die Töchter empfangen können,

---

[1] Mitteis wirft in einer Note (S. 295) die Frage auf, ‚ob nicht das Wort „Kinder" in der unmittelbar vorhergehenden Stelle soviel bedeutet wie „Söhne": bei Ferrini (*Zeitschr. der Sav.-Stift.* 23, 115) ist es tatsächlich übersetzt mit „filii". Dann wäre aber geradezu gesagt, daß die vom Pflichtteil freien drei Viertel der Erbschaft nicht den Töchtern zuzuwenden sind, sondern den Söhnen'. Darauf ist zu erwidern, daß im arabischen Text in allen Fällen wo Sachau ‚Kinder' übersetzt hat, *aulâd* (d. h. Kinder) steht, also auch hier. Im syrischen Text steht allerdings *benayyâ*, welches sonst ‚Söhne' heißt, in diesem Stücke aber immer für ‚Kinder' gebraucht wird. Die Übersetzung Ferrinis ist also sachlich unrichtig.

richtig verstanden sei, kein Grund zu der Annahme vorliegt, daß es früher anders gewesen sei — gegen Mitteis — zu Recht bestehen.

Wenn nun Mitteis in seiner schroffen Art, die deswegen nicht überzeugender wirkt, meinen Hinweis auf Ḫammurabi 180 und 181 als ‚neuerlich falsch' bezeichnet, so muß ich ihm das Recht absprechen, das, was er nicht versteht, als falsch zu bezeichnen. Es ist richtig: Ḫammurabi 180 und 181 geben der Tochter, welche sich dem Tempeldienst geweiht hat, nur den Nießbrauch an einem Kindesteil, das Eigentum bleibt den Söhnen. Wer den Geist dieses Gesetzes kennt, muß wissen, daß damit die Tochter in bezug auf die Erbschaft vollkommen dem Sohne gleichgestellt worden ist; da aber der Tempel die Tochter nicht beerben kann, so fällt ihr Eigentum nach ihrem Tode den Brüdern zu. Ich habe einfach diese Prämisse ausgelassen, die ein Jurist vom Range Mitteis' sich leicht hätte ergänzen können — anstatt dessen findet er, ‚daß mit unrichtig angegebenen Tatsachen argumentiert wurde' — ein Vorwurf, den ich entschieden zurückweisen muß.

Einen noch konkludenteren Beweis dafür, daß nach dem alten Rechte Ḫammurabis männliche und weibliche Kinder gleichmäßig erben, leite ich jetzt aus den Paragraphen 181 und 182 ab. Da wird gesagt, daß gewisse den Göttern geweihte Töchter, die in noch engere Beziehung zu dem Tempel treten als die im § 180 erwähnten, nur ein Drittel ihres Kindesanteils (*aplûti-ša*) erben, u. zw. die einen nur die Nutznießung (§ 181), die anderen dem Gotte Marduk geweihten auch das Eigentum (§ 182), weil diese letzteren in einem so engen Verhältnis zum Tempel stehen, daß sie gewissermaßen expatriiert und der Familie ganz entfremdet werden.

Der Umstand nun, daß diese Töchter den dritten Teil ihres Kindesanteils bekommen, beweist, daß der Kindesanteil der Tochter dem des Sohnes gleich ist. Wer trotzdem noch daran zweifeln will, verweise ich auf § 191, wo einem verstoßenen Adoptivsohne ebenfalls ein Drittel seines Kindesanteiles (*aplût-zu*) zugesprochen wird, und wir wissen, daß Adoptivsöhne einen gleichen Anteil wie leibliche Söhne erhielten.

Daß also Söhne und Töchter nach Ḫammurabi gleichmäßig erbten ist damit mit absoluter Sicherheit festgestellt.

Meine Ausführungen über das Erbrecht der Töchter in meinem Ḫammurabi-Buch habe ich mit folgenden Worten geschlossen: ‚Ich gebe zu, daß ein Beweis für den Zusammenhang dieser Bestimmungen des syrischen Rechtsbuches mit Ḫammurabi nicht erbracht ist, aber die Beziehungen sind nicht schwächer als die von Mitteis mit dem griechischen Rechte vermuteten.' Man wird mir zugeben, daß diese streng sachliche und anspruchslose Ausdrucksweise ein klein wenig von der Mitteis'schen absticht. Die Differenz zwischen Mitteis' und meiner Auffassung ist keine geringe: Mitteis nimmt an, daß die Abweichung vom attischen Recht eine spätere Neuerung war und sagt: ‚Diese mit den Brüdern gleiche Stellung war ihr (der Tochter) jedoch, wie später zu zeigen ist, aller Wahrscheinlichkeit nach erst frühestens im vierten nachchristlichen Jahrhundert verliehen worden.'

Dagegen habe ich die Vermutung ausgesprochen, daß die Gleichstellung der Tochter mit dem Sohne auf altorientalische Rechtsbestimmungen zurückgehe, konnte aber hiefür nur die schon zitierten Stellen aus Ḫammurabi anführen. Zwischen Ḫammurabi und Kaiser Konstantin liegen Tausende von Jahren und die beiderseitigen Beweise reichen nicht aus, eine sichere Entscheidung herbeizuführen.

Ich bin aber jetzt in der Lage, meine Position zu verstärken und wieder ist es das karäische Erbrecht, welches mir die nötigen Hilfsmittel dazu bietet. Während dieses Erbsystem in bezug auf das Erbrecht der Mutter und der mütterlichen Descendenz von dem rezipierten talmudischen Recht abweicht, stimmt es mit diesem darin überein, daß die Tochter, respektive die weibliche Linie überhaupt erst dann erbberechtigt wird, wenn die männliche erloschen ist — aber die karäische Überlieferung kennt eine abweichende Rechtstheorie, die mit dem syrischen Rechtsbuch übereinzustimmen scheint.[1] Ich setze diese wichtige Stelle aus dem Eškol-hak-kofer hierher:

[1] Im Adereth Elijahu des Elijahu Beschheizi (*Erbrecht* Abschnitt 2) wird dieser Punkt eingehender besprochen. Ich gebe hier das Wesentliche:

(רנב) הלא מי שאמר כי הבת תירש עם הבן יחד או תירש שלישית מאשר הניחו האבות לא אמר כלום מזה הביאור ויותר אם כן יירשו כל שאר עם שאר יחד: והתורה לא ביארה זה הביאור אבן אם כדבריו היה ראוי לאמר ככה איש כי ימות ונתתם את נחלתו לבנו ולבתו בזה הדבור. אם היה כן מודיע באזנך ובדעתך בירורו או היו נוחלים יחד בעולמך: ואחר שלא אמר כזו הירושה נופלת על הבן ועל יצאי ירכו של בן: אבל אם אין מיוצאי ירכו של בן זרע דבן וזרע זרעו של בן קודמת הבת בתורתך: ואם אין להם בת תשוב הירושה לאבות:

(152) Wer da sagt: ‚Die Tochter erbt gleichmäßig mit dem Sohne, oder sie erbt den dritten Teil von dem, was die Eltern hinterlassen haben,' der behauptet Unrichtiges. Wenn es sich so verhielte, müßten alle Verwandten gleich erben. Die Schrift aber sagt dies nicht, sie hätte in seinem Sinne sagen müssen: ‚Wenn jemand stirbt, sollt ihr seinen Erbbesitz dem Sohne und der Tochter geben.' Man hätte dann gewußt, daß beide (Sohn und Tochter) gleichmäßig erben.

Nachdem die Schrift aber es nicht so sagte, fällt die Erbschaft dem Sohne und seiner Descendenz zu. Wenn der Sohn keine Descendenz, Kinder oder Kindeskinder hat, kommt die Tochter an die Reihe. Und wenn sie keine Tochter haben, dann fällt die Erbschaft den Eltern (des Verstorbenen) zu.[1]

‚Darin stimmen die Mehrheit unserer Gelehrten überein, daß der Sohn der Tochter in der Erbschaft vorausgeht ... Manche aber behaupten, daß die Töchter neben den Söhnen erben ... u. zw. erben nach R. Josef den Sehenden (Anfang des 11. Jahrh.) Söhne und Töchter gleichmäßig ... Er berief sich dabei auf R. David b. Bo'az han-Nasi. Und also sagt R. Daniel al-Komisi (Anfang des 10. Jahrh.): ‚Und manche sagen, daß die Tochter nur ein Drittel von der Erbschaft bekommt.' In ähnlicher Weise äußert sich auch R. Ahron b. Elijahu in seinem Werke Gan Eden.

Diese Äußerungen sind deswegen wichtig, weil in ihnen datierte Nachrichten vorliegen, die auf die berühmtesten Lehrer der Karäer zurückgehen. Daß diese sie nicht erst erfunden, sondern traditionell überkommen haben, braucht wohl kaum gesagt zu werden.

[1] Auch darüber spricht sich Adereth Elijahu a. a. O. Abschnitt 3 ausführlich aus: ‚Was aber das Erbrecht der Wurzeln (d. h. der Eltern) betrifft, so herrscht darüber eine Meinungsverschiedenheit. Manche sagen, daß nur der Vater erbt, die Mutter aber nicht. Dies ist die Ansicht der Rabbaniten und einer Autorität der Karäer. R. Ahron der Verfasser der ‚Mibcher, (eines Bibel Kommentars) läßt die Mutter nach dem Vater erben. R. Daniel al-Komisi dagegen behauptet, daß die Mutter nur ein Drittel bekomme, so wie die Tochter. Die Mehrheit der Gelehrten aber entscheidet, daß Vater und Mutter sich die Erbschaft des Sohnes teilen.

Wie man sieht, steht der Verfasser auf demselben Rechtsstandpunkt wie der Talmud, aber eine abweichende Rechtsanschauung hat existiert, welche die Tochter dem Sohne in bezug auf die Erbschaft gleichgestellt hat — ganz wie im syrischen Rechtsbuch. Interessant ist ferner der weitere Zusatz: ‚oder sie erbt den dritten Teil,' was auffallend mit dem Zusatz in P. § 1 übereinstimmt: ‚indem die männlichen zwei Drittel, die weiblichen ein Drittel bekommen.'

Merkwürdig ist auch der Unterschied, der zwischen Sohn und Tochter gemacht wird, insofern bei Söhnen das Repräsentationsrecht der Descendenz des Sohnes hervorgehoben wird, wogegen bei der Tochter nur sie erwähnt wird, ihre Descendenz aber nicht;[1] endlich läßt der Verfasser auf die Tochter, wie das syrische Rechtsbuch, den Vater folgen.

Könnte man die karäische Überlieferung quellenmäßig bis in die ältesten Zeiten verfolgen, so hätten diese Parallelen einen viel größeren Wert. Wir können dies aber nicht und sind nur auf Vermutungen angewiesen, die allerdings einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit haben. Die älteste Nachricht, die uns vom Stifter der Sekte, von 'Anan, erhalten ist, klingt sehr zweideutig, und es ist schwer bestimmte Schlüsse daraus zu ziehen. Sie lautet:

(רנב) בעידנא דאיכא בן ובת וכל זרעם לפניך להם קודמים בירושה:

(252) Wenn Sohn und Tochter und deren Kinder vorhanden sind, haben sie den Vorrang in bezug auf die Erbschaft.

דא דליכא בן ובת ונפקין דירכיהון אבא בתריהון וכל

Sind Sohn und Tochter und deren Descendenz nicht vorhanden, so folgt ihnen der Vater (des Ver-

---

Eine Analogie dazu bietet jetzt R. 1, 1 (bei Mitteis ‚Über drei neue Hss.' S. 52) der ‚wenn der ohne Testament verstorbene Erblasser keine Kinder hinterlassen hat, die Eltern erben läßt'.

Dieses einfach für falsch zu erklären, wie Mitteis tut, liegt kein Grund vor.

[1] Indessen ist möglich, daß die Weglassung der Descendenz bei den Töchtern unabsichtlich geschehen ist; denn aus den weiteren Auseinandersetzungen scheint hervorzugehen, daß auch die Descendenz der Tochter repräsentationsfähig war. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß in bezug auf das Repräsentationsrecht der Töchter zwei divergierende Anschauungen vorliegen, von denen also die eine mit dem syr. Rechtsbuch übereinstimmen würde.

נפקין דירכה בירושה:	storbenen) und dessen Descendenz in der Erbschaft.
ואבא ד[אבא ונפקין דירכה עד סופך:	Dann der Vater des Vaters und dessen Descendenz usw.

Einen neuen Beweis für meine Auffassung und gegen MITTEIS kann ich aus einer sehr merkwürdigen Stelle über die Erbschaft bei Philo (TISCHENDORF, *Philonea* S. 41) beibringen:[1]

Παρθένοι δὲ ἐὰν ἀπολειφθῶσιν ἀνέκδοτοι, προικὸς ὑπὸ ζώντων ἔτι τῶν γονέων μὴ διωρισμένης, ἰσομοιρείτωσαν τοῖς ἄρρεσιν.	‚Wenn Mädchen unverheiratet zurückbleiben, ohne daß die Eltern bei ihren Lebzeiten eine Mitgift für dieselben festgesetzt haben, so sollen sie ein gleiches Erbe mit den Söhnen erhalten.'

Dadurch ist mit einem Schlage die Hypothese MITTEIS', daß die Gleichstellung der Töchter von Konstantin (4. Jahrh. n. Chr.) herrührt, die ohnehin auf schwanker Basis ruhte, endgültig beseitigt. Philo kann diesen Satz nicht aus der Halacha,[2] aber auch nicht aus dem griechischen Recht genommen haben, das ja nach MITTEIS eine schnurstracks entgegenlaufende Bestimmung enthielt — er muß sie also aus dem alten Volksrecht herübergenommen haben, das in Syrien erhalten war und die Juden auch nach Alexandrien begleitet hat. Wir haben jetzt eine starke Kette (Ḥammurabi — Sadduzäer — Philo — talmudische Überlieferung — syrisches Rechtsbuch), die MITTEIS nicht sobald wird zerreißen können.

Die Tatsache, daß das karäische Recht, welches in bezug auf das Erbrecht der Mutter mit dem syrischen Rechtsbuch übereinstimmt, auch eine alte Autorität anführt, welche die Gleichstellung der Tochter mit dem Sohne vertritt, dabei auch eine ähnliche Glosse wie P. hat und daneben auch in bezug auf das Präsentionsrecht des Sohnes im Gegensatz zur Tochter mit dem syrischen Rechtsbuch

---

[1] Auf diese wichtige Stelle hat mich Prof. Dr. A. BÜCHLER aufmerksam gemacht. Man findet sie zuerst angeführt und mit dem talmudischen Rechte verglichen in *Philo und die Halacha* von Dr. BERNHARD RITTER S. 96.

[2] D. h. aus dem talmudischen Rechte.

übereinzustimmen scheint, ist jedenfalls höchst beachtenswert und spricht gewiß nicht zugunsten der Hypothese Mitteis'.

6. Mitteis (*Reichsrecht* 330 ff.) sucht die Glosse in P ‚indem die männlichen zwei Drittel, die weiblichen ein Drittel bekommen' aus dem griechischen Recht also zu erklären: ‚Das syrische Rechtbuch nun ist . . . zur gleichen Erbberechtigung aller Kinder übergangen. Dennoch . . . ist es sehr wohl möglich, daß der Zusatz bei P, Rudimenten des älteren griechischen Rechtes entstammt.' Meiner ganz vage ausgesprochene Vermutung, daß der dritte Teil bei Ḫam. (§ 181 u. 182) ‚in irgend einer Beziehung zu der Glosse in P. § 1 stehen könnte', hat Mitteis einen besonderen Abschnitt[1] in seiner Widerlegung gewidmet. Ich gebe sie ihm um so leichter preis, als diese Glosse eine interessante Analogie in der karäischen Überlieferung hat, kann mich aber von der Richtigkeit seiner Vermutung nicht im geringsten überzeugen. Mitteis selbst bezeichnet sie nur als Möglichkeit.

7. Eine weitere ‚stärkere und sehr wertvolle' Konkordanz zwischen beiden Rechten will Mitteis in dem Noterbsystem erkennen. In meinem Ḫammurabi-Buch S. 284 besprach ich diesen Punkt und sagte also:

---

[1] Vgl. *Zeitschr. der Sav.-Stift.* S. 296 Nr. 7. Die Stelle im Ar. lautet: Die Kinder, männliche und weibliche, erben gleichmäßig, ‚indem die männlichen zwei Drittel, die weiblichen ein Drittel bekommen'. Mitteis bemerkt mit Recht, daß bei Ḫammurabi von dem Drittel ihres Kindesanteiles die Rede ist und stellt das Verhältnis bei Ḫammurabi 4 : 1 und im syrischen Rechtsbuch 2 : 1 fest. Man darf aber nicht vergessen, daß der Zusatz im Ar. in Widerspruch mit der vorangehenden Bestimmung steht, daß die Kinder, männliche und weibliche gleichmäßig erben. Man darf also annehmen, daß etwas ausgefallen sei und man könnte die Stelle etwa so ergänzen: [Eine bestimmte Kategorie von Töchtern bekommt nur ein Drittel ihres Kindesanteiles] ‚indem die männlichen [von den Kindesanteilen ihrer Schwestern, außerdem was sie schon als Söhne bekommen hatten] zwei Drittel, die weiblichen ein Drittel bekommen'.

Ist die Ergänzung richtig, so stimmt Ar. genau mit Ḫammurabi überein. Ich halte allerdings diese Lösung für nicht sehr wahrscheinlich, aber immerhin nicht für unmöglich. Man sieht aber daraus, daß mit der algebraischen Berechnung Mitteis' die Sache nicht endgültig entschieden ist.

‚Was Mitteis über das syrische Noterbrecht sagt, ist vollkommen richtig. Er bezeichnet als den Kernpunkt desselben den § 9 der Londoner Handschrift . . .

Er stellt auch alle Stellen zusammen, welche beweisen, daß die Kinder die notwendigen Erben des väterlichen Vermögens sind.

Hierin hat er unzweifelhaft recht. Daß dies aus dem römischen Rechte nicht erklärt werden kann, darin stimmen Bruns und Mitteis überein.

Wenn aber Mitteis diese ganze Erscheinung aus dem griechischen Rechte erklären will, indem er sagt: ‚Eine Enterbung im römischen Sinne ist den Griechen absolut fremd; nur die bei Lebzeiten des Vaters unter Einwilligung der staatlichen Autorität durchgeführte feierliche Verstoßung vermag dem ungeratenen Kinde das Erbrecht zu nehmen!‘ so möchte ich dagegen auf Ḫammurabi § 168—169 hinweisen, wo es ausdrücklich heißt, daß der ungeratene Sohn nur durch richterlichen Spruch verstoßen werden kann. Daß die Erbschaft den Kindern zufällt, und daß sie die notwendigen Erben des väterlichen Vermögens sind, geht mit einer nicht mißzuverstehenden Deutlichkeit aus dem Gesetze Ḫammurabis hervor!‘

Darüber schweigt Mitteis in seiner Gegenkritik ganz und man darf wohl sagen: qui tacet consentire videtur.

8. Was hier Mitteis über Syr. L § 37 sagt,[1] ist so problematisch und enthält so viele unbewiesene Behauptungen, die zum Teil einander widersprechen, daß ich mich auf eine Kritik derselben nicht einlassen will.

Nur einiges sei zur Charakterisierung der Beweisführung hervorgehoben. Es handelt sich darum: ‚Wenn der Großvater die Söhne seiner Tochter anstatt seine Brüder oder Brüdersöhne durch Testament als Söhne seines Hauses einsetzen lassen will, so darf er es.‘ Mitteis bemerkt dazu: ‚Dieser Wendung liegt nämlich unverkennbar der Gedanke zugrunde, daß in dem Erben die Familie der

[1] *Reichsrecht* S. 339 ff.

Verstorbenen fortlebt. Auch das ist meines Erachtens eine Spur, die zum griechischen Recht hinführt.'

Ich will gern die Möglichkeit zugeben, daß der angedeutete Gedanke zugrunde liegt, warum aber soll die Spur gerade zum griechischen Rechte führen? Der Sinn einer jeden Nachkommen- und Erbschaft ist wohl der gleiche und die Spur kann ebenso in das semitische, wie in das römische Recht führen, wie der Verfasser selbst es durch die Worte zugibt: ‚An und für sich ist freilich die bezeichnete Vorstellung dem römischen Recht durchaus nicht fremd.'

Die schwerwiegenden Bedenken, welche nach Mitteis gegen den römischen Einfluß sprechen, scheinen mir gar nicht stark in die Wagschale zu fallen. Der Umstand, ‚daß ja anerkanntermaßen wenigstens das Intestatsrecht des Spiegels auf ganz unrömischen Anschauungen beruht', kann für Mitteis schon deshalb nicht von entscheidender Bedeutung sein, weil er ja selbst (*Reichsrecht* 342 ff.) im syrischen Intestatsrecht Abweichungen vom attischen nachweisen will, die auf die Einwirkung des römischen Rechtes zurückgehen sollen.

Ebensowenig ist er berechtigt zu dekretieren, daß semitische Anschauungen hier ausgeschlossen sind. Sein Beweis, daß das syrische Intestaterbrecht mit dem jüdischen nichts zu tun habe, ist, wie wir oben gesehen haben, hinfällig geworden, da das talmudische Recht in sechs Punkten genau (auch nach Mitteis) mit dem attischen (wie es Mitteis formuliert hat) übereinstimmt und im 7. Punkt, wie ich oben nachgewiesen habe, in alter Zeit übereingestimmt hat. Auch die Behauptung, daß die Institution des Testaments den orientalischen Rechten von Haus aus fremd ist, scheint mir durchaus nicht sicher zu sein.

9. Im neunten Abschnitt (S. 342 ff.) behandelt Mitteis die Diskrepanzen, die sich bei der Vergleichung der attischen und syrischen Parentelenordnung ergeben. Sie sind durchaus nicht so untergeordneter Natur, als Mitteis anzunehmen scheint. Mitteis formuliert die Differenzen folgendermaßen:

1) ‚Nach dem syrischen Recht erben Töchter und Schwestern mit den Söhnen und Brüdern zusammen; nach attischem erst nach ihnen.

2) Nach syrischem Recht erbt die Mutter neben den Geschwistern; nach dem attischen Erbfolgegesetz geschieht derselben keine Erwähnung.

3) Das syrische Recht schließt die Descendenz der Töchter und Schwestern von den agnatischen Linien aus und verweist sie hinter dieselben, wo sie in zwei selbständige Klassen der Descendenz den Tanten und der gesamten übrigen Kognation vorgehen; während nach attischem Recht die Descendenz vorverstorbener Töchter und Schwestern kraft Repräsentationsrechtes vor den männlichen Seitenverwandten weiteren Grades — Brüdern respektive Oheimen — erbt.‘

Mitteis macht nun den Versuch ‚die fremdartige Herkunft der Abweichungen‘ aus dem römischen Rechte zu erklären. Die Beweisführung ist eine höchst gekünstelte, wobei er sich durch die verschiedenartigsten Schwierigkeiten, die ihm auf dem Wege begegnen — so z. B. daß er gewisse Stellen des Rechtsbuches, die ihm nicht passen, für ungenau erklären muß (S. 347 oben) — von seinem Vorsatze nicht ablenken läßt.

Ich möchte — als Nichtjurist — Mitteis auf diesen verschlungenen Pfaden nicht folgen und überlasse die Prüfung dieses äußerst gewagten Aufbaues berufeneren Fachmännern. Sehen wir aber, wohin uns die Hypothese führt und was wir durch sie gewonnen haben. Mitteis zieht das Facit seiner Untersuchung, indem er sagt (S. 352 ff.):

‚Nehmen wir es hiernach als glaubhaft an, daß der Einfluß des römischen Rechts es war, welcher, indem er den kognatischen Tochter- und Schwesterkindern das Erbrecht in den ersten Parentelen benahm, gleichzeitig diese Töchter und Schwestern selbst in die Klasse der Söhne und Brüder versetzte und der Mutter ein Erbrecht einräumte, so brauchen wir nur diese Korrektur im syrischen Erbrecht wieder rückgängig zu machen, und wir erhalten

sofort ein System, welches mit dem attischen Erbrecht aufs allergenaueste übereinstimmt.

Athen.

Erbklasse 1 Söhne . . . . . und Descendenz,
„ 2 Töchter . . . . . „ „
„ 3 Vater (?)
„ 4 Brüder . . . . . „ „
„ 5 Schwestern . . . . „ „
„ 6 Vatersbrüder . . . „ „
„ 7 Vatersschwestern . . „ „
„ 8 Mütterliche Verwandte.
Unbedingtes Noterbrecht der Kinder.
Theorie vom reinen Samen.

Syrien.

Erbklasse 1 Söhne. . . . . und Descendenz,
„ 2 Töchter . . . . . „ „
„ 3 Vater
„ 4 Brüder . . . . . „ „
„ 5 Schwestern . . . . „ „
„ 6 Vatersbrüder . . . „ „
„ 7 Vatersschwestern . . „ „
„ 8 Mütterliche Verwandte.
Unbedingtes Noterbrecht der Kinder.
Theorie vom reinen Samen.'

So weit Mitteis. Ich möchte da nichts weiter tun als das Paradigma des jüdisch-talmudischen Erbsystems hierhersetzen:

Jüdisch-talmudisches Erbrecht:

Erbklasse 1 Söhne . . . . . und Descendenz,
„ 2 Töchter . . . . . „ „
„ 3 Vater (ohne Fragezeichen!)
„ 4 Brüder . . . . . „ „
„ 5 Schwestern . . . . „ „

Erbklasse 6 Vatersbrüder . . . und Descendenz,
„ 7 Vatersschwestern . . „ „
„ 8 Mütterliche Verwandte.
Unbedingtes Noterbrecht der Kinder.[1]

Wenn wir also Mitteis zugeben, ‚daß die Erbfolgeordnung des syr. Spiegels nichts ist, als ein durch spätere, in römischem Sinn erfolgte Reformierung verdorbenes griech. Intestaterbsystem sei' — so bleibt doch die Frage offen, nachdem Mitteis dieses Erbsystem in seiner ursprünglichen Reinheit wieder hergestellt hat, warum es denn gerade griechischen Ursprunges sein muß; ferner muß die Frage aufgeworfen werden, woher denn die so merkwürdige Übereinstimmung zwischen dem jüdisch-talmudischen und attischen Recht kommt? Wenn Mitteis das syrische Erbrecht in seiner Entstellung durch künstliches Verfahren soweit herrichtet, daß es dem attischen gleich wird, so muß er doch die vollständige Identität des jüdisch-talmudischen mit dem attischen anerkennen. Die große Differenz, welche beide getrennt hat, ist nach meinen quellenmäßigen Ausführungen beseitigt, und die beiden Rechte sind ganz identisch. Wenn sich in Syrien ein Erbrecht findet, das (nach Mitteis) ad vocem mit beiden Rechten übereinstimmt, so bleibt die Sache mindestens zweifelhaft, aus welchem von beiden Rechten es hervorgegangen ist.

Gegenüber der Mitteis'schen Hypothese von der Einwirkung des römischen Rechts auf das griechische Erbsystem in Syrien scheint mir die Annahme Bruns' (S. 316), daß der ganze Partikularismus auf altsyrischem Landesrecht beruhe, eine starke Berechtigung zu haben. Was Mitteis (*Reichsrecht* 354) gegen diese Annahme einwendet, reicht durchaus nicht hin sie zu erschüttern. Altsyrisches Landrecht weist aber auf die Quelle des vorderasiatischen Rechts, auf Babylon zurück und da kommt uns das babylonische Recht und der Kodex Ḫammurabi zu Hilfe, und aus diesem sind wir imstande die beiden ersten Differenzpunkte zu erklären, durch welche

[1] Wegen des Noterbrechtes der Kinder, sowie bezüglich der Theorien vom reinen Samen ist schon oben gehandelt worden.

sich das syrische vom attischen (bezw. talmudischen) Rechte unterscheidet.

Schon B. Meissner (*Beiträge zum altbabyl. Privatrecht*, S. 16) sagt über das Erbrecht folgendes: ‚Nach dem Tode des Vaters fiel das Vermögen an seine Frau, welche es weiter verwaltete; jedoch hatten die (großjährigen?) Kinder das Recht, ihren Vaterteil herauszufordern. Für diesen Fall aber sind sie befriedigt und können keine Ansprüche mehr auf einen Anteil an dem Vermögen der Mutter machen (Str. Warka 35). Wenn die Mutter sich nicht zur Herausgabe des Vaterteiles verstand, stand es den Kindern jedenfalls frei gegen sie zu prozessieren (Bu. 88—5—12, 37, 160).

Erbberechtigt waren alle Kinder des Verblichenen, leibliche wie adoptierte (Str. Warka 30; Bu. 88—7. 12, 703).‘

Daß die Frau nach dem Tode des Mannes die Verwaltung des Hauses übernommen hat, geht aus § 177 hervor, wo für den Fall der Wiederverheiratung der Witwe eine gerichtliche Intervention und Übergabe des Inventars an die Frau und den zweiten Mann angeordnet wird. Dies setzt voraus, daß sie früher ohne weiteres die Verwaltung des Hauses hatte, selbstverständlich solange die Kinder minderjährig waren.

Damit stimmt auch § 137 überein, wo für den Fall der Scheidung die Frau als Verwalterin des ihr und ihren Kindern zugesprochenen Gutes eingesetzt wird, wobei es ausdrücklich heißt: ‚Sobald sie ihre Kinder aufgezogen hat, wird sie, nachdem ihr von allem, was ihre Kinder erhalten, ein Anteil wie der eines Sohnes gegeben wird, der Mann ihres Herzens heiraten.‘

Man sieht also daraus, daß sie als die natürliche Vertreterin ihrer minderjährigen Kinder angesehen worden ist, und daß sie nach Erfüllung ihrer Aufgabe einen Anteil wie den eines Sohnes erhielt.

Auch nach dem Tode des Mannes erhielt sie in gewissen Fällen einen Anteil wie den eines Sohnes, wie es im § 172 heißt:

‚Wenn ihr Mann ihr eine Morgengabe nicht gegeben hat, erhält sie, indem man ihr die Mitgift auszahlt, von der Habe ihres Mannes einen Anteil wie ein Sohn.‘

Wie also im syrischen Recht die Mutter neben den Geschwistern erbt, so auch bei Ḫammurabi.

Daß Söhne und Töchter gleichmäßig erben, scheint aus der oben aus Meissner angeführten Stelle hervorzugehen, wo einfach Kinder steht.[1] Ḫammurabi hat allerdings keine ausdrückliche Bestimmung darüber, aber im § 180 heißt es: ‚Wenn der Vater seiner Tochter, einer (Tempel-) Braut, oder der (Gott geweihten) Buhldirne keine Mitgift gegeben hat, wird sie nach dem Tode des Vaters, indem sie vom väterlichen Besitz einen Anteil wie ein Kind erhält, ihn, so lange sie lebt, nutzen; da ihr Nachlaß ihrem Bruder gehört.‘

Diese dem Tempeldienst geweihten Frauen dürfen keine Kinder haben, ihr Nachlaß fällt also ihren Brüdern zu, deswegen hat sie nur die Nutznießung. Daß sie aber genau denselben Teil erhält wie ein Sohn, beweist, daß die Kinder, männlich oder weiblich, gleichmäßig erben.[2]

Die beiden ersten Differenzen zwischen dem syrischen Recht einer- und dem griechisch-talmudischen andererseits lassen sich also aus dem babylonischen Recht erklären, das in Syrien Jahrtausende lang geherrscht und weder vom griechischen, noch vom römischen ganz verdrängt werden konnte.

Die dritte Differenz kann ich vorderhand aus dem babylonischen Rechte nicht erklären — aber einige Andeutungen sind schon oben gemacht worden, daß eine ähnliche Rechtsanschauung vielleicht von einer karäischen Autorität vertreten wurde.[3] Keineswegs genügt diese Diskrepanz, die Hypothese Mitteis' zu retten.

Nach diesen Ausführungen wird, wie ich glaube, Mitteis sich nicht mehr darüber beklagen, ‚daß ich den entscheidenden Punkt umgehe, nämlich das bekannte Intestaterbsystem des syrischen Rechtsbuches‘.

---

[1] Indessen ist mir nicht recht sicher ob hier Meissner mit Recht ‚Kinder‘ statt ‚Söhne‘ schreibt.

[2] Den noch konkludenteren Beweis aus den Paragraphen 181, 182 und 191 vgl. oben S. 164.

[3] Vgl. oben S. 167.

Ich gehe jetzt an die Besprechung der Einwendungen, die Mitteis gegen meine Aufstellung vorgebracht hat, soweit es nicht bereits in den bisherigen Ausführungen in Verbindung mit dem Intestatsrecht geschehen ist. Mitteis hat seine Einwendungen unter a—c und 1—9 rubriziert, ich halte dieselben Rubriken bei, führe die Stellen aus meinem Ḫammurabi-Buch an und lasse die Polemik Mitteis' nach ihrem wesentlichen Inhalt folgen, die ich dann mit meinen Glossen begleite.

A.

‚Ḫammurabi § 1—4 (Deut. 19, 19).

L. § 71 (S. 21 Ar. 114, Arm. 113): Wenn er aber (der Ankläger) nicht beweist, wird er bestraft gemäß derselben Anklage, mit der verklagt war derjenige, der die böse Tat begangen haben sollte.

Bruns (S. 235): Die Strafe der Talion für falsche Anklagen findet sich gesetzlich zuerst im Jahre 373 in einem Gesetze von Valentinian I., später mehrfach auch im justinianischen Rechte. Im einzelnen kam sie freilich auch schon früher vor, z. B Suet. Oct. 32.

Mit Rücksicht darauf, daß die Strafe der Talion für falsche Anklagen ein Grundprinzip des altsemitischen Rechtes ist und die Fassung dieses Paragraphen stark an Ḫammurabi und noch mehr an Exodus anklingt, darf man wohl semitischen Einfluß entweder auf das syrisch-römische Rechtsbuch selbst, oder was noch wahrscheinlicher ist, auf dessen römische Quellen vermuten.'

Wenn Mitteis findet, daß gleich die erste Zusammenstellung mit Bestimmtheit abgelehnt werden muß, und daß sie keiner Widerlegung bedarf, so ist dies Geschmacksache. Ich habe darauf hingewiesen, daß die Strafe der Talion für falsche Anklage ein Grundprinzip des semitischen Rechtes ist und daß die Fassung des Paragraphen stark an Ḫammurabi und noch mehr an Exodus erinnert. Darüber verliert Mitteis kein Wort, die Tatsachen bleiben aber bestehen, wenn man sie auch ignoriert. Trotz dieser Tatsachen sagte ich ausdrücklich: ‚Man darf wohl semitischen Einfluß entweder auf das syrisch-römische Rechtsbuch oder, was noch wahrscheinlicher ist, auf dessen römischen Quelle annehmen.'

Mitteis wagt nicht einmal gegen meine letzte Aufstellung zu polemisieren, ‚ist aber mit der Bemerkung zur Hand': ‚Hier handelt es sich nicht darum, über die Vorquelle des römischen Rechts Rätsel zu raten, sondern darum, die unmittelbare Quelle der syrisch-römischen Rechtsbücher aufzufinden und für diese ist mit allgemeinen Perspektiven nichts getan.' Ich dagegen glaube, daß in meiner Zusammenstellung mehr Wahrheit und Wahrscheinlichkeit steckt als in manchen Zusammenstellungen Mitteis', und daß mir die Vorquelle des römischen Rechtes gerade so wichtig ist wie die des syrischen Rechtsbuches, mußte Mitteis doch aus meinem Ḫammurabi-Buch wissen.

B.

‚Ḫammurabi § 14 (Exod. 21, 16).

Ar. 120, S. 112: Die Kinderdiebe, seien sie Sklaven oder Freie, befiehlt unser Gesetz zu töten.

Bruns (S. 244): Der Diebstahl von Kindern, den Ar. hier anführt, bildet im römischen Rechte zwar kein besonderes Verbrechen, doch wurde die Wegnahme von Knaben zur Unzucht mit dem Tode bestraft.

Der Zusatz in der arabischen Version ist höchst merkwürdig, weil er nahezu wörtlich mit Ḫammurabi übereinstimmt und sehr wohl aus dem altsemitischen Rechte geflossen sein kann.'

Mitteis bemerkt dazu: ‚Daß gerade an diesen Fall (Wegnahme von Knaben zur Unzucht) gedacht ist, ergibt der sonstige auf Päderastie bezügliche Inhalt des Paragraphen.' Dann hätte dies ausdrücklich stehen müssen; da es aber nicht steht, so liegt eine andere Vorschrift oder eine Verschärfung der römischen vor, was sehr wohl auf das altsemitische Gesetz zurückgehen kann.

C.

‚Ḫammurabi § 7 und § 9—12.

L. § 79 (S. 72): Diejenigen Männer und Weiber, welche von Sklaven gestohlene Sachen annehmen, sollen dem Herrn derselben das Vierfache zahlen. Ar. § 39 befiehlt das Gesetz die Zurückgabe derselben und das Vierfache.

Bruns (S. 244): Die Strafe des Vierfachen ist hier sehr auffallend.

Auch diese Bestimmung erklärt sich am besten aus dem semitischen Rechte, wo der Käufer (Hehler) nach Ḥammurabi das Fünffache zahlen muß. Die Differenz zwischen den Rezensionen L. und Ar., welch letztere aus einer von L. unabhängigen Quelle stammt, erklärt sich einfach daraus, daß in der einen Handschrift die Revindikation des Gestohlenen nicht ausdrücklich angeführt worden ist.'

Dazu bemerkt Mitteis: ‚Indessen ist die bei Bruns fehlende romanistische Erklärung des Passus mittlerweile bereits von Ferrini (in dieser *Zeitschrift* 23, 106) aus Gai. 3, 194 gegeben worden; daß der Spiegel dabei altes, zu seiner Zeit gar nicht mehr praktisches Recht vorträgt, ist keine unerhörte Erscheinung; vgl. *Reichsrecht und Volksrecht* 346, Note 1.' Die Stelle 346 ist eine der schwächsten und unglücklichsten der Mitteis'schen Beweisführung. Wenn dies die Stütze sein soll, sieht es um das Gestützte schlecht aus. Mindestens mit gleichem Rechte kann hier ein altes semitisches Gesetz, das in Syrien stets in Gebrauch geblieben zu sein scheint, angewendet worden sein!

Mitteis bemerkt zu den folgenden Fällen: ‚Besonders interessant sind mir aber die „Parallelstellen" gewesen, welche entweder Abweichendes oder das gerade Gegenteil besagen.' — Mir auch, weil man daraus oft mit größerer Sicherheit schließen kann.

1.

‚Ḥammurabi § 15—20.

L. § 49 (S. 16): Wenn jemand einen Sklaven aufnimmt, der nicht ihm gehört, wissend, daß es ein Sklave ist, und er wird angeklagt, so befiehlt das Gesetz, daß der, der ihn aufgenommen, in die Sklaverei gezogen wird.

Bruns (S. 215): Die Strafe der Sklaverei, die hier auf die Aufnahme und Aneignung fremder Sklaven gesetzt ist, findet sich in unseren bisherigen Rechtsquellen nicht.

Die Strafe der Sklaverei kann sehr wohl eine mildere Form der Todesstrafe sein, welche bei Ḥammurabi für dasselbe Vergehen angedroht wird.'

Daß ein römisches Gesetz dieses Inhalts nicht überliefert ist, gibt auch Mitteis zu. Wenn er aber die Einflußnahme des baby-

lonischen Rechtes nicht für wahrscheinlich hält, weil die Strafe eine mildere geworden ist, so verkennt er eben den Einfluß der Zeit, welche die Sitten der Menschen mildert.

2.

‚Ḫammurabi § 148.

L. § 115 (S. 35): Wenn jemand eine Frau nimmt und es trifft sie ein Leiden des Körpers . . . und er will sie entlassen und eine andere nehmen, so schuldet er ihr ihre φερνή und ihre δωρεά. Wenn er aber wegen ihrer alten Liebe sie nicht entlassen will, so muß er ihr besondere Wohnung und Unterhalt gewähren nach ihrem (der φερνή und δωρεά) Maße, weil nicht nach ihrem Willen das Leiden die Frau betroffen hat.

Bruns (S. 282): Die Entscheidungen der beiden Paragraphen (114 und 115) entsprechen den Prinzipien der obigen Gesetze (über das Dotalrecht), doch haben sie wohl nicht ausdrücklich darin gestanden, sondern sind nur als Konsequenzen daraus gezogen . . . Eigentümlich ist noch der Schlußsatz des § 115, daß der Mann, wenn er bei körperlicher Krankheit der Frau sie ‚wegen ihrer alten Liebe nicht entlassen will', ihr dann standesgemäß Unterhalt gewähren muß. Dieses ‚muß' nimmt sich neben der alten Liebe sonderbar aus.

Vergleicht man damit den angeführten Paragraphen bei Ḫammurabi, wo zuerst gesagt wird, daß die kranke Frau nicht verstoßen werden darf und im Hause des Mannes wohnen und lebenslänglichen Unterhalt bekommen muß und erst dann der Fall ins Auge gefaßt wird, wenn sie im Hause nicht bleiben will, so ist an der ursprünglichen Formulierung nichts auffälliges. Das syrische Rechtsbuch hat nun in erster Reihe die römische Dotalbestimmung betont und den alten Usus nachhinken lassen, woraus sich die ungeschickte Fassung erklären läßt.'

Mitteis nimmt willkürlich an: 1) daß es sich um ein zur Isolierung zwingendes Leiden wie Lepra etc. handelt, wovon in keinem der beiden Gesetze die Rede ist; es handelt sich aber nur um ein Leiden, das den ehelichen Verkehr unmöglich macht. 2) daß für den Fall, daß er sich von der Frau nicht scheidet, er eine zweite

Ehe nicht schließen darf,[1] und will daraus einen Unterschied zwischen Ḫammurabi und dem syrischen Rechtsbuch konstruieren. Wenn der Mann eine andere Frau nicht heiratet, was zwingt ihn, der ersten besondere Wohnung und Unterhalt zu gewähren, sie kann ja ruhig in seinem Hause bleiben.

Trotzdem gebe ich zu, daß die Vergleichung dieser beiden Stellen nicht ganz sicher ist.

3.

‚Ḫammurabi § 150.

L. 14 (S. 8): [Mann und Frau dürfen einander eine δωρεά nicht verschreiben]. Wenn aber einer dem anderen etwas verschreibt und er bestätigt es im Sterben durch das Testament, so ist es gültig; wenn es aber also nicht geschieht, so ist es ungültig.

Bruns (S. 191): Die Ungültigkeit der Schenkungen unter Ehegatten ist bekanntes altes römisches Recht. Sehr auffallend ist aber, daß zur Konvaleszenz der Schenkung beim Tode eine ausdrückliche Bestätigung durch Testament erfordert wird, da doch bereits durch Caracalla bestimmt war, daß stets von selber Konvaleszenz eintrete, wenn der Schenker, ohne die Schenkung widerrufen zu haben, vor dem Beschenkten sterbe.

Die Bestimmung Caracallas stimmt mit dem Gesetze Ḫammurabis überein und die abweichende Vorschrift des syrisch-römischen Rechtsbuches läßt sich daraus nicht erklären.‘

Hier hat mich Mitteis gründlich mißverstanden und seine ganze Polemik richtet sich nicht gegen mich, sondern gegen sein Mißverständnis. Ich habe gesagt, daß die Vorschrift des Caracalla, welche die Schenkung zur Lebezeit zwar nicht unbedingt anerkennt, aber die Konvaleszenz nach dem Tode des Schenkers (auch ohne testamentarische Bestätigung) eintreten läßt, stimme darin mit Ḫammurabi überein, daß die Schenkung, die bei Lebzeiten gemacht worden ist, deren Gültigkeit aber erst beim Tode des Mannes eintritt, nicht

[1] Ob er eine zweite (kirchliche) Ehe schließen darf oder nicht, möchte ich nicht bejahen, aber auch nicht absolut verneinen; daß er aber eine zweite Frau in welcher Form immer daneben haben kann, geht aus L. § 35 (Mitteis Nr. 4) hervor.

angefochten werden darf. Ich fügte ausdrücklich hinzu, daß daraus (d. h. weder aus Ḫammurabi noch aus Caracallas Vorschrift) die abweichende Vorschrift des syrisch-römischen Rechtsbuches sich nicht erklären läßt.[1]

Wie mir nun Mitteis die Behauptung in den Mund legen konnte, ‚daß L. 14 nach Müller mit dem Gesetz von Ḫammurabi, nicht aber mit dem römischen Recht übereinstimmen soll,' ist mir ganz unbegreiflich!

4.

Ḫammurabi § 170.

L. § 35 (S. 12): Wenn ein Mann Kinder hat von einer Frau ohne φερνή und er will ein Testament schreiben und sie erben lassen, so erlaubt es ihm das Gesetz. Er kann es, indem er ihnen im Testament zuschreibt und bekennt, daß sie seine Kinder sind. Wenn er ihnen aber als Fremden die Erbschaft zuschreiben will, so kann er schreiben wie er will.

L. § 36: Wenn ein Mann zwei Frauen hat, eine erste ohne φερνή und er hat Kinder von ihr, und eine andere in gesetzmäßiger Weise und hat auch von ihr Kinder, ob sie alle gleichmäßig erben? —

Der Mann kann sie gleichmäßig erben lassen, indem er sie, die Kinder der Frau ohne φερνή, Fremde nennt, fremde Erben und sie nicht seine Kinder nennt, dennoch aber sie zusammen mit seinen Kindern zu Erben machen will.

Wenn er aber nicht ein Testament macht, so erben die von der Frau mit Mitgift.

Bruns (S. 269): Eine Erklärung hierfür scheint nicht anders möglich, als daß sich im Oriente das alte Recht provinziell erhalten hat. Auf den Unterschied, ob man die Kinder als Kinder oder Fremde bezeichnet, bezieht sich vielleicht ein Satz in einem Gesetze von Konstantin über die Kinder von Senatoren aus verbotenen Ehen. Diesen soll der Vater nichts schenken dürfen: ‚sive illos legitimos sive naturales dixerit.'

In dem angezogenen Paragraphen bei Ḫammurabi wird gerade das Gegenteil gesagt, nämlich, daß die unehelichen Kinder nur dann erben, wenn sie der Vater zu Lebzeiten als ‚seine Kinder' erklärt. Dies konnte aber in christlicher Zeit einem geistlichen Redaktor des Gesetzes aus kirchlichen Rücksichten nicht passen. Er

[1] Wincklers Übersetzung der Stelle ist falsch.

hat also das alte Gesetz aufrecht erhalten, aber daran die Bedingung geknüpft, daß die illegitimen Kinder nicht ganz den legitimen gleichgestellt werden sollen.

Diese in allen Rezensionen vorkommende Bestimmung ist von höchstem Interesse, weil sie uns zeigt, wie das alte Gesetz *in merito* nicht auszurotten war, daher man es in der Form abändern mußte, um den neuen Verhältnissen Rechnung zu tragen.'

Mitteis glossiert erstens die Stelle ‚Er hat also (?) das alte Gesetz aufrecht erhalten (?)',[1] indem er in einer Note bemerkt: ‚Was dabei aufrechterhalten ist, wenn irgendwo gerade das Gegenteil gesagt wird, weiß ich nicht.' Und fährt dann folgendermaßen fort:

‚Obwohl also das Rechtsbuch gerade das Gegenteil sagt wie Ḫammurabi (offenbar meint der Verfasser hierbei den § 36 insbesondere), so stammt es doch aus ihm; die Umkehrung beweist eben nur, daß er geflissentlich die Bestimmungen umkehren mußte. Die Sache ist mithin sehr einfach: Entweder steht bei Ḫammurabi dasselbe wie im syrischen Rechtsbuch, dann stammt das Rechtsbuch aus Ḫammurabi; oder es steht das Gegenteil da, dann stammt es auch aus Ḫammurabi etc.'

Ein derartiges Argumentieren paßt für einen Rechtsanwalt, der vor ländlichen Geschwornen plädiert, die sich dadurch verblüffen lassen. Ein Gelehrter und Jurist vom Range Mitteis' sollte doch durch wohlfeile Witze nicht durchzuschlüpfen suchen.

Da ich mich, wie es scheint, auch für einen Mitteis nicht deutlich genug ausgedrückt habe, so muß ich mich selbst erklären. Im syrischen Rechtsbuch (L § 35, 36) wird etwas Seltsames ausgesprochen, nämlich daß der Vater nur dann die illegitimen Kinder neben den legitimen erben lassen kann, wenn er sie ausdrücklich als illegitim erklärt ‚Fremde nennt, fremde Erben und sie nicht seine Kinder nennt'. Aus dem römischen Recht wissen weder Bruns noch Mitteis diese kuriose Bedingung zu erklären.

---

[1] Wobei er den im folgenden Absatz gegebenen wesentlichen Zusatz *in merito* unberücksichtigt läßt.

Ich verwies nun darauf, daß bei Ḫammurabi § 170 gerade das Gegenteil steht, daß die illegitimen Kinder neben den legitimen nur dann erben, wenn sie der Vater zu Lebzeiten als seine Kinder bezeichnet.

Das alte Gesetz hat also festgestellt, daß die illegitimen Kinder in gewissen Fällen neben den legitimen erben können; dieses Gesetz lag vor und wurde in vielen Fällen auch angewendet. Die Kirche, welche in die Ehegesetzgebung gern hineinredet und sie beeinflußt, konnte das Meritorische des Gesetzes nicht ändern, wollte es klugerweise auch nicht, weil die Leute in Geldsachen keinen Spaß verstehen und sich gewiß gegen derartige Neuerungen mit allen Mitteln widersetzt hätten. Es kam ihr auch gar nicht darauf an, die illegitimen Erben zu schädigen oder sie konnte es nicht durchsetzen. Worauf es ihr ankam, ist die Legitimität, die kirchliche Ehe hochzuhalten; so gab sie *in merito*, d. h. in Geldsachen nach, änderte aber nur die Form. Ich glaube, daß jetzt auch Mitteis verstehen wird, ‚was aufrecht erhalten worden ist', trotzdem daß formaliter das Gegenteil verlangt wurde.

Daraus dürfte sich auch der von Bruns angeführte Satz in einem Gesetze Konstantins über die Kinder von Senatoren aus verbotenen Ehen, denen der Vater nichts schenken darf ‚sive illos legitimos sive naturales dixerit' erklären lassen. Um derlei Ehen möglichst geheim zu halten, durfte selbst eine Schenkung nicht gemacht werden.

5.

‚Ḫammurabi § 241.

L. § 112 (S. 34): Denn das Gesetz nimmt die Stiere aus von der Verpfändung.

Bruns (S. 281): Daß Stiere und Kühe [von der Verpfändung] ausgenommen sind, ist in unseren bisherigen Rechtsquellen nicht direkt ausgesprochen.

Wohl aber bei Ḫammurabi, wo jedoch möglicherweise nur für den Fall das Verbot besteht, wenn der Pfänder keine Forderung hat.'

Mitteis bemerkt dazu: ‚Daß in diesen Worten der Nachsatz den Vordersatz aufhebt, bedarf keiner Bemerkung;' um Müllers

‚möglicherweise' ganz zu würdigen, muß man seine Ausführung p. 162 vergleichen, wo er die hier nur als möglich bezeichnete Auslegung direkt als die richtige bezeichnet.'

Mitteis hat insofern recht, als ich hier das als ‚möglich' bezeichne, was ich oben als richtig hingestellt habe. Ist es aber Herrn Mitteis nicht passiert, daß er eine Ansicht, die er aufgestellt, später selbst bezweifelt hat? Und darf man diese Tatsache in so aggressiver Form feststellen? Ich bin seither — nicht etwa infolge der Mitteis'schen Polemik — sogar zu dem Resultate gekommen, daß das Gegenteil von dem wahr ist, was ich auf S. 162 meines Buches ausgesprochen habe und daß in der Tat bei Ḫammurabi das Verbot auch für den Fall besteht, wenn der Pfänder eine Forderung hat. In diesem Falle paßt also die Stelle Ḫammurabis vortrefflich und der Nachsatz hebt nunmehr den Vordersatz nicht auf.

Ich halte es aber für notwendig, hier die ganze Gedankenkette zu entwickeln, die mich zur ersten Auslegung, dann zur Bezweiflung und zuletzt zur Negierung derselben geführt hat.

Nach § 113 wird eigenmächtige Pfändung von Getreide, selbst wenn der Gläubiger eine Forderung hat, hart bestraft. Das gepfändete Gut muß rückerstattet werden und der Gläubiger geht seiner Forderung verlustig; dagegen darf man (nach § 115), wenn man eine Forderung hat, eine Pfandperson, d. h. eine Person, welche Eigentum des Schuldners ist (Kind oder Sklave) pfänden und nur, wenn man eine solche Person pfändet ohne eine Forderung zu haben, wird man zur Zahlung einer Drittelsmine verurteilt. Ich habe nun a minori geschlossen, daß dies auch bei einem Stiere der Fall ist, der doch minderwertig ist als ein Mensch, und angenommen, daß § 241 sich auch auf den Fall bezieht, wo der Pfänder keine Forderung hat.

Nachdem aber § 241 ganz allgemein lautet und in alten Gesetzen eigenmächtige Pfändung bei Sachen strenger gestraft wird als bei Personen, so schien mir und scheint mir auch jetzt, daß sich dieses Gesetz auch auf den Fall bezieht, wo der Pfänder eine Forderung zu stellen hatte, wie ja Joh. Jeremias die Sache von vornherein gefaßt hat.

Somit sind alle Vergleichungspunkte besprochen, die in dem ersten Teil meines Artikels ‚Das syrisch-römische Rechtsbuch' (Ḫam. S. 275—278) angeführt und von Mitteis in seiner Erwiderung (*Zeitschr. der Sav.-St.* xxv, S. 287—291 sub *a*—*c* und 1—5) behandelt worden sind.

Die Punkte 6 und 7, welche sich auf den zweiten Teil meines Artikels beziehen, habe ich schon oben ausführlich besprochen und die Einwendungen Mitteis' zurückgewiesen oder in Bezug auf Punkt 7 ihnen bis zu einem gewissen Grade Rechnung getragen.

8.

Punkt 8 heißt es bei Mitteis: ‚In bezug auf die Emanzipation adoptierter Kinder führt der Verfasser an, daß hier Ḫammurabi den Adoptierten vor liebloser Verstoßung mit leeren Händen ebensowohl schützt wie das syrische und griechische Recht, was nicht bestritten werden soll.'

Dieses Zugeständnis reicht mir keineswegs aus. Ich setze die Stelle (Ḫammurabi S. 279), aus der erst die ganze Differenz zwischen meiner und Mitteis' Auffassung erkannt werden kann, hierher:

‚Der erste Punkt betrifft die Apokeryxis, deren Spuren Mitteis im syrisch-römischen Rechtsbuche (L. § 58, P. 72, Ar. 102, Arm. 101) finden will. Die Stelle lautet:

Wenn jemand sich einen Sohn schreibt vor dem Richter und will ihn verstoßen, so erlauben es ihm die Gesetze nicht. Auch erlauben ihm die Gesetze nicht, daß er seinen wirklichen Sohn ohne Grund verstoße. Wenn er sie aber freilassen will und loslösen von der Botmäßigkeit unter seiner Hand, so kann er es vor dem Richter.

Dieser Paragraph bietet große Schwierigkeiten, auf die bereits Bruns und Mitteis hingewiesen haben. Es liegt hier unzweifelhaft eine Vermischung zweier Begriffe vor, der ‚Verstoßung', welchen das römische Recht nicht kennt, und der Freilassung (emancipatio), welche in einem scharfen Gegensatze zur Verstoßung steht.

Mitteis weist hier mit Recht auf die Zusätze der arabischen und armenischen Rezensionen hin und vergleicht hierzu die entsprechende Bestimmung der Inschrift von Gortyn:

Syrisch-römisches Gesetzbuch.

Ar. 102: Wenn ein Mann ein Kind vor dem Richter adoptiert und dann es wieder fortschicken will, so erlaubt ihm unser Gesetz das nicht. Er kann dem Rechte nach sein Kind nicht von sich fortschicken, ohne ihm etwas zu geben.

Arm. 101 ... Das Gesetz gestattet ihm (dem Adoptivvater) nicht mit Gewalt seinen Sohn leer fortzujagen.

Recht von Gortyn.

XI, 10 ff. Wenn (er will) soll der Adoptivvater die Verstoßung aussprechen auf dem Markt von dem Stein, von dem herab man spricht, nachdem sich die Bürger versammelt haben. (Er soll) niederlegen ...? ..? Stateren an der Gerichtsstelle und der Schreiber soll es als Gastgeschenk dem Verstoßenen geben.

(Bernhöft.)

Aus dieser Übereinstimmung glaubt nun Mitteis (*Reichsrecht* 216) schließen zu müssen, daß das syrische Rechtsbuch hier deutliche Spuren des griechischen Partikularrechtes aufweist.

Vergleicht man die Gesetze Ḫammurabis, so findet man in den §§ 168—169 die auf die Verstoßung des leiblichen Sohnes bezüglichen Vorschriften, wonach dieselbe nur vor dem Richter geschehen kann, wenn dem Sohne eine schwere Sünde nachgewiesen wird, die ihn losreißt vom Sohnesverhältnisse.

Zieht man ferner den auf die Verstoßung eines Adoptivsohnes bezüglichen § 191 heran, so ist da ein Richterspruch nicht nötig, dagegen wird wörtlich gesagt: „Wenn ein Mann ... den Adoptivsohn zu verstoßen beabsichtigt, geht dieser Sohn nicht (ohne weiteres) seines Weges.[1] Sobald ihm sein Ziehvater von seinem Vermögen ein Drittel seines Kindesanteiles gibt, geht er.“

Soweit ich die Sache übersehe, scheint das syrische Rechtsbuch in diesem Punkte weit näher den alten Bestimmungen des Ḫammurabi-Kodex zu sein, als dem Rechte von Gortyn, wo ganz andere Formen (die Ansprache vom Steine herab und das Gastgeschenk durch den Schreiber) vorliegen, von denen im syrischen Rechtsbuche keine Spur vorhanden ist.‘

---

[1] Richtig nach Delitzsch muß es heißen: ‚Geht dieser nicht mit leeren Händen fort,‘ was noch besser zum syrischen Rechtsbuch paßt.

9.

Der letzte Punkt (9) in Mitteis' Erwiderung bezieht sich auf die Unzucht der Frauen mit Sklaven. Vgl. Ḫammurabi S. 283:

‚Punkt VI betrifft die Unzucht der Frauen mit Sklaven (S. 539).

L. § 48: Wenn ein freies Weib die Frau eines Sklaven wird und sie wohnt mit ihm im Hause seines Herrn, so wird sie Sklavin zusammen mit denjenigen, die von ihr geboren werden im Hause des Herrn des Sklaven.

Gortyn VI, 55 p. Der ... (Sklave?) ... wenn er zur Freiin geht und ihr beiwohnt, sollen frei sein die Kinder; wenn aber die Freiin zum Sklaven geht, sollen Sklaven sein die Kinder. (Bücheler-Zittelmann.)

Scheinbar verhält sich die Sache bei Ḫammurabi ganz anders, indem in § 176 gesagt wird, daß, wenn die Freiin ins Haus des Sklaven zieht, die Kinder frei bleiben. Dieser Paragraph bezieht sich aber ausdrücklich nur auf Hof- oder Armenstiftsklaven, die eine besonders privilegierte Stellung einnahmen. Man darf daraus schließen, daß bei gewöhnlichen Sklaven die Kinder eben nicht frei blieben.'

Mitteis wendet dagegen ein: ‚Dabei hat der Verfasser sich auf H. 176 berufen; vergleicht man jedoch den § 175, so zeigt sich sofort, daß dies mißverständlich ist. § 175 nämlich erklärt bei der Quasiehe (?) der Hof- (Palast-) oder Stiftssklaven alle Kinder frei, ganz unabhängig davon, an welchem Ort das Verhältnis gepflogen wurde; was in 176 gesagt wird, bezieht sich nur auf die Teilung des ehelichen Vermögens und hat mit dem Personalstand der Kinder gar nichts zu tun, der allemal derselbe ist. Also ist bei Ḫammurabi der hier wesentliche Punkt gar nicht berührt und von einer Koinzidenz keine Rede.'

Mitteis übersieht hier, daß die beiden Paragraphen (nach Scheils Einteilung) in Wirklichkeit nur einen Paragraphen bilden. § 176 beginnt nämlich mit *u* und nicht mit *šumma* ‚wenn', wie jeder echte Paragraph beginnen muß. Der Paragraph ist so aufgebaut: Zuerst wird die allgemeine Bestimmung gegeben, daß die aus einer Ehe einer Freien mit einem Hof- oder Stiftssklaven stammenden Kinder (gleich-

viel wo das Zusammenleben stattgefunden hat) frei sind, dann fährt der Gesetzgeber fort: Daher erhält die Frau ihre Mitgift zurück und haben die Kinder, selbst wenn die Eltern im Hause des Herrn als Sklaven zusammengelebt haben, ein Anrecht auf die halbe Erbschaft ihres Vaters, womit ausgedrückt wird, daß weder sie noch ihre Kinder der Sklaverei verfallen.

Der Umstand, daß Ḫammurabi dies für den Fall des Zusammenlebens im Hause des Herrn des Sklaven ausdrücklich hervorhebt, beweist, daß sonst (d. h. bei anderen Sklaven) in solchem Falle Mutter und Kinder der Sklaverei verfielen — quod demonstrandum erat.

Während der Korrektur dieses Artikels ist mir die Abhandlung ‚Über drei neue Handschriften des syrisch-römischen Rechtsbuches' von Ludwig Mitteis (*Abhandlungen der kön. preuss. Akad. d. Wissenschaften* vom Jahre 1905) zugegangen. Eine Prüfung derselben hat mich nicht veranlaßt, irgend etwas an meinem Artikel abzuändern. Die Untersuchung und die Resultate Mitteis' berühren in keiner Weise die Resultate meiner Arbeit. Punkt 5 seiner Resultate: ‚Die ursprüngliche Redaktion des Rechtsbuchs dagegen hat im römischen Reich stattgefunden und ebenso müssen auch die bis 474 vollzogenen Nachträge hier geschrieben worden sein,' der von einiger Bedeutung für die mich beschäftigende Frage sein könnte, ist meines Erachtens weder genügend gesichert, noch in der etwas unbestimmten Form von entscheidendem Werte.

Dagegen glaube ich, daß einige Bestandteile der römischen Version, die in den älteren Hss. nicht vorkommen und jetzt im syrischen Texte und in Sachau's Übersetzung vorliegen, wieder nur aus semitischem Recht erklärt werden können.

I.

R. I, § 55 (= R II 148, 3 neue Hss. S. 41 und 42).

Der Richter spricht: ‚Wenn ein Mann einen Fund von Denaren oder Drachmen macht, und es (das Ding) freiwillig seinem Besitzer zurückgibt

oder auf Befragen ohne Zwang ein Bekenntnis über den Fund ablegt, so befiehlt das Gesetz der Richter, daß der Finder ein Viertel der gefundenen Sachen bekommt, während der ursprüngliche Besitzer drei Viertel bekommt.

R. 1, § 58 (3 neue Hss. S. 41).

Wenn aber zwei Menschen oder viele auf der Straße gehen und der erste etwas findet, Gold, Silber, Erz, Gewand oder sonst etwas, so soll es allen, die bei ihm waren, gehören, und der Finder ist wie einer von ihnen. Wenn aber der mittlere es gefunden hat, soll es ihm gehören und dem letzten, während der andere keinen Teil daran hat. Wenn aber der letzte etwas gefunden hat, gehört es ihm allein.

Hierzu bemerkt Mitteis:

‚Diese Paragraphen enthalten durchaus neues Recht, für welches die bekannten Quellen keinerlei Anknüpfungspunkte bieten; denn es ist ein feststehendes Prinzip des römischen Rechtes, daß der Finder einer Sache niemals [deren] Eigentümer wird. Hier dagegen wird der Eigentumserwerb des Finders als selbstverständlich vorausgesetzt.'

Ich bin weder im Stande in einem älteren semitischen Recht die Festsetzung eines bestimmten Finderlohnes, noch auch eine Spur von der ‚originellen Methode', nach der die Frage behandelt wird, welche von mehreren bei der Auffindung anwesenden Personen das Eigentum bekommt, nachzuweisen — aber die Tatsache, daß in gewissen Fällen der Finder als Eigentümer des Fundgegenstandes angesehen wird, läßt sich aus dem talmudischen Recht mit aller Sicherheit feststellen.

Man unterscheidet zweierlei Arten von Funden, solche, bei denen der Eigentümer sein Besitzrecht nachweisen kann, z. B. Geld in einem bestimmten Beutel etc., und solche, bei denen das Eigentum nicht mehr nachgewiesen werden kann, z. B. zerstreute Münzen. Im ersten Falle ist der Finder verpflichtet, den Fund zu verlautbaren, im zweiten Falle nimmt man an, daß der Besitzer jede Hoffnung, den Gegenstand zu erlangen, aufgegeben hat. Dadurch wird der Fund als herrenloses Gut angesehen und der Finder wird dessen Eigentümer. Auch der Talmud beschäftigt sich mit der Frage, welche von den beim Fund anwesenden Personen das Besitzrecht erwirbt,

weicht aber in der Entscheidung dieser Frage von R. ab, indem dort derjenige, der zuerst den Gegenstand ergreift, dessen Eigentümer wird.[1]

Wie aber, wenn alle vor dem Funde stehen bleiben und keiner danach die Hand ausstreckt und sie untereinander darüber deliberieren? — Für diesen Fall würde die in R. vorgeschlagene Lösung wohl die richtige sein; immer vorausgesetzt, daß nicht eine neu hinzugekommene Person davon Besitz nimmt.

II.

R. 1, § 57 (3 neue Hss. S. 44).

‚Jeder Prozeß, welcher es auch sei, der wegen einer Sache oder jeder Handlung stattfindet, der durch Schwur entschieden wird: wenn der Geschworenhabende nach einiger Zeit findet, daß er lügnerisch und falsch geschworen hat, kann er nach dem Schwur nicht wieder in demselben Prozesse etwas sagen.‘

Mitteis sagt: ‚Was diese Bemerkung besagen will, läßt sich nicht ausmachen; denn so wie sie dasteht, gibt sie gar keinen Sinn.‘ Er macht verschiedene Erklärungsversuche, die er aber selbst als unzulänglich und dem Wortlaut des Paragraphen nicht entsprechend verwirft.

Ich möchte die Vermutung aussprechen, daß unter dem ‚Schwörenden‘ nicht einer der Prozessierenden zu verstehen sei, sondern eine außenstehende Person, die als Tatzeuge oder Sachverständiger herangezogen wird. Durch die beschworene Aussage dieser Person wird der Prozeß entschieden. Wenn nun diese Person nach einiger Zeit findet, daß sie falsch ausgesagt hat, so läßt man sie zu einer erneuerten Aussage nicht zu.

Eine merkwürdige Analogie bietet das talmudische Recht in der Bestimmung בין שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד ‚Wenn ein Zeuge vor Gericht eine Aussage gemacht hat, darf er eine erneute, von der früheren abweichenden Aussage nicht machen.‘

---

[1] Vgl. Baba Mezi'a, Abschnitt I und II.

Dieser Grundsatz, der sich an Lev. 5, 1 anlehnt, kehrt in der talmudischen Literatur häufig wieder.[1] Die älteste Formulierung findet sich in einer Berajta (zweites Jahrh. v. Chr.) im Jerusch. Ketubot II, fol. 26[b] und in der Tosephta Ketubot II, 1: ‚Wenn Zeugen aussagen in bezug auf Unrein und Rein, Illegitimität oder Legitimität, Verbotenes und Erlaubtes oder Entlastung und Belastung: wenn sie, bevor sie von dem Gerichte vernommen (ausgeforscht) worden sind, sagen: „wir haben gelogen", sind sie beglaubigt, wenn sie aber nach der Vernehmung durch das Gericht sagen: „wir haben gelogen", glaubt man ihnen nicht.'

Trotz mancher Schwierigkeiten, die sich dieser Vergleichung entgegenstellen (R: Schwur, im Talmud: Zeugen) scheint sie mir dennoch zulässig, wobei darauf hingewiesen werden möge, daß R. 1 ‚in Assyrien oder Babylonien geschrieben wurde', also dort, wo das talmudische Recht geherrscht hat.

Indessen scheint es mir nötig, die Frage noch etwas eingehender zu erörtern. Im talmudischen Recht ist ein assertorischer Eid der Zeugen nicht bekannt; die Zeugen sagen vor dem Richter aus, beschwören aber ihre Aussage nicht. Dagegen kennt das syrische Rechtsbuch den assertorischen Eid der Zeugen, wie es ausdrücklich in L. § 106 heißt:

‚Diese (die tauglichen Zeugen), nehmen die Gesetze an, daß sie Zeugnis ablegen über jede Sache, die sie wissen, indem sie die gepriesenen und schrecklichen Gesetze Gottes anfassen und schwören, daß sie mit Wahrheit bezeugt haben.'

Bruns (S. 271) und Mitteis (*Reichsrecht* 519) haben diese Tatsache festgestellt und letzterer hat auch den Versuch gemacht, den assertorischen Eid im griechischen Rechte nachzuweisen. Ich möchte in diese Sache nicht weiter eindringen und nur darauf hinweisen, daß im Gegensatz zu Mitteis, der im römischen Recht nur einen promissorischen Eid zugeben will, L. Wenger (*Zeitschr. der Sav.-Stift.* XXIII, 205) auch einen assertorischen Zeugeneid anzunehmen scheint.

[1] Vgl. Synhedrin 44[b], Makkot 3[a], Ketubot 18[b], Baba Batra 168[a] und Schebu'ot 32[a].

In R. 1, § 57 kreuzen sich demnach die Einflüsse zweier Rechte, des talmudischen, wonach der Zeuge im selben Prozeß nicht wieder aussagen darf und des römischen (resp. nach Mitteis des griechischen), in welchem der assertorische Zeugeneid vorkommt. Derartige Bastardgesetze lassen sich im syrisch-römischen Rechtsbuch mehrere nachweisen.

Ein weiterer interessanter Punkt ist die Art des Schwörens: ‚indem sie die gepriesenen und schrecklichen Gesetze Gottes anfassen und schwören.'

Eine Analogie bietet wieder das talmudische Recht, wonach man beim Schwur die Thorarolle anfaßt, wobei man allerdings auch an die Eidesformel der von W. Hartel publizierten Urkunde aus dem Ende des 5. Jahrhunderts erinnern muß: ‚indem ich bei Gott dem Allmächtigen und der Heiligkeit und dem Sieg der glorreichen und unsterblichen (heiligen) Schrift schwöre' (Wenger a. a. O. S. 259).

III.

R. 1, § 59 (3 neue Hss. S. 45).

‚Wenn ein Mann einem andern ein Depositum oder Geräte (oder Kleider) zum Bewahren übergibt, und sie dem Menschen, bei dem sie deponiert sind, gestohlen werden: wenn nun die Depositare gegen jemanden aussagen, daß er die Geräte gestohlen habe, so ist der Besitzer der Geräte nicht berechtigt, den als Dieb Angeschuldigten zu fassen und zu mißhandeln oder ihm etwas ihm Gehöriges wegzunehmen, sondern er soll seine Geräte von demjenigen, dem er sie überantwortet hat, nehmen, und der, welcher das Depositum empfangen hat, soll Entschädigung leisten (sie nehmen) woher er will (?)'[1]

Dazu bemerkt Mitteis:

‚Die Angabe, daß der Deponent, wenn die hinterlegte Sache gestohlen wird, sich an den Depositar halten kann, ist ebenso bedenklich, wie der Satz, er dürfe den Dieb nicht fassen und herbeischleppen. Natürlich ist der Dieb hier nicht *fur manifestus*, aber die Ansprüche gegen ihn stehen dem Deponenten zu (D. 47, 2. 14, 3), nicht dem Depositar und das gerade deshalb, weil letzterer grund-

[1] D. h. wohl: soll sich beim Dieb schadlos halten.

sätzlich für Diebstahl nicht haftet. Vgl. auch Kollat. 10, 2, 1. Wie das Rechtsbuch zu dieser Konfusion[1] kommt, ist nicht zu ergründen.'

Ein deutlicheres Eingeständnis der Hilflosigkeit kann man nicht mehr machen. Und doch, hätte Mitteis die Augen offen gehalten und sich nicht gegen jeden Strahl, der vom semitischen Recht kommt, abgeschlossen, so würde er bald erkannt haben, daß von einer Konfusion im Rechtsbuch nicht die Rede sein kann. Wir lesen bei Ḫammurabi § 125:

‚Wenn ein Mann seine Habe zur Aufbewahrung übergeben hat und seine Habe dort, wo er sie abgegeben, durch Einbruch oder Raub mit der Habe des Hausherrn verloren ging, wird der Hausherr, der, weil er fahrlässig war, das, was man ihm zum Aufbewahren übergeben hatte, verloren gehen ließ, herbeischaffen (bezahlen) und dem Eigentümer der Habe erstatten. Der Hausherr (Depositar) wird seine abhandengekommene Habe aufsuchen und vom Dieb nehmen.'

Vergleicht man damit R. 1, § 59, so liest es sich wie eine Paraphrase des Ḫammurabi, wobei die Formulierung angesichts der diametral entgegengesetzten Bestimmungen des römischen Rechtes gerade durch den Gegensatz beeinflußt worden ist.

Wenn Mitteis jetzt diese Stelle des Ḫammurabi, die ich in meinem Buche (S. 112 ff.) ausführlich besprochen und mit den Bestimmungen im Exodus in Zusammenhang gebracht habe, übersehen hat, so darf man sich nicht wundern, ‚daß er lange vor dem Erscheinen der Müller'schen Schrift über Ḫammurabi den Ḫammurabi-Kodex geprüft und darin nichts gefunden hat, was irgend auf Verwandtschaft und Einwirkung auf das syrische Rechtsbuch deuten konnte'.[2]

Ziehen wir das Fazit dieser langen Untersuchung, so ergibt sich daraus, daß der Vorwurf ‚des gänzlichen Mißverständnisses der

[1] Von mir gesperrt.

[2] Es sei hier noch darauf verwiesen, daß von Mitteis selbst (*Reichsrecht* 32) ‚in den griechischen Ordnungen von Hierapolis-Mabbogh manche orientalische Lokaltöne' zugestanden werden. Ich möchte daraus nur einen Punkt hervorheben: ‚Wenn

Rechtsregeln und dadurch bedingter unrichtiger Angabe des Tatbestandes' nicht mich trifft.

Die Richtigkeit meiner Aufstellungen gegen Mitteis im Hammurabi-Buch ist mit geringen Ausnahmen erwiesen und vielfach durch neue Argumente erhärtet worden. Die neuen römischen Handschriften, die Ed. Sachau aufgefunden und übersetzt hat, bringen neue Belege für meine These. Der Beweis Mitteis', daß das syrische Intestaterbrecht auf das attische Recht zurückgeht, ist vollkommen mißlungen, im Gegenteil geht aus der Betrachtung der historischen Entwicklung hervor, daß das attische Recht vom semitischen beeinflußt worden ist; man könnte sich sonst die vollkommene Übereinstimmung des biblisch-talmudischen und griechischen Erbsystems, wie es Mitteis selbst festgestellt hat, nicht erklären. Ich glaube, daß ich vollkommen berechtigt war auszusprechen: ‚Man wird jedenfalls nicht mit gleicher Sicherheit im syrisch-römischen Rechtsbuch die Reste des griechischen Rechtes „als ein spätes Zeugnis für die ungebrochene Kraft der führenden Nation" erkennen; ja man wird erwägen müssen, ob dieses Zeugnis nicht in sein Gegenteil umzukehren sei.'

---

nach dem dortigen Recht die Ehe ohne schriftlichen Vertrag mit Aussteuer und Brautpreis der rechten Weise ermangelte, so wußte man schon damals, daß „die Sitte des Westens" eine idealere war.' Dazu möchte ich zweierlei bemerken: 1) Der Hinweis auf die idealere Sitte des Westens zeigt, daß sich Mitteis wenig mit der ethnographischen Jurisprudenz beschäftigt hat. 2) ‚Der schriftliche Vertrag' wird auch schon im Hammurabi (§ 128) gefordert.

Anzeigen.

А. М. Дирръ, *Грамматика удинскаго языка.* Составилъ —. Тифлисъ, 1903. S. XI, (S. 3 Оглавленіе, S. 2 Дополненія и опечатки), 101. (= *Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа*, выпускъ XXXIII, отдѣлъ IV.)

(Schluß.)

Die **Konjugation** zeigt größere Regelmäßigkeit als die Deklination, aber das Erklären ist hier noch schwieriger. Indessen kann die vorläufige Zergliederung doch etwas weiter geführt werden als dies von Schiefner und Dirr geschehen ist. Besonders was den Infinitiv oder vielmehr die Infinitive anlangt, unter welchem Namen ich, mit Beseitigung von ‚Supinum' und ‚Gerundium', die Nomina actionis in ihrer subjektischen, adnominalen und adverbalen Verwendung begreife. Ich verzeichne zunächst die sämtlichen Formen (ich wähle *uk'sun* ‚essen' als Musterverb) in derjenigen Anordnung welche meiner Ansicht nach dem tatsächlichen Zusammenhang am ehesten entspricht, und füge dazu einige Anmerkungen.

uk'- 1)		*uk'-es* 3)	*uk'-es-un* 4)
	uk'-a- 2)		
	uk'-a-ma 2[a])	*uk'-s-an* 3[a])	*uk'-es-un-un* 4[a])
	uk'-a-tan 2[b])	*uk'-s-in* 3[a])	*uk'-es-un-a* 4[a])
	**uk'-a-χ* 2[c])	*uk'-s-aχ* 3[b])	*uk'-es-un-aχ* 4[a])
	uk'-a-χ-un 2[c])	*uk'-s-aχo* 3[b])	*u'k-es-un-aχo* 4[a])
		uk'-es-χolan 3[b])	

1) reiner Verbalstamm, welcher zuweilen noch im Sinne des Part. Praet. (Pass.) vorkommt (s. unten S. 205).

2) erweiterter Verbalstamm, wie er im Konj. Präs. und auch im Imperativ vorliegt (bei Stammesverschiedenheit zum ersteren stimmend: *eyama* zu *eya-n*, nicht zu *ek'e*). Der Annahme DIRRS S. 74 daß die Suffixe *-(a)ma*, *-χun*, *-tan* an das Part. Praes. (auf *-al*) angetreten seien, kann ich nicht beipflichten; es ist doch einfacher anzunehmen daß in diesen Formen nie ein *-l-* vorhanden war als daß es überall ausgefallen ist (*uk'ama* für **uk'alma*). Die Anfügung der genannten Suffixe an das Part. Praet. welche hie und da vorkommt (s. unten S. 210), halte ich für sekundär. Auf das Begriffliche kann aber insofern kein allzugroßes Gewicht gelegt werden als, wie ich noch Gelegenheit haben werde darzutun, die Rolle des Partizips von der des Infinitivs nicht scharf geschieden ist. Daß das Subjekt neben *uk'a-* nicht im Genetiv, sondern in der Subjektsform steht, erklärt sich aus der ja auch beim Infinitiv anderer Sprachkreise gewöhnlichen Angleichung an das Verbum finitum: *baba uk'a-ma* ‚der Vater essen-bis' = ‚bis der Vater ißt' ~ *baba uk'a-ne* ‚der Vater esse'.

2ª) ‚bis zum Essen'. SCHIEFNER § 118 erinnert an die ossische Kasusendung *-ma*, *-mä* ‚zu', ‚bei' (aber auch diese schon ganz gewöhnlich = ‚bis' räumlich und zeitlich; s. v. STACKELBERG *Beiträge zur Syntax des Oss.* S. 41 f.). Im Udischen findet sich *uk'ama* auch nach dem Komparativ statt des Ablativs (so Matth. 19, 24. Mark. 9, 43. 47. Luk. 16, 17. 18, 25). Auch an die einfachen und sonst indeklinabeln Demonstrativpronominen tritt *-ma* an; wir haben nämlich die Verbindungen: *ema?* ‚wie viel?', *mema*, *tema* ‚soviel'. Vgl. *ama* mit vorhergehendem Genetiv: ‚soviel als', so *sa q'öq'nikun ama* ‚soviel als eine Elle' Matth. 6, 27. Luk. 12, 25.

2ᵇ) ‚beim Essen'. Schon SCHIEFNER hatte festgestellt daß *-tan* aus dem Tatarischen stammt; aber weder er noch DIRR haben bemerkt daß die Bedeutung nicht im Einklang damit ist. Denn tat. *-dan*, *-tan* bildet einen Ablativ; die udische Form aber hat den Charakter eines Lokativs, und so entspricht ihr genau der tat. Lokativ auf *-da* in *göräп-dä* ‚beim Sehen', *weräп-dä* ‚beim Geben' usw.

In udischen Adverben und Postpositionen begegnet uns *-tan* im tatarischen Sinn: *boš-tan* ‚von innen', *q'oš-tan* ‚von hinten' (DIRR S. 37); aber hierher gehört kaum das in den Ev. so oft vorkommende *doγridan* ‚wahrlich', ‚in Wahrheit', welches in beiden Teilen osmanisch und tatarisch ist, welches ich aber als Zusammensetzung weder hier noch da nachweisen kann. Es scheint mir daß der Ude die beiden tatarischen Kasus miteinander verwechselte als er *uk'atan* bildete.

2c) ‚beim Essen'. Wir haben hier das echt udische Synonym des tatarisierenden Ausdrucks. Der temporale Affektiv beim Substantiv ist oben S. 434 besprochen worden; die dort ganz vereinzelte Form auf *-aχun* (*γenaχun* neben *γen[n]aχ*) ist hier die einzig belegbare. *Uk'aχ*, *uk'aχun* lassen sich übrigens ebenso gut von *uk'* wie von *uk'a* als Nominativ ableiten.

3) Diese Form bezeichnet DIRR S. 43 in einem Atem als radikalen Infinitiv und als sekundären, der aus dem primitiven (auf *-sun*) durch Verkürzung, nämlich durch Abwerfen von *-un* entstanden, und in dem das in der vollen Form ausgefallene *-e-* wieder hergestellt sei. Ich glaube, es ist das nur eine nicht sehr glückliche Ausdrucksweise; DIRR selbst kann doch nicht verkennen daß *uk'es* dem *uk'esun* vorausgegangen ist. Das aber scheint ihm entgangen zu sein daß, während *-a* einen allgemein präsentischen Charakter hat, mit *-es-* wohl zunächst das Durativ bezeichnet wird, sodaß dann *-esa* dem Ind. des Präs. und des Imperf. eignet, bei allen Verben mit Ausnahme eines einzigen (und natürlich seiner Zusammensetzungen), nämlich des mehrstämmigen für ‚sagen': *p'esun*. Dieses hat in der durativen Gruppe des Verbum finitum nicht *p'es-*, sondern *eχ-*, und in der konjunktiv-futurischen nicht *p'-*, sondern *uk-* (doch lautet der Imperativ *up'a*), wohl aber in der perfektischen *p'-*, wodurch wir an arische Verben erinnert werden (wie altind. *áha* ‚er sprach' oder altarm. *asel* oder lat. *ajo* — altind. *vákti* ‚er spricht', Part. *uktás* — gr. *φημί*, lat. *fāri*), und zwar umsomehr als die andern kaukasischen Sprachen, wenn ich mich nicht täusche, nur wenige stärkere Anklänge gewähren (so lak. *ut$_3$in* ‚sagen', Perf. *ūkura*). Wir dürfen nun dieses

-es- nicht etwa dem von *-esun* ‚kommen' gleichsetzen; in dem letzteren ist außer dem allgemeinen Durativzeichen der für uns nun nicht mehr erkennbare Stamm des Verbs enthalten. Das sehen wir deutlich aus Schreibungen wie *ees bak'al t'eza*, nisch. *ees t'eza bak'o* SCH. 49, v, 11, *t'etu bak'o ees* Joh. 6, 65, *efà nut bak'alwà ees* Joh. 7, 34, *efà ees bak'al t'ewà* Joh. 13, 33; aus diesem *ee* muß sich zunächst ein langes *e* ergeben haben. Welcher Stamm aber hierin steckt — auch dieses Verb ist ja mehrstämmig — läßt sich mit Sicherheit nicht sagen. Am nächsten scheint der konj.-fut. *eγ-* zu liegen; aber es frägt sich ob dieser vom Imp. *ek'e* zu trennen ist, in welchem ich eine Entlehnung aus dem arm. *ek* (Plur. *ekēk'*, alt *ekaik'*) zum alten Aor. 1. S. *eki* erblicken muß. Schon der auslautende Vokal (die Endung der 2. S. Imp. ist sonst immer *-a*) deutet auf fremden Ursprung. Demnach ziehe ich es vor hier an den Perfektstamm *ar-* (inl. *-er-*, z. B. *ti-ne-t-eri*) zu denken, mit welchem wohl arm. *ari*, häufigere Nebenform von *ek* (nach FINCK *Neuostarm. Lehrb.* § 41) nichts zu tun hat. Aus **aresún* oder **eresún* würde noch vor dem allgemeinen Schwund von *-e-* (**arsun*, **ersun*) entstanden sein **aesún*, **eesún*.[1] Wenn nun neben *uk'sun* das Passiv *uk'esun* steht, so beruht das nicht auf der verschiedenen Quantität des *e*, sondern darauf daß die Bildung des Passivs mit *esun* ‚kommen' etwas verhältnismäßig Neues ist — das udische Transitiv hat ja im Grunde passivischen Charakter —, also das *e* von *uk'esun* ‚gegessen werden' weit jünger ist als das *e* von **uk'esun* ‚essen'. Die Form *uk'es* hat substantivischen Sinn: ‚(das) Essen' und findet sich selbständig (mit eigenem Ton und freier Stellung) nur noch neben *bak'sun* ‚möglich sein', z. B. *bazak'o uk'es* ‚es wird mir möglich sein

[1] Den Schwund eines intervokalischen *r* möchte ich auch annehmen in dem Perfekt von *uk'sun* ‚essen': *k'ai-*, *k'äi-*, *k'ee-* (nisch. *k'che-* SCH.), *k'ē-*. Wenn man auch von *uk'a-* ausgehen wollte, das im Präsens sein *-a*, im Perfekt sein *u-* verloren hätte, so müßte man doch fragen: wie kommt es daß wir hier nicht *k'i* haben (wie *p'i*, *b'i*)? Wir werden so auf einen konsonantisch auslautenden Stamm hingewiesen, und da tritt uns das schon altarm. *keri* oder *keraj*, Aor. 1. S. zu *u'el* ‚essen' entgegen. In *ari-* ‚kam' blieb *r*, sei es weil es selbst ein anderes war, sei es weil es unter andern Bedingungen stand.

zu essen'. Sie verbindet sich mit *-tesun* (*-desun*), seltener mit *besun* ‚machen' (von denen das erste selbständig nicht mehr vorkommt) zu einer Worteinheit, welche den Wert eines Faktitivs hat: *uk'este-sun* ‚essen machen', ‚nähren'; *atʂesbesun* (D., zu S. 420 Z. 24 oben nachzutragen) ‚verschwinden machen', ‚verderben', ‚verlieren'.

3a) Von den beiden hier angefügten Kasusendungen geht die erstere als solche der heutigen Nominaldeklination ab. Das *-an* von *uk'san* ‚zum Essen' (gehen, einladen usw.), ‚um zu essen' entspricht dem *-a* des Dativs. Es scheint sonst den lesghischen Sprachen fremd zu sein (im Ossischen wird der Dativ mit *-än* gebildet). Eine Spur davon ist uns aber doch innerhalb der udischen Deklination selbst erhalten, nämlich in *-χolan*, der erweiterten Nebenform der Komitativendung *-χol*. *Uk'sin* bedeutet ‚im Essen', ‚mit dem Essen', ‚essend' (auch konzessiv, z. B. *bak'sin* Mark. 8, 18. Joh. 4, 9); das *-in* ist, wie DIRR vermutet, aber nicht begründet, das *-in* des Instrumentals von dem oben (S. 431) genügende Beispiele beigebracht sind.

3b) Diese Formen tragen die gewöhnlichen Kasusendungen und zwar in deren gewöhnlicher Bedeutung. *Uk'saχ* ist akkusativischer Affektiv; es scheint nur neben *burqesun* ‚anfangen' vorzukommen. In dem Beispiel das DIRR von *-aχo* gibt (ein anderes ist mir nicht aufgestoßen), dient es zur Bezeichnung der Ursache, wie auch beim Nomen (z. B. *šetuχo* ‚deswegen'). *Uk'saχolan* bedeutet ‚zugleich mit dem Essen', ‚beim Essen' (zu den DIRRschen Beispielen füge noch: *bit'esgolan purine* ‚beim Fallen starb er' SCH. 48, III, 3, wozu die Nachtr. und Ber. zu vergleichen).

4) Wenn der Name ‚Infinitiv' für diese Form aufbewahrt wird, so ist das nicht ganz begründet. Denn erstens haben wir hier eine wirklich substantivische Bildung, einen Nominativ vor uns; *-un* ist nicht etwa die Genetivendung, sondern macht den Verbalstamm zu einem Nomen, wie das chürk. *-ni* (z. B. *.ak'-is* ‚kommen', *.ak'-ni* ‚das Kommen'), das kür. *-wal*. Das Kürinische hat aber eine andere Endung für das Nomen actionis die dem Laut wie dem Gebrauch nach dem udischen *-un* sehr genau entspricht, nämlich *-un*, *-ün*, *-in*, *-än*, ebenso hat das Lakische als Infinitivendung *-an*, *-ān*, *-in*, *-un*,

ähnliche das Rutulische, und zu diesen lesghischen Sprachen stimmt merkwürdigerweise das Ossische mit seinem unerklärten *-un*, *-ɣn*. Überall hier werden diese ‚Infinitive' auf *-un* usw. ganz so wie Substantive dekliniert, und auch im Udischen hat keine Übertretung der ursprünglichen Grenzen stattgefunden; neben *buqsun* (Dirr S. 42, 5. a)) ‚wollen' steht nur scheinbar ein Infinitiv in unserem Sinn, denn *buzaqsa ukʿsun* besagt wörtlich: ‚gewollt ist mir (das) Essen'. — *Pʿesun-ne* ‚Sagen ist es' = ‚das heißt' (Dirr, Ev.) ist wohl dem Armenischen nachgeahmt: *or ē asel*.

4ª) Ich habe hier bloß diejenigen Kasus aufgeführt die bei Dirr S. 43, 5. c) belegt sind; die andern können ohne Zweifel ebensogut gebildet werden. Als Instrumental finde ich *itš tʿämiz nut kʿarχesunen* = ζῶν ἀσώτως, живя распутно Luk. 15, 13; nur ist das Beispiel nicht sehr schlagend, da es mit dem deutschen: ‚durch sein unreines Leben' (= vita) zusammenfällt. Wenn *-(e)saχ* neben *burqesun* ‚anfangen' gebraucht wird, so kommt doch auch, wie ein Dirrsches Beispiel zeigt, *-(e)sunaχ* in dieser Verbindung vor (vgl. S. 100 Anm. 8 und 12); aber auch in andern Verbindungen, z. B. *bėqunɣesai χene galpʿesunaχ* ‚sie erwarteten die Bewegung des Wassers' Joh. 5, 3 (der Affektiv steht bei diesem Verb auch Luk. 1, 21. 7, 19, gewöhnlich aber der Dativ). Am deutlichsten tritt der substantivische Charakter des udischen ‚Infinitivs' im Genetiv hervor, obwohl auch neben diesem der Kasus des Verbum finitum zu stehen pflegt, so *kodi serbestesunun baχtin* ‚des ein Haus [Nom.] Bauens halber' Dirr a. a. O., *šotuχ sinämišbesunun baχtin* ‚des ihn [Aff.] Versuchens halber' Matth. 22, 35. Joh. 8, 6 (in ganz der gleichen Verbindung auch *šotu* Mark. 8, 11. Joh. 6, 6, indem *sinämiš* noch als unmittelbares Objekt gefühlt wurde; s. oben S. 432).

Über die Endung der 1. P. Pl. des Imperativs: *-en* gibt uns Dirr S. 45 f. keine ganz zutreffende Auskunft. Der Imperativ hat im allgemeinen die gleiche Stammform wie der Konjunktiv, er unterscheidet sich von ihm in der 2. P. S. durch den Mangel des Pronomens: *ukʿa* ‚iß', fällt aber in der 2. P. Pl. mit ihm zusammen: *ukʿanan* ‚eßt'. Das letztere war ursprünglich auch in der 1. P. Pl. der

Fall; doch ist dann eine Differenzierung eingetreten, indem im Imperativ *-aja-* zu *-e-* zusammengezogen wurde: *ukʿajan* ‚daß wir essen', *ukʿen* ‚laßt uns essen'. Nun wird aber bei den zwei oder drei mehrstämmigen Verben (und ihren Zusammensetzungen) der Konjunktiv von einem andern Stamm gebildet als der Imperativ und von demselben wie Futur und Optativ, und die 1. P. Pl. des Imperativs, die ja, wie auch in andern Sprachen, keine eigentliche Imperativform ist, folgt dem Konjunktiv; so haben wir z. B. von *tₛampʿesun* ‚schreiben': *tₛampʿa* ‚schreibe', *tₛampʿanan* ‚schreibt', aber *tₛamken* ‚laßt uns schreiben' (∼ *tₛamkajan* ‚daß wir schreiben'), und von *tʿaisun* ‚gehen': *tʿakʿe* ‚geh', *tʿakʿenan* ‚geht', aber *tʿayen* ‚laßt uns gehen' (∼ *tʿayajan* ‚daß wir gehen'). DIRR bietet die Formen selbst ganz richtig dar, aber zu *tʿayen* setzt er in Klammern hinzu: ‚statt *tʿakʿen*'; er führt ferner an: *aqekʿe, aqekʿenan, aqeyen,* und bedenkt das letzte mit einem ‚sic!'; und er merkt endlich zu *girkʿe, girkʿenan, girkʿen* als Nebenformen[1] an: *girĕkʿe, girĕkʿenan, girĕyen.* Demnach betrachtet er *-yen* in der 1. P. Pl. Imp. der Verben auf *-esun* und *-isun* als das Sekundäre, Ausnahmsweise, hingegen *-kʿen* als das Regelmäßige, und das sagt er ja ausdrücklich mit den Worten 46, 4: *kʿe, kʿenan, kʿen* — суффиксы глаголовъ на *ecyn* и *icun.* Die Formen *baikʿen, laikʿen, qʿaikʿen* (ebenso wie *girkʿen*) aber, die im folgenden durch keine Sätze belegt werden, kommen mir recht verdächtig vor; bestehen sie wirklich, so beruhen sie auf der von den beiden andern Personen ausgehenden Analogiewirkung.

Eine besondere Schwierigkeit würde derjenige der das Udische praktisch studieren wollte, darin finden daß manchen Infinitiven sich nicht ansehen läßt wie sie zu konjugieren sind, oder mit andern Worten, daß sie verschiedene Möglichkeiten der Zergliederung zulassen. S. 78 sagt DIRR daß *tapsun, zapsun, tₛapsun, tʒapʿsun* so

[1] Es sind keine второстепенныя формы, sondern die ursprünglichen. Das *e* von *eya-, ekʿe* bleibt ja zunächst in der Zusammensetzung, ebenso wie das von *esun* (s. oben S. 199); DIRR selbst gibt *giresun, qʿaiesun* an. In andern Formen mochte es schwinden; aber zu sagen, wie DIRR S. 61 Anm. tut, das *e* von *aqeyaz* usw. (S. 69 verzeichnet er auch *gireyal* neben *giryal*) sei des Wohllauts wegen eingeschaltet worden, das heißt die Sache umkehren.

konjugiert werden wie wenn sie für *tap-p'esun, zap-p'esun, t$_s$ap-p'esun, t$_s$ap-p'esun* stünden. Wir würden daraus entnehmen daß *pp'* vor Konsonant sich zu *p* (aber vor Vokal zu *p'*: Imp. *tap'a* | *tap-p'a*) vereinfachte (vgl. oben S. 427); *t$_s$ap'sun* bildet dann eine merkwürdige Ausnahme — vielleicht ist es ein Druckfehler. SCHIEFNER gibt *t'apsun* (Ev. *tapsun*), aber *zap'sun* (so auch Ev.), *t$_s$'ap'sun*. Der Infinitiv *bapsun* ‚erreichen' (mit Dat.) ließe sich nun ebenfalls als *bap-p'esun* fassen; aber der Ind. Praes. *ba-ne-p(e)sa* (DIRR S. 52. 89, 21) und das Praet. II *ba-ne-pi* (DIRR S. 55. 88, 7) zeigen daß wir es mit *bap-(e)sun* zu tun haben. Wie sind aber damit Fut. I *ba-ne-ko* und Fut. II *bakal-le* zu vereinen? Sind sie von DIRR S. 58 f. richtig auf *bapsun* ‚erreichen' bezogen? Der Form nach gehören sie zu *ba-p'(e)sun* ‚eingießen' (D. 40, 7), Ind. Praes. *ba-n-eχa* (D. 89, 11), Konj. Praes. Pass. *baeya-ne* (Luk. 5, 38). SCHIEFNER hat beide Verben ganz zu einem verschmolzen. Ich erwähne hier noch das Verb *bâp'sun* ‚bellen' (*bâp'saχ* D. 44, 28), welches eine ähnliche Art der Zusammensetzung zeigt wie *tapsun* usw.; es steht nämlich für *bâp'-p'esun*. Die mit *ēsun* (ich bediene mich hier des Quantitätszeichens um Verwechselungen vorzubeugen, nicht um die gegenwärtige Aussprache wiederzugeben) ‚kommen', ‚werden' zusammengesetzten Verben lassen sich von denen mit der einfachen Infinitivendung *-ĕsun* im allgemeinen leicht unterscheiden, da sie immer ihr *e* wahren, die letzteren es aber meistens verlieren. Es handelt sich also nur um die seltenen Fälle in denen auch diese es wahren. Dahin gehört *art$_s$esun* ‚sitzen', Praet. II *ar-re-t$_s$i*, Fut. I *ar-re-t$_s$o*, Konj. Praes. *art$_s$a-ne*, Part. Praes. *art$_s$al*, Part. Praet. *art$_s$i*; die drei letzten Formen begleitet DIRR S. 60. 69. 71 mit einem ‚sic!', als ob er *art$_s$eyane, art$_s$eyal, art$_s$et$_s$i* erwartet hätte. Eine solche Auszeichnung käme viel eher den Formen *ur-re-ko* (S. 58), *urka-ne* (S. 60) und *urkal* (S. 69) zu, deren Infinitiv nicht *ur-p'esun* ist, sondern *urtesun* ‚spinnen', dem *art$_s$esun* ganz gleichgeartet. Das Praet. II *ur-re-ti* stimmt zu diesem, mögen wir ihn nun in *ur-tesun* oder in *urt-ĕsun* zerlegen (vgl. georg. *rt'wa* ‚spinnen'). DIRR hat Unrecht S. 58. 60. 68 auf Grund dieses einzigen *urtesun* zu behaupten daß

die Verben auf *-tesun* im Fut. I *-ko*, im Konj. Praes. *-ka* und im Part. Praes. *-kal* haben. Und ein ‚sic!' gehörte auch zum Part. Praes. *laitsʼal* (S. 69) von *laitsʼesun* ‚emporsteigen'; denn da es mit *tsʼesun*, Praet. II *tsʼeri-ne*, Part. Praes. *tsʼeyal* zusammengesetzt ist, so müßte eigentlich das Part. Praes. *laitsʼeyal* lauten, wie in der Tat das Praet. II *laitsʼeri-ne* lautet. Es ist dies Verb eben im Futur usw. wie ein einfaches Verb behandelt worden; wenn es sein *i* — *laitsesun* für **latsʼesun* — dem gleichbedeutenden *laisun* entnahm, so konnte es sich diesem auch im Lautgewicht angleichen (*laitsʼal* für **laitsʼeyal* ∼ *laiyal*). Umgekehrt sind manche einfache Verben auf Grund ihrer Bedeutung im Praet. II der Analogie der mit *ēsun* zusammengesetzten Verben gefolgt: *etsšun* ‚bringen', Praet. II *etseri-ne*, aber Fut. I *e-ne-tso*, Konj. Praes. *etsa-ne*, Part. Praes. *etsal*; *tʻaššun* ‚führen', Praet. II *tʻa-ne-šeri*, aber Fut. I *tʻa-ne-šo*, Konj. Praes. *tʻaša-ne*, Part. Praes. *tʻašal*; *tistun* (für **tit-esun*) ‚laufen', Praet. II *ti-ne-teri*, aber Konj. Praes. *tita-ne*, Part. Praes. *tital*. DIRR setzt S. 71 zu jedem der drei Part. Praet. *etseri*, *tʻašeri*, *titeri* ein ‚sic!' (warum nicht auch S. 56 beim Praet. II?); aber das müßte er vielmehr wenn er in der Anm. *) diese Verben als mit *ēsun* zusammengesetzt anzusehen geneigt ist, bei den andern Formen *e-ne-tso* usw. als den unregelmäßigen tun. Ich gebe die angedeutete Möglichkeit zu, und lasse mich zur Annahme einfacher Verben hauptsächlich nur durch die *e*-losen Infinitivformen bestimmen. Das Verb *aizesun* ‚aufstehen', von welchem DIRR nicht nur das Praet. II *aizeri-ne*, sondern auch das Fut. I *aizyo-ne* angibt, läßt es auf den ersten Blick sicher erscheinen daß es mit *ēsun* zusammengesetzt ist. In den Ev. aber finde ich die futurischen Formen anders gebildet: *aizal-ne* (Konj. Praes. *aiza-ne*), und so kann denn das *e* von *aizesun* vielleicht wie das von *artsesun*, *urtesun* aufgefaßt werden, dies Verb also den unmittelbar vorher genannten angereiht werden (vgl. *aizapʻsun* = *qaqapʻsun* ‚aufhängen' SCH.). Hier, wie bei den früheren Bemerkungen, kommt es mir nur in zweiter Linie darauf an das Dunkle und Unregelmäßige zu erklären, in erster es überhaupt als solches festzustellen; das eben hat DIRR nicht in genügendem Maße getan.

Am Schluß des Abschnittes über die Konjugation spricht DIRR in einem ganz kurzen Paragraphen (30, S. 80 f.) ‚von der Rektion des Verbs durch den Kasus' und bezeichnet die hierauf bezügliche Frage als die heikelste der udischen Grammatik. Damit hat er durchaus Recht; sie ist aber zugleich die wichtigste. Ich bedauere daß DIRR meine Abhandlung *Über den passiven Charakter des Transitivs in den kaukasischen Sprachen*, insbesondere die Auslassungen über das Udische (S. 29—34) nicht benutzt hat; er hätte hier manche Aufklärung empfangen und dann seinerseits manche Aufklärung zu gewähren vermocht, sodaß ein wissenschaftlicher Fortschritt erzielt worden wäre. Ich will hier die Angelegenheit in ihrem ganzen Zusammenhang — jener Paragraph DIRRS erörtert nur die Bezeichnung des realen Subjekts — darlegen, indem ich das früher von mir Gesagte ergänze und das von DIRR an der angegebenen und an andern Stellen Gesagte berücksichtige. Im Udischen ist wie in den andern kaukasischen Sprachen anfänglich das Transitiv als Passiv gedacht; die aktivische Auffassung hat sich dann eingedrängt und es sind sehr verschiedenartige Mischungen entstanden. Der nackte Verbalstamm, soweit er noch heute vorkommt, besitzt passive Bedeutung und zwar die eines Partizips; DIRR sagt S. 87, er kenne nur wenig Beispiele davon und führt auch nur zwei Stämme derart an. Es sind aber nicht Stämme einfacher Verben, sondern erste Teile zusammengesetzter: *γatš'* ‚angebunden' von *γatš'p'esun*, *t'am* ‚geschrieben' von *t'amp'esun*. Hiervon können wie von jedem Adjektiv, Präsens und Imperfekt gebildet werden: *t'am-ne* ‚es steht geschrieben', *t'am-ne-i* ‚es stand geschrieben'. Substantiviert: *t'amo* (*t'amotu* usw.) ‚die (heilige) Schrift' oder ohne Artikel *t'am* (*t'amnuχ*, *t'amuryuχ* usw.) dass. oder ‚Inschrift', ‚Aufschrift'. Und entsprechend mag *γatš'* (*γåt'* SCH.) ‚Bund' als ‚Gebundenes' erklärt werden und ähnlich anderes (aber *båp'* ‚Gebell' scheint, trotz oben S. 203, erst von *båp'sun* abgeleitet und *bå* primärer Ausdruck für ‚Gebell' zu sein). Vor allem werden nun die Verbalnominen sowohl aktivisch wie passivisch gebraucht. Und etwas von dieser Janusköpfigkeit zeigt der Infinitiv auch in unsern Sprachen, was sich daraus erklärt daß er im

Grunde absolut ist, nämlich keiner Beziehung auf Subjekt oder Objekt bedarf. Selbst wo diese neben ihm ausgedrückt werden, können wir darüber in Zweifel sein ob wir ihn aktivisch oder passivisch zu fassen haben, z. B. in dem Satze: ‚er gibt den Kindern Wein zu trinken', je nachdem uns als das Wesentliche vorschwebt: ‚er gibt den Kindern zu trinken' oder: ‚er gibt Wein zu trinken'. In den passivistischen Sprachen ist der Gebrauch des Infinitivs im passiven Sinn natürlich viel ausgebreiteter; so heißt z. B. ‚ich bin nicht mehr würdig dein Sohn genannt zu werden' (Luk. 15, 19. 21) auf Baskisch (Leiçarraga): *guehiagoric eznauc digne hire seme deitze-co*, auf Georgisch: *arγara γirs war me tₛ'odebad dₛed šenda.* Während an dieser Stelle das Altarmenische den passiven Infinitiv (*kotₛil*) hat, begegnen wir an einer andern dem auf *-el* im passiven Sinn: *siren . . . kotₛel 'i mardkanē Rabbi Rabbi* ‚sie lieben „Rabbi, Rabbi" von den Menschen angeredet zu werden' (Matth. 23, 6 f.). Derselbe Infinitiv aktivisch, z. B. ‚ich bin nicht gekommen zu rufen . . .' (Matth. 9, 13): bask. *eznaiz ethorri . . . deitze-ra*, georg. *ara mowed tₛ'odebad . . .*, altarm. *otₛ eki kotₛel . . .* Gerade aus dem Udischen habe ich keinen Beleg für jenen Gebrauch zur Hand; in diesen und ähnlichen Fällen bedienen sich die Ev. des Verbum finitum. Aber der zweifache Gebrauch der Partizipe (auch das Altarmenische kennt ihn bei denen des Praet. und des Fut., das Ossische bei dem des Fut.) tritt uns im Udischen so deutlich entgegen daß er auch von Dirr deutlich hätte dargelegt werden müssen; es genügte nicht zu sagen (S. 71): ‚Der Gebrauch der Partizipe ist sehr mannigfach; bald sind sie wirklich Partizipe der Gegenwart [warum nur dieser?], bald Gerundien, bald Bezeichnungen der Nomina agentis.' Ich spreche zuerst vom Part. Praes., welches auf *-al* (*-ala*) ausgeht (Dirr S. 72 f.); zwei bei Dirr aufeinanderfolgende Satzbruchstücke veranschaulichen am besten die entgegengesetzte Verwendung: *döwen ukalo* ‚das was der Geist sagt', *jaχ uk'alo* ‚das was uns frißt'. Da nun das Udische, wie es die Personalformen eines mit *esun* gebildeten Passivs besitzt, auch (wovon allerdings Schiefner und Dirr nichts melden) ein Part. Praes. Pass. besitzt

(z. B. *ǒt‚eyal* SCH. § 186; *gameyal* unten ist refl.), so frägt es sich wie dieses sich in der Praxis gegen das andere Part. Praes. abgrenzt. Es fehlt mir an Stoff; ich finde nur: *Isus, Xristos ukeyal* ‚Jesus, welcher Christus genannt wird' (Matth. 1, 16), *Juda Iscariot ukeyal* ‚Judas welcher Iskariot genannt wird' (Matth. 26, 14), anderseits *Isusaχol, Xristos ukaltuχ* ‚mit Jesus, welcher Christus genannt wird' (Matth. 27, 22), wie denn *ukal* immer in der Verbindung ‚Ort welcher heißt' erscheint; übrigens ist es mir zweifelhaft ob von *p'esun* ‚sagen' ein finites Passiv vorhanden ist. Es liegt im Wesen des Partizips daß es sich entweder auf ein reales Subjekt oder ein reales Objekt bezieht, daß es also immer relativ ist; kommt dennoch die Partizipform absolut vor, so ist sie eben in die Sphäre des Infinitivs übergetreten, und zwar stellt sie in der attributiven Verbindung den Genetiv eines solchen vor. Diese Begriffserweiterung ist in unsern Sprachen nicht unbekannt; wir sagen z. B. ‚fallende Sucht' für ‚Krankheit des Fallens', ‚Fallsucht', und ‚nachtschlafende Zeit' für ‚Zeit des Nachtschlafens'. Was aber hier ausnahmsweise geschieht, ist im Udischen ganz regelmäßig, so *uk'al waχt* ‚essende Zeit' = ‚Zeit des Essens', ‚Essenszeit', *nepaχesunun t'ayala waχt* ‚des Schlafens gehende Zeit' = ‚Zeit des Schlafengehens', *zombak'ala waχt* ‚lernende Zeit' = ‚Zeit des Lernens', ‚Lernzeit', *kuaχo toš tʒ'eyala t'ähär* ‚aus dem Hause herausgehendes Mittel' = ‚Mittel des Herausgehens aus dem Hause', *ot‚'kalkal* (SCH. *-ala*) *ga* ‚badender Platz' = ‚Badeplatz' (SCH. Joh. 5, 2), *sinämišbal wädinal* ‚zur versuchenden Zeit' = ‚zur Zeit der Versuchung' (Luk. 8, 13), *gameyal ganu* ‚an dem sich wärmenden Ort' = ‚an dem Ort des Sichwärmens' (Mark. 14, 67). Die Absolutheit eines solchen Partizips kann ohne daß sich dabei sein Verhältnis zu dem es ‚regierenden' Nomen ändert, durch Bezeichnung des Subjekts oder Objekts aufgehoben werden, so *wän furukal ganu* ‚an dem ihr spazierengehenden Orte' d. h. ‚an dem Ort eures Spazierengehens' (DIRR), *bul kot‚'bal ga* ‚Kopf beugender Ort' d. h. ‚Ort des Kopfbeugens, der Verehrung' (Joh. 4, 20), und das kann ich nun, obwohl mir keine ähnlichen Beispiele gegenwärtig sind, erweitern zu *Biχoyo bul kot‚'bal ga* ‚Ort der Gottesverehrung'. Wir werden

aber vielleicht auch da wo das Partizip passiven Sinn hat, wie in *aqal aṣuryoχ* ‚die (zu) kaufenden Dinge' (DIRR) — man vergleiche ‚die vorhabende Reise', ‚die innehabenden Orden' — ebenfalls von einem absoluten Partizip der bezeichneten Art ausgehen; man würde ebensowohl gesagt haben ‚Dinge des Kaufens' wie ‚Mann des Kaufens', und erst aus der Verbindung selbst würde sich dort die passive, hier die aktive Bedeutung ergeben haben. Wir begegnen endlich auch dem Part. auf *-al, -ala* in der Rolle eines nicht adnominalen Infinitivs und zwar eines subjektischen; so *ja tṣ'eyala t'e-ne ja mandala* ‚weder Herauskommen noch Verbleiben ist' d. h. ‚man kann weder h., noch v.' (DIRR); ein anderer Satz: *tṣitṣal t'e-ne bu* (D. 73, 8 = 93, 21) läßt sich sowohl übersetzen: ‚Herausziehen = Herausgezogen-werden ist nicht' wie ‚herausziehender = einer der herauszieht, ist nicht'. Mit diesem Part. Praes. wird das Fut. II gebildet, einfach durch Hinzufügung der Personalpronominen: *uk'al* ‚essend', *uk'alzu* ‚ich werde essen' (*ekal wa lamandal t'e-ne* ‚nichts wird dir zustoßen' D. 72, 12 f. sollte vielmehr S. 66 f. stehen). DIRRS Ansicht (S. 68 Anm.) daß das *-al* des Part. Praes. nichts anderes sei als die Endung des Terminativs (*uk'al* ‚im Essen'), eine Ansicht die er mit den beiderseitigen Nebenformen auf *-ala* hätte stützen können, würde recht annehmbar sein wenn die prädikative Verwendung dieser Form und die inessive des Terminativs sich als die ursprünglichen nachweisen ließen. So aber scheint es mir geratener einen subjektischen als einen adnominalen oder adverbalen Infinitiv auf *-al(a)* an die Spitze zu setzen, aus dem sich dann das Partizip entwickelt hätte. Wir würden uns dafür auf die Übereinstimmung berufen dürfen welche im Altarmenischen zwischen dem Infinitiv auf *-l* und dem Part. Pract. (passivisch und aktivisch) auf *-eal* besteht. Das letztere ist eigentlich ein Infinitiv, wie sich daraus ergibt daß es das Subjekt im Genetiv neben sich haben kann; *‚nora bereal ē*, „il a porté" a dû signifier originairement „il y a porter de lui", c'est-à-dire que l'infinitif et le participe auraient été différenciés secondairement'. So MEILLET *Gramm. comp. de l'arm. cl.* § 98, wo ich nur statt ‚porter' setzen möchte: ‚avoir porté'; auch der Form nach ist ja *be-*

real ein Inf. Praet. Freilich paßt diese Auffassung nicht gut zu der ebendaselbst hervorgehobenen Verwandtschaft zwischen dem *-l* des arm. Infinitivs und dem **-lo* anderer arischer Sprachen, welches adjektivische Geltung hat, im Slawischen sogar ebenfalls partizipiale; auch § 64 hatte MEILLET auf die ursprünglich substantivische Natur der Partizipe auf *-eal* hingewiesen und zugleich kaukasische Reflexe in der betreffenden Wendung vermutet. Wie im Armenischen *bereal* von *berel* bezüglich der Zeitstufe verschieden ist, so im Udischen *ukʿal* von *ukʿsun*, allerdings erst sekundär. Während wir in *ukʿsun* den Durativstamm haben (*u-ne-kʿsa* ‚er ißt', eig. ‚er ist beim Essen'), haben wir in *ukʿal* den Perfektivstamm (*ukʿa* ‚iß'); die Verschiedenheit der Form entspricht der Verschiedenheit der Aktionsart; vgl. georg. *zidaw-s* ‚er trägt', *zide* ‚trage'. Die Verwendung des *-al* als Personalform für das Futur erklärt sich dadurch ohne weiteres. Der Lautgestalt nach erinnern die beiden udischen Formen an den Infinitiv auf *-un* und das ‚Nomen verbale' auf *-wal* des Kürinischen (s. oben S. 200); und da das Buduchische in gleichem Sinne ein *-wali* besitzt, so könnte in seiner Futurendung *-ali* ein Verwandter des ud. *-al* stecken. — Mit dem Part. Praet., welches auf *-i* ausgeht (DIRR S. 73 f.), verhält es sich bezüglich des Gebrauchs wie mit dem Part. Praes.; z. B. akt.: *waχ etʒerio* ‚der dich hergebracht Habende' (DIRR), *zaχ jaqabi baba* ‚der mich gesendet habende Vater' (Joh. 5, 30); pass.: *me jan etʒeri χinärmuχ* ‚diese von uns hergebrachten Mädchen' (DIRR), *adamar Biχoyon jaqabi* ‚ein Mensch von Gott gesendet' (Joh. 1, 6). Ohne daß das Subjekt oder Objekt des Partizips durch das regierende Nomen ausgedrückt ist: *itʒuyon mandi gala* ‚an dem sie Halt-gemacht-habenden Orte' d. h. ‚an dem Orte wo sie Halt gemacht hatten' (DIRR). Es kann aber auch das Partizip mit dem Substantiv gleichsam zu einem Worte verschmelzen, und dann tritt, mit wesentlicher Beziehung auf das Substantiv, der Genetiv ein: *itʒyo(i) mandi gala* ‚an ihrem Halteplatze'. So ist *wi bakʿi γi* nicht sowohl ‚der Tag an dem du geworden bist' als ‚dein Geworden-seins Tag' = ‚dein Geburtstag' (D. 67, 23 und ähnlich Matth. 14, 6. Mark. 6, 21), *bez kʿalin aqi aʂuryoχo* ‚von meinen [=

den von mir] dort gekauften Sachen' D. 74, 1, *sunta bi χardʒnuχ* ‚eines [= von einem] gemachte Ausgabe' D. 74, 6 (= 37, 3), *itš aqi ekʿal* ‚auf seinem [= dem von ihm] gekauften Pferd' D. 92, 3. Und sogar *bez pʿio* ‚mein Gesagtes' = ‚das von mir Gesagte' D. 74, 2. Wenn, ganz dem Part. Praes. entsprechend, das Part. Praet. die Bedeutung eines adnominalen Infinitivs annehmen kann (‚der Ort des Halt-gemacht-habens'), so erscheint es auch, mit dem Artikel substantiviert (s. oben S. 439), als adverbaler Infinitiv (als subjektischen vermag ich es jedoch nicht zu belegen). Aber, soviel ich sehe, nur im Ablativ vor der Postposition *ôṣà* ‚nach': *arituχo ôṣà* ‚nach dem Kommen' (SCH.), *zombakʿituχo ôṣà* ‚nach dem Lernen' (SCH.), *besbitχo oṣa* ‚nach dem Tödten' (Luk. 12, 5). Auch hier kann die Bezeichnung des realen Subjekts oder Objekts hinzutreten, so *me yimχoχ tšʾebakʿitχo oṣa* ‚nach diese Tage Verflossen-sein' (Luk. 4, 2), *Joannen jaqabior tʿatsitχo oṣa* ‚nach von Johannes Abgesandte Weggegangen-sein' (Luk. 7, 24), *ṣum kʿaituχo ·ôṣà* ‚nach Brod Gegessen-haben' oder ‚Gegessen-worden-sein' (DIRR). Man darf sich nicht versuchen lassen auch hier das Partizip zu finden: ‚post hos dies praeteritos' usw.; das Subjekt wird zuweilen sogar in den Genetiv gesetzt, so *bez purituχo ôṣà* ‚nach meinem Gestorben-sein' (SCH. § 191), *puriganuχo aizerituo oṣa šetai* ‚nach dem von den Toten Auferstehen von ihm' = ‚nach seiner Auferstehung' (Matth. 27, 53), obwohl das ein Russismus oder Georgismus oder Armenismus sein mag. Es erscheint aber das Part. auf *-i* als Infinitiv auch ohne Artikel, nämlich vor den Endungen *-(a)ma* (das *-a-* ist analogisch eingefügt) und *-tan* (s. oben S. 197), so *bakʿiama* ‚bis zum Gekonnthaben', ‚bis zum Können' = ‚möglichst', *kʿambakʿitan* ‚beim Knappgeworden-sein' (des Fleisches) DIRR S. 74 (s. auch die Anm.). Wie beim Part. Praes., so kommt auch hier eine passive Form vor, die von den Grammatikern nicht in die Paradigmen aufgenommen worden ist; ich kann sie nur mit *tsametsi* aus den Ev. belegen: *tsametsi ait* ‚das geschriebene Wort' (Mark. 15, 28), *tsametsio* ‚die (heilige) Schrift', neben *tsamo* (s. oben S. 205), *tsametsi-ne-i* (Joh. 19, 20) = *tsam-ne-i* (Joh. 19, 19) ‚es stand geschrieben' (‚es war geschrieben

worden' wäre: *t'am-n-et'e-i*). Dem Part. Praet. ist das finite Praet. II (Aorist) ganz gleich, nur daß es mit dem konjunkten Subjektspronomen versehen ist (doch in gewissen Fällen darf oder muß dieses fehlen; so heißt ‚gekommen': *ari*, ‚A. ist gekommen': *A. ari-ne*, aber ‚wer ist gekommen?': *ṣu-a ari?*). Da nun anderseits unsere Kopula durch das Personalpronomen vertreten zu werden pflegt (*A. azarru-ne* ‚A. ist krank'), so läßt sich z. B. *A. puri-ne* ebenso wie das lat. *est mortuus* sowohl übersetzen: ‚A. ist tot' wie: ‚A. starb', und aus dem Zusammenhang erst ergibt sich welchen Sinn es ausdrückt.[1] Dadurch ist SCHIEFNER in Irrtum geführt worden, welcher *puri* nur als Adjektiv: ‚tot' verzeichnet; es ist zunächst das Praet. II zu *biesun* ‚sterben'; das entsprechende Praet. III (*A. pure-ne* ‚A. ist gestorben') kommt ja in den SCHIEFNERschen Texten vor. Also *puri* ist ebensogut ein Partizip wie *ari* ‚gekommen'. Freilich nicht bloß ein Partizip; diese Formen sind, abgesehen von der Zeitstufe, an sich ganz unbestimmt; sie können prädikativ oder subjektisch, adnominal oder adverbal gebraucht werden, Verb, Partizip, Adjektiv, Infinitiv, Substantiv sein. Im Praesens besteht, wie wir gesehen haben, eine Verschiedenheit zwischen dem Indikativ und dem Partizip und zwar nicht bloß in dem *-l* mit welchem dieses auslautet, sondern auch in dem ursprünglich durativen *-es-* welches jenem (und auch dem Infinitiv) eignet. Da im Georgischen (wie den verwandten Sprachen) Praesens und Imperfekt durch Anfügung offenbar mit diesem *-es-* gleichwertiger Silben (*-eb-*, *-aw-* usw.) gebildet werden, und damit zusammenzuhängen scheint daß diese Formen nicht wie die übrigen, die passive, sondern die aktive Konstruktion haben, so muß hervorgehoben werden daß ein solcher Unterschied im Udischen nicht besteht, daß hier die Darstellung des realen Subjekts von Zeit und Modus ganz unabhängig ist. Und zwar steht es — das ist

[1] Bei zusammengesetzten Verben kann die Stellung des konjunkten Pronomens entscheiden, so *ẓe t'aradi-ne* ‚der Stein ist weggewälzt' Mark. 16, 4 (vgl. *ẓenaχ t'aradi* [sie fanden] ‚den Stein weggewälzt' Luk. 24, 2); *t'ara-ne-di ẓenaχ* ‚er wälzte den Stein weg' Matth. 28, 2 (*t'ara-ne-di ẓe* würde bedeuten: ‚er wälzte einen Stein weg').

das Ursprüngliche und jetzt noch Vorherrschende — neben Intransitiven im Nominativ, neben Transitiven im Instrumental (oder Aktivus). DIRR sagt, der Nominativ werde gebraucht neben *bak'sun* ‚sein', neben den Verben welche eine Bewegung ausdrücken, und vielen andern Intransitiven, so neben *t'aisun* ‚gehen', *k'arχesun* ‚leben', *esun* ‚kommen', *bistun* ‚fallen', *qatš'p'esun* ‚weh tun', *p'urp'esun* ‚fliegen', *tš'esun* ‚herausgehen' usw.; der Instrumental aber neben den übrigen Verben, besonders den Transitiven. Nun jenes ‚usw.' läßt uns über viele der ‚übrigen' in Ungewißheit, und es wären wohl gewisse allgemeine Erörterungen am Platze gewesen. Ich hatte darauf aufmerksam gemacht daß die Intransitive die infolge ihrer Zusammensetzung eigentlich Transitive sind, großenteils als solche konstruiert zu werden pflegen, z. B. *·ónep'esun* ‚weinen' (eig. ‚Tränen machen' oder vielmehr ‚sagen'), wie das durch DIRRS Texte 88, 21. 92, 17 bestätigt wird. Andere allerdings nicht, so das von DIRR angeführte *p'urp'esun* ‚fliegen' (eig. ‚ein schwirrendes Geräusch machen'; vgl. mingr. *p'urinua*, georg. *p'rinwa* ‚fliegen', abchaf. *sy-p'rueit* ‚ich fliege'), z. B. *dadal p'urp'i* ‚der Hahn flog' SCH. 68, 4 (aber *dadalen ellep'e* ‚der Hahn hat gekräht' SCH. 51, 6). Aber auch bei den einfachen Intransitiven findet sich nicht selten der Instrumental. So hat z. B. *biesun* ‚sterben' in den Ev. gewöhnlich den Nominativ neben sich; zuweilen aber den Instrumental, so *ukaltin . . . biesunen bialle* ‚der Sagende . . . sterbe des Todes' Matth. 15, 4 (doch *uk'alo bialt'ene* ‚der Essende sterbe nicht' Joh. 6, 50), *büt'üntyon, meran tźitšaltyon, meranen bialqun* ‚alle die das Schwert ziehen, werden durch das Schwert sterben' Matth. 26, 52. Daß in beiden Beispielen zwei Instrumentale in verschiedener Bedeutung nebeneinander stehen, ist nichts besonderes (s. z. B. D. 18, 7 f.). Und sogar die von DIRR ausdrücklich genannten Verben zeigen z. T. einen schwankenden Gebrauch, und das läßt sich wiederum aus DIRRS Texten selbst belegen. So sehe ich hier dreimal *bak'sun* mit dem Instrumental: *χuntšen irazi t'e-ne bak'sa* ‚die Schwester wird nicht zufrieden' 92, 21, *p'atššayen adžoyon-ne bak'i* ‚der Kaiser geriet in Zorn' 95, 25 (in *kondžuyon adžuyon bak'i* ‚der Herr in Zorn geraten seiend' Luk.

14, 21 ist der Instrumental durch das folgende *p'ine* ‚er sagte' bestimmt), *p'at$_{\check{z}}$šaγ(en) gölö muq-ne bak'i* ‚der Kaiser ward sehr froh' 96, 5 f. (ebenso *dadalen . . . müq-ne bak'i* ‚der Hahn ward froh' Sch. 64, 13). Dazu noch aus den Ev. z. B. *üγältin puran χeneza-ne bak'o* ‚der Trinkende wird wiederum durstig werden' Joh. 4, 13 (aber der Nominativ in gleicher Verbindung, Joh. 4, 14. 6, 35). Man bemerke ferner *χinären . . . höwuzun-töyöl-le are* ‚das Mädchen ist zum Bassin gekommen' D. 85, 13; wenn Dirr den Gebrauch des Instrumentals in diesem Satz S. 18 als unregelmäßig bezeichnet, so trifft das gewiß zu; warum hat aber Soromoniants (s. oben S. 414) den Fehler nicht verbessert? Vgl. auch *it$_{\check{z}}$uγon mandi gala* oben S. 209. In *adamaren t'at$_{\check{s}}$i wä p'ine* ‚der Mann ging und sagte' Joh. 5, 15 kommt der Instrumental auf Rechnung des zweiten Verbs. — Der umgekehrte Fall daß beim Transitiv der Nominativ als Subjektskasus steht, scheint selten vorzukommen; *χunt$_{\check{z}}$imuχ* D. 90, 27 und *γar* D. 92, 19 sind von Soromoniants verbessert worden. Wenn also auch zwischen dem Nominativ und dem Instrumental als Ausdruck des realen Subjekts mancherlei Grenzverrückungen stattfinden, so lebt doch im wesentlichen die passive Auffassung des Transitivs an diesem Punkte noch fort; sie ist aber gänzlich erloschen in der Setzung des konjunkten Pronomens, sowohl insofern dies nur das reale Subjekt bezeichnet als insofern es immer die gleiche Form hat. Von einer Wiedergabe des idealen Subjekts die ja an sich denkbar wäre (s. unten S. 222 f.), ist hier keine Spur mehr vorhanden; ‚er ruft mich' wird nicht ausgedrückt: ‚von ihm ruf-ich (vocor) ich', sondern ‚von ihm ruf-von-ihm (oder: -er) mich'. Lassen wir auch die nicht mit dem Verb verknüpfte Darstellung des realen Objektes noch beiseite, so zeigt sich die Mischung der aktiven und der passiven Auffassung doch schon darin deutlich daß in unmittelbarer Verbindung mit dem Verb nur das reale Subjekt zum Ausdruck kommt, sei es auch als Instrumental. Das konjunkte Pronomen der 3. P. Pl. hat in der Tat diese Form: *-qun* (nisch. *-tun*) = Vollpronomen *šotuγon*; sie ist eigentlich nur berechtigt beim Transitiv: *šotuγon kal-qun-eχa* ‚sie rufen', aber das Intransitiv ist der Analogie

gefolgt: *šonor t'a-qun-sa* ‚sie gehen'. Umgekehrt entspricht die Form des konjunkten Pronomens der 3. P. S. *-ne* dem Nominativ des Vollpronomens: *šono*, und ist somit eigentlich nur beim Intransitiv berechtigt: *šono t'a-ne-sa* ‚er geht'; das Transitiv ist der Analogie gefolgt: *šetin kal-le-χa* ‚er ruft'. Beim Vollpronomen der 1. und 2. P. S. wie Pl. unterscheiden sich Nominativ und Instrumental nicht voneinander; und das konjunkte Pronomen stimmt im ganzen dazu (nur heißt es *nu* statt *un*, *nan* statt *wân*). — Das reale Objekt (es ist natürlich das direkte damit gemeint) in einem Satze dessen reales Subjekt im Instrumental steht, muß ursprünglich im Nominativ gestanden sein, und steht auch noch in diesem Kasus dann wenn das Objekt unbestimmt ist; ist es bestimmt, im Affektiv. Diese Regel gibt DIRR S. 17, 1); aber nicht als erster. Er sagt in der Anmerkung **), SCHIEFNER irre sich wenn er § 159 meine daß das direkte Objekt beim Imperativ im Nominativ stehe; ich glaube daß dieser Vorwurf nicht ganz gerechtfertigt ist. Allerdings hat SCHIEFNER die Sache nicht völlig erkannt; er sagt aber keineswegs daß der Nominativ beim Imperativ überhaupt stehe, sondern nur daß er stehe wo gewisse andere Sprachen den Indefinitiv haben. Ich habe *Pass. Char.* S. 32 die Sache aufgeklärt und die obige Regel ausgesprochen. DIRR ist von SOROMONIANTS darauf aufmerksam gemacht worden daß auch das Armenische einen bestimmten und einen unbestimmten dem Nominativ gleichen Akkusativ kennt; diese Doppeltheit findet sich aber noch im Ossischen, im Neupersischen, im Tatarischen, um nur die dem Udischen benachbarten Sprachen zu nennen. Es ist möglich daß diese Scheidung nicht in jeder der Sprachen sich selbständig vollzogen hat; die Mittel aber zur Darstellung des bestimmten Akkusativs sind wenigstens auf den ersten Blick verschieden. Der bestimmte Akkusativ des Udischen steht dem des Persischen und dem weit älteren des Armenischen am nächsten; besonders empfiehlt sich seine Vergleichung mit dem letzteren. Seine Entstehung liegt aber klarer zu Tage als die des armenischen. Sehen wir nun von dem Unterschied zwischen bestimmtem und unbestimmtem Akkusativ ab (der sich ja auch bei ursprünglich aktivischem Transitiv einstellen

kann) um zu fragen wie der neu entstandene Posten des Akkusativs ausgefüllt werden kann. Offenbar nur vermittelst einer Art Dativ; das Georgische hat den Dativ selbst gesetzt, da es über keinen andern Kasus ähnlicher Bedeutung verfügte, und so kommen denn hier öfter zwei Dative in verschiedener Funktion zusammen (ganz das gleiche ist, ohne denselben Anlaß, auch anderswo möglich; vgl. z. B. span. *Judas vendió á Jesús á los sacerdotes*). Das Udische aber besaß im Affektiv einen dem Dativ nahe verwandten Kasus; beide zeigen in ihrer eigentlichen, der lokalen Bedeutung starken Drang sich miteinander zu vermischen (s. oben S. 433 ff.). Es ist somit sehr erklärlich daß man, als sich das Bedürfnis eines Akkusativs einstellte, zum Affektiv die Zuflucht nahm. Obwohl nun die aktive Auffassung gewiß unter dem Einfluß fremder Sprachen auftrat, so war doch schon innerhalb des Udischen dem Affektiv dieser Weg vorbereitet. Sage ich z. B. statt ‚von mir wird er geehrt': ‚ich ehre ihn', so ist das eine völlige Umkehrung; sage ich aber statt: ‚von mir wird ihm Ehre erwiesen': ‚ich erweise ihm Ehre', so bleibt wenigstens die Bezeichnung des persönlichen Objektes unverändert. Das reale direkte Objekt wird in einem solchen Falle als indirektes gedacht und kann sich im Udischen bald als Dativ bald als Affektiv darstellen. In der Tat kommt wie ich oben (S. 432) gezeigt habe, *hörmät'besun* ‚Ehre tun', ‚ehren' mit beiden Kasus vor. Nun sind die meisten udischen Transitive solche innere Transitive, d. h. zusammengesetzt aus einem Verb das ‚machen', ‚tun' bedeutet, und dem Ausdruck eines Geschehens als direktem Objekte. Ich erläutere das noch mit einigen Beispielen: *besbesun* (für **biesbesun* von *biesun* ‚sterben') *adamaraχ* ist eigentlich ‚Tod-machen an dem Menschen' = ‚den M. töten', *sinamišbesun* (tat. *sjnamjš*, Part. Perf. von *sjnamaq* ‚versuchen', ‚prüfen') *adamaraχ* ‚Versuchung-machen an dem Menschen' = ‚den M. versuchen', *kot,'besun* (*kot,'* ‚Falte', ‚Biegung') *beχ* (z. B. Joh. 9, 30, mit Dat.) ‚Beugung-machen am Kopfe' = ‚den Kopf beugen' (aber meist ist auch das zweite Objekt, in Nominativform, mit dem Verb verschmolzen: *bul kot,'besun adamara* ‚Kopf-Beugung-machen dem Menschen' = ‚sich vor dem M. verbeugen', ‚den M.

verehren').[1] Dazu kommt noch daß auch bei einfachen Verben, von unserem Gesichtspunkt aus, im Udischen wie in den kaukasischen Sprachen überhaupt eine gewisse Neigung zur intransitiven Konstruktion besteht. Man denke vor allem an: ‚einem schlagen' statt: ‚einen schlagen'; auch in den Ev. haben wir hier nicht selten den Dativ, wenn auch der Affektiv vorherrscht. Ferner heißt es im Udischen wie im Thuschischen und Georgischen: ‚an einem salben', d. h. ‚Salbe an einem schmieren, reiben', oder ‚an einem Teil von jemandem'; die volle Wendung mit der Bezeichnung der Salbe im Nominativ findet sich noch Mark. 6, 13: *azaruyoχ tš'äin ladi*, Luk. 7, 38: *t'urexˇ lanedi miron*. Hier hat der Affektiv noch seine alte lokale Bedeutung (‚an den Kranken', ‚an dem Fuße'), in der er nun durch den Terminativ zum größten Teil verdrängt worden ist. So tritt der Terminativ auch in unserem Falle ein, mit Unterdrückung des direkten Objektes: *lada wi bel* ‚salbe an deinem Haupt' Matth. 6, 17 (und entsprechend Joh. 9, 11. 12, 3. D. 67, 1). Endlich aber ist der Affektiv in die akkusativische Rolle eingerückt, und damit zugleich der frühere Nominativ durch den Instrumental ersetzt worden: *bez t'urexˇ lanede mironen* Luk. 7, 46 (ein anderer Beleg noch in demselben Vers und Joh. 11, 2, wo *Biχoyo* für *Biχoyoχˇ* steht), welches nun wörtlich mit unserem ‚meinen Fuß hat er gesalbt mit Salbe' übereinstimmt. Wie die eine Bedeutung des Affektivs in die andere übergeht, läßt sich recht gut an den beiden folgenden Sätzen veranschaulichen: *šint'e waχˇ duyain sa tšoexˇ* ‚wer (auf) dich auf die eine Wange schlägt' Luk. 6, 29 (entsprechend Matth. 5, 39) und *duqunyesai šeta tšoexˇ* ‚sie schlugen (auf) seine Wange' Luk. 22, 64. Daß der Affektiv sich im Sinne unseres Akkusativs schließlich auch bei solchen Verben eingestellt hat wo er als Lokativ sich nicht einmal denken

[1] Unter diesen Verbalzusammensetzungen finden sich allerdings sehr viele Umbildungen einfacher Verben. Ein *kotš'besun* und ein *yatš'p'esun* setzen gewiß **kotš'esun* und **yatš'esun* voraus (vgl. oben S. 203). Wir können dies auch an Lehnwörtern feststellen. Ud. *kalp'esun* ‚rufen', ‚lesen' geht sicherlich auf arm. *kardal* zurück, dem auch beide Bedeutungen eignen. Die Uden machten daraus zunächst **kardesun*, **kaldesun*, faßten das als eine Zusammensetzung mit *-desun* und glichen es dann an die vielen begriffsverwandten Verben auf *-p'esun* an.

ließe, wird niemanden wundernehmen. Sollte nicht das altarmenische *z-* des bestimmten Akkusativs (mit Nom. im Sing., mit Akk. im Pl.) einen entsprechenden Ursprung haben? Wir begegnen diesem *z-* + Instrumental oder Ablativ vielfach in einer wenigstens allgemeinen Übereinstimmung mit dem lokalen Affektiv des Udischen: ‚am Baume (hängen)', ‚an einen Stein (anstoßen)', ‚an der Hand (führen)', ‚auf diese Weise', ‚um Mitternacht' usw. Zuweilen decken sich beide auch im einzelnen Falle, so *z-tₛerek* = *γenaχ* ‚am Tage', ‚tags' (s. oben S. 434). H. PEDERSEN *Zeitschr. für vgl. Sprachf. N. F.* XIX, 434 f. nimmt einen ganz andern Ausgangspunkt für die bewußte Verwendung des arm. *z-* an; aber der Weg von dort scheint mir weit länger und weniger gangbar. Wenn A. MEILLET *Gramm. comp. arm.* S. 68 sagt, der alte Wert des *z-* (aus dem sich der akkusativische entwickelte) sei ohne Zweifel gewesen ‚par rapport à', so steht diese Äußerung nicht eigentlich im Widerspruch zu meiner Ansicht, aber eben nur deshalb weil ihr jede Bestimmtheit abgeht. Die Form des bestimmten Akkusativs und die des unbestimmten scheinen sowohl im Udischen wie im Altarmenischen (s. LAUER-CARRIÈRE S. 112) die Grenze die sie trennt, nicht selten zu überschreiten, manchmal stimmen sogar beide Sprachen vollständig darin überein; so z. B. ‚viele': *gölötyoχ* = *zbasums* Luk. 7, 21 (und dies scheint in der arm. Bibel das Regelmäßige zu sein), ‚einen (der) Diener': *sa nokäraχ* = *zmi 'i tₛ'arajitₛn* Luk. 15, 26; indessen ‚eines von ihnen [den Schafen]' *šotχo suntuχ* : *mi 'i notₛanē* Luk. 15, 4. Bei *sa* scheint überhaupt der bestimmte Akkusativ zu stehen; so *sa tₛoeχ* Luk. 6, 29, *sa gärämzinaχ* D. 79, 10. DIRR schreibt S. 18, 15. 65, 22 *burreqi jaq*, welches gewiß gegen die Regel ist; 85, 7 ist wenigstens der schwankende Gebrauch angedeutet: *burreqi jaq(aχ)*. Bemerkenswert ist *ėlėmaχ yatₛp'i* ‚eine angebundene Eselin' (eig. ‚die Eselin angebunden') Matth. 21, 2 (Luk. 19, 30; s. unten S. 220 f.). DIRR nennt den Affektiv mit FR. MÜLLER und ERCKERT Akkusativ; aber ich erneuere meinen Einspruch dagegen. Nennt man doch auch im Georgischen den Dativ nicht Akkusativ, obwohl er nicht bloß das indirekte, sondern auch (im Praesens und Imperfekt) das direkte bezeichnet. Und folgerichtigerweise

müßte neben einem solchen Akkusativ der Kasus in welchem das Subjekt des Transitivs steht, Nominativ heißen, nicht Instrumental, was aber wieder deshalb nicht geht weil der Name Nominativ schon vergeben ist. DIRR S. 17 Anm. *) sagt, im Akkusativ stehe das direkte Objekt sogar dann wenn das Subjekt im Instrumental stehe. Aber das letztere ist immer der Fall, mit Ausnahme des Imperativs, wo ja keine Subjektsbezeichnung stattzuhaben pflegt. Man kann den Instrumental, wo er Subjektskasus ist, Aktivus nennen wenn es gilt ihn dem georgischen Aktivus gleichzusetzen; zwar ist auch dieser im Grunde ein Instrumental, büßt aber dessen Namen ein, weil er der betreffenden Funktion ganz verlustig gegangen und für dieselbe ein neuer Kasus gebildet worden ist. Ich will mir die Gelegenheit nicht entgehen lassen die von mir (*Pass. Char.* S. 75 f.) geäußerte Vermutung daß die instrumentale Natur des georgischen Aktivus noch in gewissen Schwurformeln zu Tage trete, durch das Udische zu bestätigen. DIRR S. 18 führt aus den SCHIEFNERschen Texten (S. 52 oben) *gerget'yon* ‚bei den Kirchen!' usw. an; das Verbum ‚schwören' regiert den Instrumental (z. B. *gögen* ‚beim Himmel' Matth. 5, 34, *wi bin* ‚bei deinem Haupte' Matth. 5, 36, *namazen* ‚beim Tempel' Matth. 23, 16). — Daß das Transitiv heute ganz aktivisch gefaßt wird, ergibt sich auch aus dem Bestehen eines Passivs. Über dieses bringt aber DIRR S. 76 f. keine weitere Auskunft, auch keine Beispiele dafür. Er wird wohl Recht haben wenn er sagt: ‚die auf *-esun* endigenden Verben, welche als passive betrachtet werden können, sind eher reflexive oder intransitive Verben'; warum aber sagt er unmittelbar vorher daß es kein Passiv des Präsens gebe, als ob dann das Präteritum ein solches besäße? Es ist wohl sicher daß wenn das reale Subjekt bei einem derartigen Passiv zum Ausdruck käme, es im Ablativ und nicht im Instrumental stehen würde; es scheint aber daß jenes überhaupt nicht geschieht. Ich finde nur solche Gebrauchsweisen wie *burreqet'i* ‚es begann' (das Fest) SCH. 70, 1. Über das Passiv von Empfindungsverben siehe unten S. 220. — Bei den Empfindungsverben steht das reale Subjekt im Dativ, sowohl als Nomen und Vollpronomen wie als konjunktes Pro-

nomen; ‚ich sehe' wird ausgedrückt durch: ‚mir seh-mir' = ‚mir ist sichtbar', ‚die Frau liebt' durch: ‚der Frau lieb-ihr' = ‚der Frau ist lieb'. Eine Annäherung an die gewöhnlichen transitiven Verben zeigt sich zunächst in dem Gebrauch des Instrumentals an Stelle des Dativs. Sogar hie und da beim Substantiv, auch in den Dirrschen Texten, so: *bez witʒen tʂubuχ tʿe-tu-buqsa* ‚mein Bruder will keine Frau' 92, 31, *χinärun nana-χuntʂimuχ* (Variante *-moyon* S. 101 Anm. 42) *a-qo-ksa yaraχ* ‚die Tanten der Tochter sehen den Sohn' 95, 5, *yar(en) me aʂlaχ aba-tu-i* ‚der Sohn erkannte diese Sache' 95, 31. In den beiden letzten Fällen nehmen wir ein Schwanken zwischen Instrumental und Nominativ wahr, welches mich befremdet. Wenn Dirr S. 54 sagt, aus den von ihm daselbst gegebenen Beispielen erhelle daß die Sprache zwischen Instrumental, Dativ und Nominativ schwanke, so vermisse ich jeden Beleg für den letzten (*ʂu* Z. 13 ist Dativ). Sehr häufig ist der Instrumental des Vollpronomens (der der 1. und 2. P. lautet allerdings dem Nominativ gleich). Warum Dirr S. 53 die 1. P. S. nur in der Dativform, die übrigen Pronominen aber auch und vor allem in der Instrumentalform anführt, und die Ausnahmsstellung des *za* hervorhebt, das verstehe ich nicht, da unter seinen Beispielen vier mit *zu* (*zu bu-za-qsa, zu a-za-ksa, zu bak'a-za, zu . . . -za buqsa*; s. auch z. B. *zu aq-za-sa* 43, 11) sich finden, aber keines mit *za*. Es scheint ihm ganz das Gegenteil von dem was er sagt, vorgeschwebt zu haben, nämlich daß als 1. P. S. *zu* ausschließlich herrscht; das wäre aber auch nicht richtig (für *zu* 54, 9 gibt Dirr selbst in dem gleichen Satze *za* 50, 25). Das konjunkte Pronomen bleibt eigentlich immer im Dativ; denn wenn das der 1. oder 2. P., und zwar als dem Verb angefügt (nicht vor- oder eingefügt), zuweilen im Affektiv erscheint, so geschieht das nur infolge der allgemeinen Verwechselung welche zwischen den beiden Kasusformen Platz gegriffen hat (s. oben S. 433). Schon aus den Schiefnerschen Texten hatte ich das belegt; ich lasse einige Beispiele aus den Ev. folgen: *aba-zaχ* ‚ich kenne', ‚ich weiß' Luk. 4, 34 (hier folgt *waχ* als Obj.). 16, 4. Joh. 5, 42. 11, 22, *akal-wàχ* ‚ihr werdet sehen' Matth. 13, 14, *aka-zaχ* (daß) ‚ich sehe' Mark. 10, 51, *buqai-waχ zaχ* (wenn)

‚ihr mich liebtet' Joh. 14, 15 (von der so gebrauchten 1. P. Pl. auf -χ ist mir kein Fall vorgekommen). Den Instrumental-Nominativ (s. oben S. 213 f.) für den Dativ der 3. P. Pl. finde ich ganz vereinzelt in *bu-qun-qesa* D. 54, 12, *tsal-qun-χesa* D. 92, 9 (s. Anm. dazu); aber ich weiß nicht mit welchem Recht DIRR S. 48 als Nebenformen für das dativische *ja* und *wà jan* und *wàn* anführt (er betrachtet sogar die letzteren als die ursprünglichen, da er von dem Ausfall des *n* spricht). Allerdings kommt ein solcher Instr.-Nom., wenigstens *nan*, zuweilen pleonastisch neben dem entsprechenden Dativ vor, so *a-wà-ksa-nan* ‚ihr seht' Matth. 24, 2, *aba-wà-nan* ‚ihr kennt', ‚ihr wißt' Joh. 7, 28. 13, 17, *bu-wà-qsa-nan* ‚ihr liebt' Luk. 11, 43. Immerhin dürfen wir annehmen daß *za a-za-ksa* { *zu a-za-ksa* ‚mir ist sichtbar' zu *zu a-zu-ksa* ‚ich sehe' fortgeschritten ist, d. h. zu einer rein aktivischen Bildung, auf der allein ein passives *ak-n-esa* ‚wird gesehen' (‚man sieht' SCH. 69, 5) beruhen kann (vgl. auch *zu bu-zaq-sa* ‚von mir wird geliebt' = ‚ich liebe' und *zu buq-zu-esa* ‚ich werde geliebt'); da sich aber zu diesem das reale Subjekt wiederum in den Dativ stellt, so findet fast eine Rückkehr zum Ausgangspunkt statt: *ak-n-et,i šetu* ‚er erschien ihm' (Matth. 1, 20 usw.), *efà akesa* ‚(es) scheint euch' (Matth. 18, 12. Mark. 14, 64; ohne *-ne-*!), was von *a-tu-ki šetu* ‚er sah', *efà a-wà-ksa* ‚ihr seht' in der Bedeutung nicht sehr abweicht. Neben *akesa* steht allerdings auch, und vielleicht häufiger, der Kausativ: *efènk a.*, *wenk a.* (Matth. 17, 25. 21, 28. 22, 17. 26, 66). *Aqsun* ‚sich wundern' finde ich bei DIRR 43, 11 mit dativischem Subjekt: *zu aq-za-sa* ‚es wundert mich'; ist das nicht etwa ein Versehen für *zu aq-zu-sa* ‚ich wundere mich'? In den Ev. ist, soviel ich sehe, das Verb immer aktivisch gebraucht, und zwar intransitiv (mit Dat. = ‚über etwas', wie auch in jenem Satze bei DIRR). Das reale Objekt wird bei den Empfindungsverben gerade so dargestellt wie bei den gewöhnlichen transitiven Verben: unbestimmt erscheint es im Nominativ, bestimmt im Affektiv. Es fehlt aber nicht an mancherlei Schwankungen; u. a. scheint auch ein unbestimmtes Objekt wenn attributive Ergänzungen irgendwelcher Art dabei stehen, den Affektiv zu verlangen, z. B. *adamaraχ* Matth. 9, 9. Joh. 9, 1, *mitaraχ* Luk. 5, 27,

tšubyo Luk. 21, 2 (vgl. oben S. 217); das Altarmenische entspricht im ersten und im letzten Fall: *z-air mi, z-kin imn,* aber im zweiten und dritten hat es: *air mi, mak'sawor mi.* Die eben angeführte Form *tšubyo* gehört eigentlich dem Dativ; auch hier begegnet uns die Verwechselung der beiden Kasusformen wieder (s. oben S. 433), z. B. *šotu* Matth. 17, 12, *ixtiara* Luk. 12, 47, *yava* Joh. 3, 35, *za* Joh. 10, 17, *efà* Joh. 13, 34, für *šotuχ* usw. — ‚Haben' wird in einem Teil der nordkaukasischen Sprachen durch ‚sein' mit dem Dativ oder einem lokalen Kasus wiedergegeben; in den meisten aber, in Übereinstimmung mit dem Tatarischen, durch ‚sein' mit dem Genetiv, und so auch im Udischen. Der Genetiv wird hier ebenso am konjunkten Pronomen wiederholt, wie bei den Empfindungsverben der Dativ; doch kann manchmal das Vollpronomen fehlen, wie anderseits das konjunkte in einem unten zu erörternden Falle fehlen muß. Das konjunkte wird dem Verb suffigiert, wenn das (reale) Objekt folgt, präfigiert, wenn das Objekt vorausgeht oder die Negation steht, die vorausgehen muß, in Übereinstimmung mit den allgemeinen Regeln der Wortstellung; also *bezi witši bez-bu* oder *bezi bu-bez witši* ‚ich habe einen Bruder', *wi bu-wi* ‚du hast', *wi t'e-wi bu* ‚du hast nicht'. Die Formen des konjunkten Pronomens sind bei Dirr nicht angeführt, sie weichen auch nicht sehr von denen des Vollpronomens ab: die der 2. P. S. ist die gleiche; die 1. P. S. und Pl. und die 2. P. Pl. ermangeln des auslautenden *i*; in der 3. P. S. und Pl. ist der Unterschied derselbe wie beim Dativpronomen. Von diesem selbst ist das Genetivpronomen durch das auslautende *i* geschieden, und im Sing. noch durch den vorausgehenden Vokal (*-tai* : *-tu*). Das *-i* geht aber auch in diesen Genetivformen verloren wenn sie in- oder praefigiert sind; also zwar *bu-tai* ‚er hat', *bu-qoi* ‚sie haben', aber *šetai t'e-ta-bu* ‚er hat nicht', *šotyoi t'e-qo-bu* ‚sie haben nicht', *ba-qa-qo-k'i* (damit) ‚sie haben' (so Joh. 10, 10). Infolge dessen bedeutet *bu-tai* nicht nur ‚er hat', sondern auch ‚er hatte' = *bu-ta-i*; das Zusammenfallen könnte dadurch vermieden werden daß man sagte *bui-tai* (vgl. z. B. *bak'ai-tai* Luk. 11, 5). Der konjunkte Dativ ist ganz fest; wenn *umud bak'al-qun* ‚sie werden hoffen' Matth. 12, 21

steht, und nicht *umud qo-bak'al* (vgl. *umud t'e-ta-bui* Matth. 24, 50, *t'e-ta-bui umud* Luk. 12, 46, *umud ta-bui* Luk. 23, 8, *umud ef-bu, umud t'e-efi bu* Luk. 6, 34 f.), so ist eben *umudbak'sun* als einheitliches Wort, *umud* nicht mehr als (reales) Objekt gefühlt worden (vgl. das merkwürdige Plusquamperfekt: *umude-jan-i* Luk. 24, 21). Die volle Subjektsform zeigt sich, wohl unter dem Einfluß des Georgischen, manchmal im Dativ, z. B. *yara bu-tai* ‚der Sohn hat' Matth. 9, 6, und, wohl unter dem Einfluß des Armenischen (wo ‚haben' transitives Verb ist), manchmal im Instrumental, z. B. *ùyàltin ... bu-tai* ‚der Trinkende hat' Joh. 6, 54 (ja im Instr. + Dat. Joh. 6, 40). Das reale Objekt steht immer im Nominativ, weil es immer unbestimmt ist. Wenn im Deutschen ‚haben' in seiner eigentlichen Bedeutung (‚Besitzer sein') ein bestimmtes Objekt neben sich hat, so erweist sich dieses, bei Lichte betrachtet, als das reale Subjekt: ‚ich habe dieses Pferd' = ‚dieses Pferd gehört mir', ud. *me ek' bezi-ne* D. 80, 3 f. (vgl. *màin lalak'anuχ bezi-ne* ‚die schwarzen Schuhe sind mein' Sch. 53, 9); hier ist *bezi* ‚mein' das Prädikat, die Kopula wird nur durch *-ne* ausgedrückt. Will man sagen: ‚ich habe ein Pferd — schwarze Schuhe', so lautet das auf Udisch: *bu-ne bezi ek'* — *màin lalak'anuχ*; d. h. das Existenzialverb tritt ein. Ein besonderer Fall ist der daß ein bestimmtes Objekt von einem attributiven Prädikat begleitet ist, dann steht jenes im Affektiv, dieses im Nominativ: *matait'e ... bu-tai elmuχ azaru* ‚welche den Geist krank hatte', deutsch: ‚welche einen kranken Geist hatte' Luk. 13, 11. Es wird nun, wovon eben schon ein Beispiel gegeben worden ist, vielfach, vielleicht ist es das Häufigere, der Nominativ am konjunkten Pronomen wiederholt, wobei natürlich das Genetivpronomen unterdrückt wird. Ob in gewissen Fällen nur das eine, in andern nur das andere gestattet ist, vermag ich nicht festzustellen; gewiß kann man in vielen beliebig sagen; vgl. z. B. *bezi t'e-ne-bu išu* ‚ich habe keinen Mann' Joh. 4, 17 und *wi t'e-wi-bu išu* ‚du hast keinen Mann' ebend., *šit'e t'e-ta-bu* Matth. 13, 12. Mark. 4, 25 = *šit'e t'e-ne-bu* Luk. 8, 18 ‚wer nicht hat', wo die zweite Wendung befremdlicher ist, da das Objekt verschwiegen wird. Daß die genetivische Subjektsdarstellung in diesem

Punkte der Analogie der dativischen untreu wird, erklärt sich daraus daß sie dem Einfluß einer andern Analogie ausgesetzt ist. *Bu-ne* ist soviel wie ‚es ist vorhanden', ‚es befindet sich', ‚es gibt', z. B. *k'a bayt̡in-boš bu-ne-i sa hŏwuz* ‚in diesem Garten befand sich ein Bassin' D. 85, 9, *k'inbaltai lekerun boš q'oqilinluyuχ-ne bu* ‚im Eimer der Fleißigen befinden sich Fünfkopekenstücke' SCH. 64, 14[1], *sa ailasta bu-ne q'o ṣum* ‚bei einem Knaben befinden sich fünf Brote' = ‚er hat fünf Brote bei sich' Joh. 6, 9, wofür nun ebensogut gesagt werden könnte *sa ailun* usw., wie es heißt *efi t'e-ne-bu ṣum* ‚ihr habt kein Brot (bei euch)' Mark. 8, 17, und dies wiederum kann den Sinn bekommen: ‚ihr besitzet kein Brot'. Hierbei ist noch zu erwähnen daß in Verbindungen wie den in Rede stehenden, auch neben einem Plural des unbestimmten idealen Subjekts (realen Objekts) *bu-ne* das Übliche zu sein scheint; das ergibt sich schon aus den vorhergehenden Sätzen, ich füge noch hinzu: *bu-ne bezi wà qeiri eyeluχ* ‚ich habe noch andere Schafe' Joh. 10, 16, *sa adamari bu-ne-i pà yar* ‚ein Mann hatte zwei Söhne' Matth. 21, 28. Luk. 15, 11 (während es z. B. heißt: *tia bu-qun-i . . . gölö t̡ubqoχ* ‚dort waren viele Frauen' Matth. 27, 55). Und ebenso *-ne* beim bestimmten (realen) Subjekt: *me ek'uruχ sa p'at̡šayun-ne bak'sa* ‚diese Pferde gehören einem König' D. 89, 31. Zum Ausdruck von ‚haben', oder genauer gesagt von ‚gehabt werden', ‚Eigentum sein' verwendet das Udische *bu-* im Ind. des Praes. und des Imperf.; in den andern Gruppen aber *bak'sun*. Zu jenem vergleicht DIRR S. 79**) das tschetsch. *wu* ‚ist', das tabass. *wu'* ‚ist' und ähnliche Formen der lesghischen Sprachen. Das tschetsch. *wu* bleibt wohl besser beiseite, da *w-* hier Geschlechtszeichen ist; anderseits liegt pers. *bū* ‚sei', (=

[1] In dem entsprechenden Satze SCH. 68, 4 fehlt *bu*: *t'aralun k'eχuryoχ t̡aχna buzur-ne* ‚in den Händen der Faulen sind Eisstücke'. Ebenso *emma ṣum-a efàsta?* Mark. 8, 5 = *emma ṣum-a bu efàsta?* Mark. 6, 38. Das liegt sicherlich nicht außerhalb des volkstümlichen Sprachgebrauchs; wohl aber vermute ich daß der Übersetzer durch den Einfluß fremder Sprachen bestimmt worden ist *bu* zuweilen im Sinne der Kopula zu setzen, z. B. *šono bu-ne-i išu doyri* ‚er war ein gerechter Mann' Luk. 2, 25, *me adamar bu-ne-i doyri* ‚dieser Mensch war gerecht' Luk. 23, 47 statt *doyri-ne-i* (vgl. z. B. *šono doyri wà iwél adamar-re* Mark. 6, 20).

buwem) ‚ich bin', (= *buwed*) ‚er ist' vom Inf. *būden* zu nahe um nicht wenigstens erwähnt zu werden. *Bu-* hat ebensowenig wie *eχ-* und *aba-* die präsentische Erweiterung *-esa* angenommen; das erklärt sich bei ihm wie bei *aba-* aus begrifflichen Ursachen, bei *eχ-* daher daß es schon stammhaft von der perfektischen und der futurischen Gruppe unterschieden ist. Es muß ferner darauf hingewiesen werden daß *bu-* sich ganz so verhält als wäre es ein Praet. II; es besteht kein Unterschied zwischen den Personalformen und dem Partizip; wie *p'i-ne* ‚er sagte': *p'i* ‚gesagt habend' und ‚gesagt', so *bu-ne* ‚er ist': *bu* ‚seiend' (‚gehabt werdend') und ‚habend'. So zunächst: *k'in oqa bu adamar* ‚ein unter Gewalt [d. h. abhängig] seiender Mensch' Matth. 8, 9, *beş bu aizi* ‚in das vor (euch) seiende Dorf' Luk. 19, 30; sodann: *nut bu-tai-tχo* ‚von dem nicht Habenden' Luk. 19, 26, gleichsam ‚von dem nicht ist-seiner-enden' = *šit'e t'eta-bu, šotχo* Matth. 13, 12. Mark. 4, 25, ebenso *wit, talant bu-tai-tu* ‚dem zehn Talente Habenden' Matth. 25, 28; endlich, mit Unterdrückung des genetivischen Subjektzeichens *döwlat' bu-tyoi* ‚der Reichtum Habenden' Mark. 10, 23, gleichsam ‚der Reichtum ist-(ihr)-enden'; vgl. *efü nut buqal-tyo* ‚den euch nicht Liebenden' Luk. 6, 27, gleichsam ‚den ihr nicht lieb-(ihnen)-seiend-enden'. Nichts anderes ist das *-bu* welches von SCHIEFNER § 39 und DIRR 12, 4 als Adjektivendung verzeichnet und von jenem für eine Variante von *-ba* gehalten wird: *bip ·ámbu* ‚ringsum seiend' DIRR 12, 23, *išubu* ‚Mann habend', ‚verheiratet' SCH.

Die Grammatik DIRRS ist von Druckfehlern und Versehen, die ich aber unter dem ersteren Namen einbegreifen will, nichts weniger als frei. Dem Verzeichnis der von mir wahrgenommenen muß ich eine Bemerkung vorausschicken die sich auf die Abgrenzung dieser Fälle bezieht. Dem Verfasser lag nicht daran die Akzentuierung streng durchzuführen, und so können wir ihm nicht als Fehler anrechnen was hier fehlt, sondern nur das was wirklich falsch ist, und von dem habe ich schon oben (S. 425) gesprochen. Aber wie ich ebenfalls schon dargetan habe (S. 413 ff.), variiert das Udische von Wartaschen ziemlich stark, und solchen Inkonsequenzen gegenüber muß

die Sprachbeschreibung möglichst konsequent zu sein suchen. Texte volkstümlichen Inhalts sollten so wie sie aus dem Munde einer einzigen näher zu kennzeichnenden Person gehört werden, aufs Papier kommen, nicht von andern revidiert und ausgebessert. Und auch einzelne Sätze die offenbar einer einzigen Aufnahme entstammen, sollten nicht bei jeder Gelegenheit die Farbe wechseln; s. z. B. bei Dirr:

35, 15 f. *sowdakʿärγo metuγón tʿe aqoksa, áqqunsa,*

54, 21 f. *söwdäkʿärγo šetuχoχ tʿe aqoksa, áqqunesa,*

63, 22 *söwdäkʿärγoχ métuχoχ-tʿe áqokʿsa, áqqunesa.*

Manchmal finden wir morphologische Varianten, über die wir uns aber nicht aufzuklären vermögen, so:

65, 15 *tʿulan kʿaibakʿama bäpnepʿi,*

74, 22 f. *tʿulinén kʿäibakʿama bapnepʿi.*

Haben wir hier zwei Formen des Instrumentals von einem und demselben Wort vor uns?

In lautlicher Hinsicht sehr bemerkenswert ist u. a. die doppelte Lesung:

75, 4 f. *pʿatʂšaχ banepi tʂiraγ batʂuktaχun,*

84, 15 f. *pʿatʂšáγ bánepi tʂiráχ batʂuktaχun.*

Wir haben hier zwei sich zusammenfügende Bruchstücke falscher Satzphonetik. Ursprünglich lautete es *pʿatʂšaγ* und *tʂiraγ* (so immer in den Ev.), wie auch in den Dirrschen Texten noch bei Antritt der Kasusendungen. Das *-γ* blieb vor stimmhaften Konsonanten und vor Vokalen: *pʿatʂšaγ b.*, *tʂʿiraγ b.*, verhärtete sich aber vor stimmlosen Konsonanten, und dies *-χ* hat sich wohl etwas ausgebreitet, so hat Dirr *pʿatʂšaχluγaχ* (*-γγ-*) 67, 3. 84, 9 für das *-ayluγ-* der Ev. (vgl. *naχl-* D. 72, 30 neben *nayγl-* D. 90, 7. 92, 11). Entsprechende Vorgänge sind aus vielen Sprachen bekannt. Vielleicht bezeugt auch das fehlerhafte *žómóγ tʿe* 80, 10 den Wechsel von *-χ* und *-γ*; das Wort geht von Anfang an auf ein *χ* aus, und wenn sich dies wirklich erweichen konnte, so doch gewiß nur vor stimmhaften Konsonanten (doch *žómóχ boχonedi* 19, 22). Ebenso ist es wünschenswert daß jede einzelne Wortform immer genau in derselben Gestalt wiederholt

werde; ihre Varianten können wenigstens an einer Stelle aufgeführt werden, sie dürfen nicht abwechselnd auftauchen. Da nun DIRR in allem diesem kein gleichmäßiges und durchsichtiges Verfahren innegehalten hat, so ist es nicht ganz leicht Varianten und Druckfehler bei ihm zu scheiden. Am wenigsten da wo ausdrücklich ein Schwanken der Aussprache bezeugt ist, wie zwischen unbetontem *o* und *u* vor *γ*, *χ*; so müssen wir uns *metoγoχo* und *metuγoχo*, *χinärmoγon* und *χinärmuγon*, *adɨoγon* und *adɨuγon*, *etoχo* und *etuχo*, *puritoχo* und *purituχo* gefallen lassen. Besonders leicht scheinen die mittleren Vokale *ȧ*, *ȯ*, *u̇* mit ihren beiderseitigen Nachbarn (und so auch diese untereinander) im Sprechen und im Hören verwechselt zu werden. So lesen wir *ȧmeχ* und *ʻamel*, *ʻȧizi* und *ʻaiz*, *dȧrwȧzinȧ* und *darwazinaχo*, *kʻȧibakʻama* und *kʻaibakʻama*, *χorȧg* und *χorag*, *kʻȧyzun* und *kʻäyẏzun*, *dȧs* und *däs*, *šȧhäräχo* und *šähäräχo*, *ölkʻinȧ*, *ölkʻina* und *ölkʻinä*, *söwdäkʻäryo* und *sowdakʻäryo*, *tʂȯmȯχ* und *tʂomo*, *ȧilȯyȯχ* und *ʻailoyoχ*, *žȯmȯχ* und *žomoχ*, *ʻuysun* und *ʻuysun* usw. Vom Hamze sagt DIRR (S. 3) daß es, wenn es das Wort beginnt, in lebendiger Rede fast immer ausfalle; so wird man bloß dann das Fehlen des Zeichens sicher als Druckfehler auffassen können wenn kein anderes Wort vorausgeht. Selbst wenn 31, 27 *šetin aitʻtepʻe udin muzin zaχolan*, aber 20, 23 *šetin ʻaitʻtepʻe u. m. z.* steht, müssen wir die Rechtswohltat der doppelten Aussprache gelten lassen.

In den udischen Angaben empfehle ich folgende Verbesserungen (zur zweiten richtigen Form führe ich, wo es nötig erscheint, Belege aus DIRRS Buch selbst an; das Gleichheitszeichen bedeutet daß es sich um den gleichen Beispielsatz handelt):

3, 15 *manó-e* : *manó-a*.

7, 3 *otʂkal-lu-eχa* : *otʂ'k-* (60, 21. 96, 9).

7, 11 *etʂ'šun* } *etʂšun*, *etʂsun* (52, *etʂ'sun* } 23).

9, 15 *etʂ'-sun* : *etʂ-*.

12, 22 *bȧtʂ'* : *bȧtʂ* (29 u. 30, 24. 37, 6).

13, 23 *tʻe* : *me*.

14, 15 *ʻutʂ'na* : *ʻutʂ'ei*.

15, 9 *bibotu* : *bipotu*.[1]

[1] Ich vermute daß das zweite *b* in dem zweimal vorkommenden *bibotu* (*bip* ‚vier') — DIRR hat die Zusammensetzung *bipetʂe*, SCHIEFNER die Ableitung *bipun*

16, 4 *γe—γina* : *γi—γena*.
16, 23 *otalbesun* : *·ot-* (20, 6).
16, 26 *išeχ* : *iṣeχ* (S. 25).
16, 29 *q'ok—q'okeχ* : *qoq—qoqeχ* (S. 24).
18, 16 *hŏwuzun* : *hŏwu-* (= 85, 13).
19, 22 *šetut$_i$* : *-tut$_i$'*.
20, 12 *kod$_i$* : *d$_i$ok*.
21, 4 *t'e* vor *te* fehlt (= 88, 17).
22, 15 *šelor* : *ṣe-* (82, 1. 83, 10).
25, 15 *χàie* : *χàei*.
fiie : *fiei* oder *finei* (s. oben S. 430).
28, 28 *ujankesa* : *-nk'esa*.
bibotu : *bipotu*.
29, 2 *arituχa* : *-tuχo*.
šelin : *melin*.
29, 27 *χibqowit$_s$* : *-t$_s$'*.
29, 29 *bipqowit$_s$* : *-t$_s$'*.
29, 30 *ùq'* : *·ùq'* (1, 17).
29, 31 *uqet$_s$'se* : *·ùq-*.
31, 14 *efan* gehört auf Z. 13 neben *wàn*.
31, 20 *šetoroχo* : *-oγoχo*.
31, 21 *šetoroχol* : *-oγoχol*.
32, 22 *k'anot'ai* : *-otai*.
35, 11 *qokeχ* : *qoqeχ* (= 85, 5. 25).
35, 16 *metuγon* : *-oχ*.
aqqunsa : *-nesa*.
37, 3 *tesootun* : *-tuχo*.
37, 6 *qo-uq'* : *q'o-ùq'*.
37, 28 *boṣtan* : *boštan* (85, 21).
38, 8 *t'òγòl* : *tò-*.
38, 14 *tokmašina* : *-aṣina* (37, 31 Опеч. 85, 11).
38, 17 *geryet$_s$al* : *gerge-*.
43, 2 *butuk'sa* : *-uqsa* (= 35, 9).
44, 6 *biksaχ* : *biqsaχ* (58, 18).
44, 10 *ot$_s$kalp'es* : *ot$_s$'k-*.
45, 2 *beṣun-* : *bešun-* (73, 1; *beš* 37, 28).[1]
46, 18 *ölkinaχo* : *ölk'i-* (66, 24. 84, 7).
46, 26 *laškonaχ* : *laṣk-* (= 79, 16).
47, 15 *bizti* : *bizt'i* (69, 31. 71, 11).
47, 16 *bi* : *bit* *t* zu streichen } (vgl. *a-ne-q-sa* 48, 1).
47, 16 f. *ùγa . . . ùγ . . . ùγal . . . ùγsun* : *·ùγ-*.

— aus einer Verwechselung mit *χibotu* (*χib* ‚drei') stammt. Wenigstens ist weder bei SCHIEFNER noch bei DIRR von der Erweichung einer intervokalischen Tenuis zur Media die Rede, und ich wüßte dafür auch nur das Fremdwort *sahat'* ‚Stunde' (so SCH.; vgl. *sahat'ta* D. 93, 21) anzuführen, dessen Genetiv immer in der Gestalt *sahadun* auftritt. Die Ev. haben auch *sahada, sahadu, sahadaχo*, aber daneben *sahat'a, sahat'aχ*.

[1] Es verdient bemerkt zu werden daß SCH. und die Ev. *beṣ* ‚vor' und *beš(i)* ‚unser' schreiben, DIRR umgekehrt jenes *beš* und dieses *beṣ(i)*.

47 Anm. *besun* zu streichen.
50, 5 *ủγsun* : *ˑủγsun*.
50, 19 *at$_s$-q-esa* : *a-t$_s$-q-esa*.
50, 21 *a-za-kʿ-sa* : *a-za-k-sa*.
50, 22 *kʿar-re-χ-esa* : *-χesa* (Stamm: *kʿar*).
51, 1 *göló-zu* : *gölö-zu* (= 64, 21).
51, 6 *zaχ* : *zaχo* (= 31, 26).
51, 16 *aṣ-zủ* : *aṣ-zu* (= 64, 19).
51, 22 *ewaχ-a* : *ewaχt-a* (= 64, 19).[1]
52, 22 *uzkesa, unkesa, unek(e)-sa* : *-kʿesa*.
53, nach 20 (Доп.) *ainusa, ainesa*: *-uzsa, -ezsa*.[2]
56, 3 *banuki, baneki* : *basn-* (65, 27. 85, 11).
56, 9 *anuki, aneki* : *awaki, atuki*.
57, 3 *t$_s$izt$_s$i* : *t$_s$izri* (= *t$_s$irizu* ebenda).
63, 22 *söwdäkʿärγoχ* : *-γo*. *aqokʿsa* : *-oksa*.
63, 28 *tʿe-wȧ* : *tʿe-wȧ*.
64, 2 *kʿärrän* : *kʿärän* (30, 15).
64, 15 *tetiruχ* : *-raχ* (46, 15).[3]
64, 17 *kȧmȧŋg-ne* : *qȧ-* (= 51, 18).
64, 24 *Šamaχina* : *Še-* (64, 25).
65, 7 *itubakʿsa* : *iqob-*.
65, 14 *ad$_ž$uγonebakʿi* : *ad$_ž$uγon-ne-*.
65, 15 *bȧpnepʿi* : *bȧpʿn-* (44, 28).
65, 17 *hoẅŭzun* : *hŏwuzun* (= 85, 13).
65, 19 *pʿat$_š$šaγ* : *-aγen* (= 85, 1).
65, 27 *hŏẅuzun* : *hŏwuzun* } (= 85, 11).
tokmašina : *-aṣina* }
28 *ˑȯšȧ* : *ˑȯṣȧ*.
66, 4 *γölö* : *gölö*.
7 *aitʿtʿada* : *ˑaitʿ-*.
8 *tȯgȯl* : *tȯγȯl*.
10 *ˑȯšȧ* : *ˑȯṣȧ*.
14 *gölo* : *gölö*.
15 *šetʿin* : *šetin*.
17 *ot$_s$kallu* : *ot$_s$'k-*.
67, 28 *ölkinä* }
31 *ölkinaχ* } : *ölkʿi-*.
32 *ölkinä* }
68, 22 *uγal* . . . *uγsun* : *ˑủγ-*.
69, 24 *kʿaiγal* : *qʿaiγal*.
72, 11 *jaqt$_š$'ebakʿalγoχo* : *-ltγoχo*.
14 *tʿagal* : *tʿaγal*.
23 *isa* : *iṣa*.
26 *bütʿüm* : *-ün*.
28 *ẅăn* : *ẅȧn*.

---

[1] In *ewaχ-nan* 51, 13 ist Ausfall des *t* vor dem Konsonanten möglich.

[2] Vgl. *ainezsai* Sch. 59, 11, *ainezsa* Mark. 4, 27. Wenn *-zs-* wie *s* gesprochen wird, dann doch auch in der 1. P. *aizsa* } *aizusa* } *aizuzsa*.

[3] An sich könnte ja *tetiruχ* eine Nebenform von *tetiraχ* sein; doch ist es 50, 24 als Nom. Plur. bezeugt.

73, 3 *sanduγuχ* : *-γaχ* (= 79, 8).[1]
4 *serbezsudo* : *-eszudo*.
6 *ukalo* : *ukʿalo*.
14 *yatʒneχa* : *yatʒ'neχa* (17, 4. 18, 14).
16 *yatʒpʿi* : *yatʒ'pʿi*.
27 *ukalo* : *ukʿalo*.
29 *tähären* : *tʿä-* (72, 17).
74, 23 *bapnepʿi* : *bâpʿn-*.
74, 27 nach *lamandi* fehlt *zal* (MHB).
75, 1 *kʿärrän* : *kʿärän*.
6 *wabakʿsa* : *wâb-*.
76, 6 *bôgôpʿa* : *bôγôpʿa*.
78, 13 *tapʿzupʿe* : *tapz-*.
79, 3 *aitʿ* : *·aitʿ*.
79, 8 *serbezsudo* : *-eszudo*.
79, 12 *utin* : *udin* (20, 23. 36, 24. 63, 17).
gölo : *gölö*.
79, 13 *·üžžena* : *·üžena* (= 51, 5).[2]
79, 15 *tôgôl* : *tôγôl*.
79, 21 f. *bui-zu, bui-nu, bui-ne* : *bu-zu-i, bu-nu-i, bu-ne-i*.
80, 2 *uti* : *udi*.
80, 10 *žômôγ* : *-ôχ* (s. ob. S. 225).
80, 14 *laškonaχ* : *laṣk-*.
81, 7 *otalbesun* : *·ot-*.
82, 1 *ṣelγär* : *ṣelgär*?[3]
83, 11 *pʿatʒšaluγnebsa* : *pʿatʒšaχl-* (84, 9).
84, 3 *pʿattʒaγen* : *pʿatʒšaγen*.[4]
84, 13 *bγ̈šuntin-pe* : *-ne*.
85, 3 *gara(χ)* : *γa-*.
85, 15 *tʿôγôl* : *tô-*.
85, 19 *tʿôγôl* : *tô-*.
86, 7 *bγ̈ṣun* : *bγ̈šun* (84, 13).
laško : *laṣko*.
86, 13 *qaqunbapʿi* : *-api* (= 88, 7; s. 55, 25).
87, 31 ff. *yatʒ(-)* (dreimal) : *yatʒ'(-)*.
88, 5 *laško* (zweimal) : *laṣko*.
90, 33 *χinärâχ* : *χinärâχ* (90, 31).
91, 7 *lamanedi* : *-annedi*.
92, 33 *eqantʒ'eri* : *-ntʒeri*.
94, 5 *banepʿi* : *-epi* (94, 7. 55, 25).
95, 3 *laško* : *laṣko*.
100, 20 *ababakʿo* : *abawabakʿo* (dem soll *awako* gleich sein!).

[1] Vgl. oben zu 64, 15.

[2] Sollte das *žž* etwa den Laut *ẓ* (s. oben S. 420) andeuten?

[3] Ich entsinne mich nicht bei DIRR *-gär* getroffen zu haben; SCHIEFNER aber führt § 136: *šelgâr* ‚auf gute Weise', *korγâr* ‚gleichfalls' an und spricht von vielen auf *gâr* ausgehenden Adverben.

[4] Die Form *pʿattʒaγ-* ist gewiß eine vorhandene; SCHIEFNER gibt *pʿadšag* } pers. *pâdšâh* (die Ev. haben *pʿastʒaγ*). Aber wie soll man sich es denken daß jemand in einer kurzen Erzählung 14mal *pʿatʒš-* spreche und ein einziges Mal, ohne jeden syntaktischen Anlaß, *pʿattʒ-*? Die Aussprache des einen weicht allerdings von der des andern nur quantitativ ab.

Außerdem sind nur wenige Versehen zu bemerken, so 2, 19 ъ statt ѣ (wenn DIRR, was doch in jedem Sinne fern lag, die westarmenische Aussprache hätte wiedergeben wollen, so war im vorhergehenden ℓ durch ѣ zu ersetzen); 17, 11 ist мо- zu streichen; 22, 13 steht § 5, 1 statt § 4 B, 1). Der Satz *zu t'azsa Bâšâbâli kua* 72, 27 gehört nicht in die Beispielsammlung für das Part. Praes.; selbst wenn *bâṣâbâl* ‚in Fäulnis versetzend' bedeutete, so ist das Wort hier weiter nichts als Familienname (der Genetiv des Part. würde lauten: *bâṣâbâltai*). An der russischen Übersetzung sind allerdings einige Ausstellungen zu machen. Sie schmiegt sich nicht immer eng genug an den udischen Text an. Es sollte, auch wenn es sinngemäß ist, das Präteritum nicht für das Präsens stehen (*eχne* [онъ] сказалъ 72, 8. 74, 28. 76, 15. 85, 17; *ukal* сказалъ 73, 3. 75, 10. 79, 8. 83, 14; *mandakbak'alo* кто усталъ 73, 25; *bỳγsaz* я увидѣлъ 75, 9); auch nicht umgekehrt *-n tʒurp'e* 45, 1 mit ты стоишь übersetzt werden. Ein wirklicher Irrtum ist глазъ (das wäre = *p'el*) statt голову = *bel* 67, 1 f., sowie das Gegenstück dazu головы (das wäre = *bul*) statt глаза = *p'ul* 80, 10. Manche einzelne Wortformen haben eine nicht entsprechende russische neben sich, so *šetin* его 2, 14 statt имъ, *boštan* черезъ 37, 28 statt извнутрь; на спину steht 19, 11 bei *ozanel*, 37, 1 bei *batʒ'anel* (ersteres ist mehr ‚auf dem Nacken'). *Bòγâbsun* bedeutet ‚finden' (so auch bei D. 19, 4. 45, 4. 91, 17); doch gibt DIRR 8, 3 dafür die Bedeutung ‚suchen' (искать) an — Beispiele wären erwünscht; sollte vielleicht eines durch einen Druckfehler in *bòqanan* 88, 27 = сорвите versteckt sein? *Laitʒ'esun* scheint sich ebensowohl durch поднимать 57, 1 wie durch подниматься 69, 27 wiedergeben zu lassen (vgl. 73, 21). Zu streichen sind очень 54, 22, намъ 74, 24; nicht übersetzt sind *monor ari* 45, 4 (‚nachdem sie gekommen waren') und *eneχ* 67, 14 (‚mehr', ‚weiter'). Ihre Plätze zu vertauschen haben здѣсь 43, 7 (= *tia*) und тамъ 43, 13 (= *mia*). Der Zusammenhang ist im Russischen mißverstanden 73, 5: дома, Шагзанамъ statt дома Шахсанама; 54, 16 *t'e zu bak'aza* kann nicht bedeuten: я не могу, sondern nur, wie richtig 43, 14 f. steht: что я могу. Sinngemäß ist übersetzt 74, 2 *bez p'io wi iχ efa*: вспомни, что я тебѣ

сказалъ, aber wörtlich ist es: ‚das von mir Gesagte behalte in deinem Gedächtnis' (wobei bemerkenswert daß in dem Genetiv *wi* sich die substantivische Natur von *iχ*, Aff. von **i* ‚Gehör' noch abspiegelt; vgl. *ibak'sun* ‚Gehör sein' d. h. ‚hörbar sein', ‚gehört werden'). Auch *ukaχun-al t'e-qun wabak'sa* 75, 6 ist zu frei und auch zu weitläufig übersetzt: не смотря на то что имъ (всегда) говоришь, они не вѣрятъ тебѣ; wörtlich: ‚auch beim Reden (= trotz allem Reden) glauben sie nicht'. In der russischen Umschreibung des ersten Märchens liest man 86, 17: пастушокъ, который завладѣетъ; aber es handelt sich nicht um den Hirten, sondern um seinen Sohn, und dieser Sachverhalt ist auch im folgenden verdunkelt (отдалъ письмо пастушку — увидѣла пастушка).

Wenn ich meine Berichtigungen auch auf verhältnismäßig Unbedeutendes ausgedehnt habe und dadurch ihre Liste eine ziemlich lange geworden ist, so hat mir doch nichts ferner gelegen als der Gedanke an eine Herabsetzung oder Ablehnung der DIRRschen Leistung. Ich verfolge vielmehr einen positiven Zweck und zwar im besonderen wie im allgemeinen. DIRR beabsichtigt, wenn ich recht unterrichtet bin, eine französische Umarbeitung der udischen Grammatik. Dabei werden ihm meine Berichtigungen zustatten kommen, sei es auch daß er manche von ihnen selbst wieder zu berichtigen habe. Und ferner hoffe ich durch meine Kritik einen günstigen Einfluß auf die Gestalt derjenigen Veröffentlichungen DIRRS auszuüben welche andere sogut wie unbekannte kaukasische Sprachen zum Gegenstand haben werden. Wir sind dann ganz auf ihn angewiesen, wir können dann an dem was er uns darbietet, keine Kontrolle mit fremder Unterstützung ausüben. Möge doch durch den bewundernswerten Eifer immer neuen Stoff zu erfassen und zu sammeln die Sorgfalt der Darbietung nicht beeinträchtigt werden.

H. SCHUCHARDT.

BARTHOLOMAE, CHRISTIAN, *Altiranisches Wörterbuch.* Straßburg 1904. TRÜBNER. (XXXII, 2000 sp. Gr. 8) M. 50.

Ein monumentum aere perennius hat sich der verfasser mit diesem großartigen werk errichtet. Der um die sprachwissenschaft hochverdiente verlag von TRÜBNER und die DRUGULINsche offizin haben ihr bestes getan, um es vor die welt in der gediegensten ausstattung treten zu lassen. Das werk ist überhaupt dazu angetan, epoche in der wissenschaft zu machen. Es wird meine aufgabe sein, mit einigen worten den inhalt und die bedeutung desselben zu würdigen.

Die seinerzeit gewonnenen resultate auf dem gebiete der Avestawissenschaft hatte JUSTI gebucht in seinem 1864 erschienenen ‚Handbuch der Zendsprache'. Dies für seine zeit — trotz abfälliger urteile, besonders von HAUG — ausgezeichnete werk ist während 4 dezennien die hauptstelle gewesen, wo die sprachwissenschaft, wie die Avestaphilologie, in erster linie belehrung zu holen hatten, wenn es galt dem Avesta und seiner sprache näher zu treten. Aber während dieser zeit ist viel gearbeitet worden auf dem gebiete der avestischen wissenschaft. In zeitschriften und einzeluntersuchungen ist eine fülle von wissenschaftlichem material und resultaten niedergelegt, gewonnen durch mühsame arbeit der daran beteiligten forscher wie SPIEGEL, HÜBSCHMANN, DARMESTETER, GELDNER, GEIGER, JACKSON, CALAND und andrer, von denen nicht am wenigsten BARTHOLOMAE geleistet hat. Alles dies mußte gesichtet, gesammelt und der wissenschaft in handlicher form zugänglich gemacht werden. Eine neuausgabe (freilich unvollendet) von den avestischen texten, auf reichem handschriftlichen material gegründet und besorgt durch GELDNER, lag seit 1895 vor und mußte lexikalisch verwertet werden. Und kein zweiter war wie BARTHOLOMAE befähigt sich dieser riesenarbeit zu unterziehen, er, der nicht nur auf dem philologisch-exegetischen gebiet des Avesta das bestmögliche zu leisten befähigt war, sondern und vor allem die sprachwissenschaft, nicht nur die arische, sondern auch die allgemein indogermanische, vollauf beherrschte.

Zweckmäßig schien es auch, nicht nur das avestische, sondern auch das altpersische material lexikalisch zu bearbeiten, seit die herausgabe der altpersischen keilinschriften durch WEISSBACH und BANG ein wenigstens urkundlich sichereres material für diesen zweig der iranischen sprachen offenlegte, als es vorher der fall war. Auch in JUSTIS Iranischem Namenbuch lag ein überaus reiches altiranisches material gebucht vor.

Alles, was hierdurch gewonnen worden, ist nun BARTHOLOMAE bemüht gewesen zu sammeln, kritisch zu sondern und der wissenschaft zugänglicher zu machen. Was er in erster reihe gibt, sind die wörter mit ihren bedeutungen und belegstellen, öfters mit übersetzung und mit kurz gehaltenen exegetischen und grammatischen noten. Das ungeheure material in einen mäßigen raum zusammenzudrängen war nur möglich durch ein konsequent und streng durchgeführtes kürzungssystem, zu dem auch zu rechnen ist, daß verschiedene zeichen verwendet werden für verschiedene stufen von sicherheit der überlieferung usw. Am kürzesten sind die etymologischen bemerkungen ausgefallen. In den meisten fällen konnte er sich mit dem hinweis auf das verwandte neupersische oder altindische wort begnügen. Nur da, wo er glaubte neues bringen zu können, ist der etymologie etwas mehr raum gegönnt (vorw. s. XXII). Als ein bedürfnis für die arische sprachwissenschaft muß noch jetzt eine ausführlichere bearbeitung des arischen materials in etymologischer hinsicht bezeichnet werden.

In bezug auf anordnungsprinzipien kann man vielleicht hie und da verschiedener ansicht sein. Mit seinem ausgangspunkte hat der herr verfasser das äußerste getan, und an vollständigkeit und praktischer brauchbarkeit läßt die arbeit schlechterdings kaum etwas zu wünschen übrig. Und es waren da besonders große schwierigkeiten zu bewältigen. Wenn die texte nur gesammelt gewesen wären! Nun aber mußte er eine große menge kleinerer texte und fragmente, die schwer zugänglich, zum teil nicht einmal gedruckt waren, zuerst kritisch bearbeiten und emendieren, um sie nutzbar zu machen (vgl. vorw. VIII ff.). Überhaupt war viel des ordnens und zurecht-

machens nötig um das unbrauchbare auszuscheiden und alles übrige in zweckmäßigster weise verwendbar zu machen; dahin ist z. b. die nützliche, aber sicher mit nicht geringer mühe fertiggestellte konkordanz, die s. XI—XXI abgedruckt ist, zu rechnen. Auch die indices sind sehr nützlich; in einem falle sind sie unentbehrlich, nämlich wenn es gilt zu sehen, welche zusammensetzungen z. b. von einem worte, das als im komp.-ende vorkommend angegeben wird, vorhanden sind, oder wenn ein wort nur im komp.-ende vorkommt (z. b. *aočah-* in *anaočah-* usw.; ebensowohl wie z. b. *anti-* in *ånti- parånti-* s. 131). Überhaupt ist mir eigentlich nur eine unbequemlichkeit bei der praktischen benützung aufgefallen, nämlich, daß man genötigt ist, solche zusammensetzungen erst durch verwendung der indices ausfindig zu machen. Aber das beweist nur, wie vollkommen methodisch alles verarbeitet ist.

Ich habe schon gesagt, daß außerordentlich viel geleistet worden ist für herstellung und emendierung der texte, nicht bloß der früher nicht oder nur schwer zugänglichen texte, sondern auch der allgemein bekannten und ausgebeuteten; aber der wissenschaftliche gewinn ist ebenso groß auf der exegetischen seite, wo z. t. durchgehende umgestaltung stattgefunden hat; an unendlich vielen stellen begegnet man einer neuen — und zwar, soviel man sehen kann (eben durch die jetzt zustande gebrachte zugänglichkeit aller parallelstellen) im allgemeinen begründeten — auffassung und übersetzung. Daß trotzdem noch viele stellen zweifelhaft sind und es vielleicht für immer bleiben werden, liegt in der natur der sache, und wird vom verfasser unumwunden zugestanden und durch besondere zeichen auch direkt sichtbar gemacht.

Jedermann wird verstehen, daß es unmöglich ist in so kurzer zeit eine in allen einzelheiten eingehende beurteilung eines werkes wie des vorliegenden vorzunehmen. Der raum stände mir auch nicht für alle bemerkungen zu gebote, die ich eventuell als nützlich erachten könnte. Ich werde hier nur eine kleine auswahl mitteilen und zwar zumeist etymologischer art, die mir bei der benützung aufgefallen sind, die sich sonach nicht bei einer systematischen durchmusterung

ergeben haben. Und zwar folge ich der seitenzahl und breche ab, sobald ich bemerke, daß mir nicht mehr raum zu gebote steht. Druckfehler und zitationsfehler oder sonst kleinere versehen, von denen ich freilich einige verzeichnet habe, lasse ich unangemerkt.[1]

S. 19. Es ist mir nicht wahrscheinlich, daß *aētā* durch haplologie aus **aētatā* entstanden sei. Eher eine feminine abstraktbildung zu *aēta-* (vgl. zu solchen bildungen zuletzt OTTO *IF.* XV, 38 ff.). — S. 20. *aēδa-* ‚kopfhaut' ist wohl = οἶδος zu οἰδάω (eig. ‚anschwellung, rundung'). — S. 22. Auf die wichtigkeit der sekundär-ableitung zu *-n*-st. in *aēnō.manaŋhan-* und ihre bedeutung bei der erklärung des germ. schwachen adj. kann man hinweisen; ebenso hat man für *avi.-miθranya-* einen *-n*-st. **avi.miθran-* vorauszusetzen, weiter *gavayan-* n. pr., *puθran-*; vgl. auch *aspan-* ‚nutzbringend', *asrū.azan-* ‚tränen vergießend' (vgl. BARTHOLOMAE *IF.* X, 195; z. t. mir unannehmbar). — S. 25. *aēru-* bedeutet wohl eig. ‚beweglich', dann ‚schillernd, schimmernd', und ist wohl mit g. *airus* identisch. — S. 66. Könnte nicht *aθā* ‚grund und boden, hof' mit s. *āçā* ‚raum' identisch sein? — S. 72. Das s. *ápīti-* ‚einholen' RV. I, 121, 10 ist doch — auch wenn diese bedeutung zu statuieren ist (dagegen nicht nur BERGAIGNE, *Rel. Ved.* II, 335. *Ét. s. le lexique du Rigv.* I, 91. GELDNER *Ved. st.* II, 173, sondern auch BÖHTL. in der kleineren aufl. I, 76 — sicher nichts anders als *ápīti-* ‚eingehen in etwas, verschwinden', also = *apy-aya-* und zu *apy-ēti* zu ziehen (vgl. *ápīta-* ‚eingegangen in, sich vereinigt habend mit' B. U.), setzt folglich kein **apāyati* voraus. — S. 115. *anaiδyā* ‚bann, interdikt' gehört wohl zu *ad-* in s. *āha* ‚sagte' usw. — S. 134. Einen s. adj.-stamm *antasthā-* gibt es nicht, wohl aber *antastha-* und *antaḥstha-*. — S. 190. Daß *auruna-* ‚wild' zu s. *araṇa-* gehören sollte, ist mir nicht glaublich. Ich ziehe es zu ἀλυ- in ἀλύω ‚irre, bin außer mir', ἀλύ-σσω ‚bin wütend', ἄλη ‚umherschweifen' und weiterhin zu **el(ə)-u-* in ἐλαύνω usw. — S. 195. Av. *arədra-* ‚getreu, verlässig' zu *rād-* s. *rādh-* in *rādaiti*, s. *rādhṇōti* usw. — S. 229

[1] Z. b. S. 21: *aēnah-* auch in komp.-ende z. b. *dərəγtā.aēnah-*; S. 95, Z. 42 m. (st. n.); S. 147, Z. 50: 4 (st. 3.); S. 176, Z. 32: 6 (st. 7); S. 198: *airya-* auch komp.-ende; S. 209, Z. 44: 140 (st. 149); S. 350, Z. 39: 197 (st. 107); S. 373, Z. 32: 5 (st. 3) usw.

hat B. av. *azdya-* ‚wohlgenährt, fett' aus **ɲddi̯o-* (: s. *mēdya-* aus **mad-d-i̯o-*) erklärt; es würde sich dann als ein gewünschter beleg ergeben zu dem von mir (*IF.* II, 35) geforderten und eben in beziehung zu s. *médyati* gestellten idg. gebilde **ɲd-d-*, das im S. **ēd-* sein sollte; *azdya-* könnte dann natürlich ebensogut zu dem von mir daselbst 31 ff. ebenso erklärten s. *édhate* ‚gedeiht' sein, also idg. **ɲd-dh-i̯o-*. — S. 265 f. Av. *ažana-* wie *ažahva-* ‚namen von krankheiten' können für älteres **aǰ(h)ana-* **aǰ(h)ahva-* stehen und folglich zu gr. ἄχος ἄχνυμαι sowie s. *aghá-* av. *aγa-* ‚böse' gehören. — S. 299. Av. *axᵛarəta-* ‚unfaßbar, unnahbar' stelle ich zu s. *asūrta-* ‚unbetreten'. — S. 308. Av. *āi* identifiziere ich mit s. *āi-* in *āi-ṣamas*, av. *āy-* in *āy-apta-* ‚erfolg'. Es ist sogen. dat. zu *a-*, wie z. b. s. *ā*, *ād* resp. instr. abl. dazu sind, oder av. *āiš* instr. pl. — S. 326. Av. *āϑra-* ‚atmen' in *apairi.āϑra-* identifiziere ich trotz der bed. mit ἦτρον (ἦτορ). — S. 349. Av. *ərəγant-* ‚entsetzlich, abscheulich' stelle ich zu air. *orgim* ‚töte, verwüste', aisl. *argr*, *ragr* (*eregh-* in ἐρέχϑω usw.). — S. 359. Av. *aṇman-* ‚stetigkeit, unaufhörlichkeit' wird aus **andh-man-* entstanden sein, zu s. *adhvan- adhvara-*. — S. 374. Av. *išarə* ‚alsbald' = *īša* wohl zu s. *īṣat*. — S. 378. Av. *ištya-* ‚ziegel, backstein' u. s. *iṣṭa-kā* usw. gehören zu den evidentesten beispielen des von mir (*Verh. d. XIII Or.-Kongr.* 8 f.) als indogerm. in anspruch genommenen lautgesetzes, nach dem in der verbindung dent. + sib. + dent. der erste dental schon indogerm. geschwunden ist. Der zugrundeliegende stamm ist ar. **išta-* aus uridg. **idh-s-to-* mit der bed. ‚herd, feuerstätte', dann ‚backstein, ziegel'. Zum selben stamm gehört ačech. *níestěja* ‚herd, feuerstätte, ofenmündung, ofen, backofen' aus **aidh-s-to-*; slov. *isteja*, *istje*, *steja* ‚ofenmündung' aus **idh-s-to-*; sowie l. *aestas*, *aestus* aus **aidh-s-tā-t-* **aidh-s-tu-*; mnl. *eeste* nnl. *eest* ‚droogoven, darre', ags. *āst*, engl. *oast* ‚kiln, dryinghouse' usw. Zugrunde liegt der *-s-*st. in s. *ēdhas-*, αἶθος usw. — S. 418 f. Av. *uštāna-* ‚leben, lebenskraft' ist für mich nichts anderes als idg. **ut-sthāna-*, frühzeitig — durch bewahrung des lautgesetzlich entstandenen resultates idg. **ušthāna-* — geschieden von dem durch erneuerung entstandenen **ut(s)thāna-* in s. *utthāna-*, und folglich mit genügender voraussetzung für andere bedeutungsentwicklung. Als

bed. vermute ich ‚aufrechtstehen' — ‚leben, lebenskraft'. — S. 531. Daß av. *xaoδa-* ‚hut, kappe, helm' in *ayō.xaoδa-* zu l. *cūdo* ‚helm' und einigen weiteren bei FICK ⁴II, 89 genannten wörtern gehört, ist mir einleuchtend. — S. 537. Trotz der auseinandergehenden bedeutungen wird doch av. (g.) *xrapaitī* ‚jemandem angelegen sein' (d. h. ‚seine sorge sein') zu s. *kṛpatē* ‚jammern, flehen' usw. gehören. — 541. Av. *xšaēta-* ‚licht, strahlend, glänzend' (: s. *citra-*, av. *čiθra-*) wird auf eine basis *qseit-* (*qeit-*) zurückgehen, die ich wiederfinde in abg. *čistŭ* ‚rein, klar' und dessen sippe. — S. 562. Av. *xšvĭd-* ‚milch' wird mit s. *kṣī-ra-* zusammengehören. Idg. base *k'sy̯ī-* (*k'y̯ī-*: *k'sī-*). Das nähere bei andrer gelegenheit. — S. 581. Av. *čarāitī-* ‚mädchen' ist f. zu **čarāt-* m., das ich = κέλητ-, ahd. *helid*, ags. *hale(đ)*, aisl. *halr* (aschwed. *hœlaþe*), aisl. *hǫlđr*, *haulđr* ‚held, freier grundbesitzer, mann' setze. — S. 582. Av. *čarəman-* n. ‚fell, leder' — außer s. *ćarman-* — vgl. noch aisl. *hvarmr* ‚augenlid', gall.-lat. *parma* sowie gr. *τέρμα, das ich im gr. τερμιόεις (attribut zu dem mykenischen von rindhäuten gemachten mykenischen schild) voraussetze. — S. 662 ff. Daß *daēnā* ‚religion' mit *daēnā* ‚inneres wesen etc.' identisch ist, glaube ich mit GELDNER; und zwar beide zu *dāy-*: *dī-* (idg. *dhāi̯-*: *dhī-*); *daēnā* eig. identisch mit lit. *dainà* ‚volkslied', was hier nicht begründet werden kann. — S. 770. Av. *draoša-* ‚bez. einer sündigen tat' dürfte mit θραύω, g. *driusan* ‚fallen' zusammenhängen. — S. 911. Av. *puθrā* ‚schwanger' ist weder eine ableitung, noch durch haplologie entstanden, sondern kurznamenartige bildung aus einer bahuvrīhi-zusammensetzung (z. b. *apuθra-*) wie z. b. *baoδa-* ‚trunken', *karəna-* ‚taub' u. dgl. — S. 1037. Av. *naēza-* ‚name einer krankheit', vielleicht auch die beiden übrigen *naēza-*, zu lit. *nu-niẑęs* ‚krätzig geworden', *pa-niẑtù* ‚fange an zu jucken', lett. *naiſs*, *naiſa* ‚krätze'. — S. 1186. Av. *minu-* f. ‚halsschmuck' aus **mənu-* zu aisl. *mǫn* ‚mähne' usw. — S. 1231. Av. *yaōza-(iti)* p. *yauda-(tiy)* vielleicht aus idg. **i̯eudh-so-* zu ar. **yaudzha-*), vgl. *aēza-xa-* (BTHL. *IF.* IV, 123 f. GiPh. I, 1, 21 f. (usw.); *yaošti-* ‚rührigkeit' lautgesetzlich aus idg. **i̯eudh-s-ti*, dies zu **i̯eu-š-ti-* zu ar. **yaušti-* (vgl. oben *ištya-*); vgl. hierzu ὑσ-μῖν- ὑσμίνη (aus **i̯udh-s-*).

Ich habe schon den mir zugemessenen raum überschritten; ich muß daher meine zerstreuten — übrigens ganz zufälligen — bemerkungen abbrechen. — Jede seite des großartigen werkes bringt neue belehrung, jede seite auch anregung zu fragen und vermutungen; was ich leichter hand hingeworfen, soll nur als eine kleine probe derartiger vermutungen dienen. Das werk BARTHOLOMAES wird für lange zeiten maßgebend sein, nicht nur — was selbstverständlich — auf iranischem, sondern auch auf arischem und sogar allgemein indogermanischem gebiet.

Upsala, im Februar 1905.

K. F. JOHANSSON.

Kleine Mitteilungen.

Das sogenannte Śāṅkhāyanaprātiśākhya. — In dem ‚Catalogue of Vedic Books belonging to H. H. the Mahārāja of Alwar' (Peterson, a second report 1884) wird S. 169 s. v. Śāṅkhāyanaśākhā No. 11 ein Prātiśākhya verzeichnet. Bühlers bei Peterson S. 4 enthaltene Warnung vor Fälschungen der Śāṅkhāyanaredaktion des ṚV., die meist aus dem Dekkhan stammen, hat mich lange davon abgehalten, mir Einsicht in diesen Text zu verschaffen; schließlich überwog doch der Wunsch ihn kennen zu lernen und ich habe ihn flüchtig in Alwar, nachher genauer hier durchgesehen. Um Anderen Zeit, Mühe und Enttäuschung zu ersparen, möchte ich mitteilen, daß zwar auf der letzten Seite (72^{b}) *śāṅkhāyanaśākhāyāṃ prātiśākhyaṃ samāptam* || *saṃvat 1808 varṣe* etc. steht, daß aber das ganze Buch nur eine (vielfach korrigierte) Handschrift des uns bekannten, von M. Müller herausgegebenen Śaunaka ist. In Paṭala 1 fehlen die vv. 4—8; das ist wohl nur ein Versehen des Schreibers; v. 2. 3 sind am Rande nachgetragen.

Breslau, Mai 1905. A. Hillebrandt.

Κύπρος, cuprum. — Das kupfer soll seinen namen von Κύπρος, dise insel den ihrigen von der pflanze κύπειρον erhalten haben — beides gleich unwarscheinlich; es würde also, en fin de compte, das kupfer von der pflanze κύπειρον benannt worden sein, die doch auch anderswo wuchs. Kupfer wurde im altertum auch anderswo z. b. auf Elba gewonnen. Und dise bezeichnung des metalles findet sich gerade

im westen. Das hebr. bietet *n'ḥôšet*, welches auf *naḥaš* 'schlange' zurückgeht. Auch *naḥûš* komt vor. Einige behaupten nun, diser name rüre davon her, dasz auf der oberfläche des geschmolzenen kupfers sich blasen bilden, welche mit einem zischenden geräusche platzen. Disz ist wider eine wenig warscheinliche anname, dasz man eine geschmolzene masse, weil sie zischt, "schlange" benannt habe. Näher ligt es an die form zu denken, in welcher das metall auf den markt kam, die der rundlichen stangen (wie noch heut zu tage). Dise stangen konnten leicht "schlangen" benannt worden sein.

Es ligt nun nahe auch bei der anderen bezeichnung eine ähnliche bedeutung der form, nicht der provenienz, zu vermuten. Die zweite form, in welcher das kupfer auf den markt komt, ist die der leicht gewölbten schüszel oder platte, glatt auf der äuszeren, rauh (warzig gleichsam) auf der innern (untern) concaven seite (das sog. rosetten- im unterschiede vom stangen-kupfer). Die erstarrten oberen scheiben werden von der unteren, noch zähflüssigen masse wie deckel abgehoben. Es würde also *cuprum* abzuleiten sein von einem hebr. *k'pôr kapporet*, 'deckel' (aram. *k'pôrâ* ['becher';]) arab. *kafara yakfiru* texit. Im latein sagte man *panis aeris* (Plin.); *panis* wol im sinne von "scheibe", da dises wort auch den türspiegel (Plautus: *panem frangito* "schlag den türspiegel ein") bedeutete (engl. *pane*). *panis* (brod) ist eine [runde flachgewölbte] scheibe, und bezeichnet eigentlich nur die form nicht den stoff. Brode diser form sind erst neuerlich in Pompeji gefunden worden.

Hebr. *qallaḥat* 'keszel' könnte wol mit griech. χαλκός 'keszel' zusammenhängen.

Königl. Weinberge, 30. Jänner 1905. A. LUDWIG.

Verwandlung durch Umbinden eines Fadens. — Oben XVII, 216 ff. ist von den Zauberfäden die Rede gewesen. Ich habe zu meinem Bedauern übersehen, daß O. FRANKE (*Archiv für Religionswissenschaft* I, 200) auf die in der Päliliteratur vorkommenden *parittasutta* hingewiesen hat. Es sind das Fäden oder Schnüre, die zum Schutz

gegen Dämoneneinfluß angebunden werden. Sie werden erwähnt im Jātakabuche I, 396, 13. 399, 13 und im Mahāvaṃsa VII, 9, 14 (ANDERSEN, *Pāli Reader*, S. 111; WEBER, *Über das Rāmāyaṇa*, S. 13). FRANKE möchte auch die dem ‚zweimalgeborenen' Arier umgehängte heilige Schnur als ein *parittasutta* betrachten.[1] Ebenso könnte man auch die Schnur auffassen, die, mitsamt dem Täli, bei den Hochzeiten in Südindien der Braut um den Hals gelegt wird (WINTERNITZ, *Hochzeitsrituell*, S. 53. 61). Wird doch diese Schnur ausdrücklich als *mangalyatantu*, als eine glückbringende Schnur bezeichnet in dem Verse,[2] den der Bräutigam hersagen muß, wenn er sie der Braut um den Hals hängt:

mangalyatantunānena mama jīvanahetunā |
kaṇṭhe badhnāmi subhage tvaṃ jīva śaradaḥ śatam ||

Doch kommen Schnüre oder Fäden zum Schutze gegen Gefahren oder Krankheiten häufig genug vor. FRANKE selbst verweist noch auf den bei den Chin herrschenden Brauch, das Handgelenk der Neugeborenen mit einem Baumwollfaden zu umwickeln.[3] Mehr Beispiele in den Sammlungen von CAMPBELL und CROOKE an den bereits früher (oben XVII, 216) angeführten Stellen. Seltener sind die Fälle, wo die Verwandlung eines Menschen in irgend ein Tier durch das Umlegen oder Anbinden eines Zauberfadens bewirkt wird. Für diesen Bindezauber konnte ich früher nur zwei Stellen aus dem Kathāsaritsāgara (37, 110 ff. 71, 276) beibringen. Entgangen war mir eine Stelle im Uttamacaritrakathānaka (*Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1884, S. 284. 302 f.), entgangen waren mir somit auch die Bemerkungen von R. KÖHLER zu dieser Stelle

[1] Siehe auch W. CROOKE, *Popular Religion* II, 47.

[2] So in einem Gṛhyaprayoga des Baudhāyana; nach einer brieflichen Mitteilung des Herrn Dr. W. CALAND. Zum ersten Male ist der Śloka, fast gleichlautend, aber mit nicht ganz einwandfreier Übersetzung, gegeben worden im vierten Teile der Dänischen Missionsberichte, 46. Kontinuation, Halle 1740, S. 1275. Der erste Pāda lautet hier: *Mangülja-tándu nânena* mit der Übersetzung: Wozu ist das Heyraths-Band? Daher wollte WEBER verbessern: *māngalyabandhanena kim*? *ZDMG* VII, 242; *Indische Studien* V, 312, n.

[3] Siehe auch G. E. FRYER, *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 44, I, p. 42.

(a. a. O., S. 309), die deshalb besonders wertvoll sind, weil sie einen Hinweis auf eine außerindische Parallele enthalten. Wie im Kathāsaritsāgara durch das Umlegen eines Zauberfadens (*mantrasūtra, kaṇṭhasūtra*) um den Hals der Brahmane Somasvāmin in einen Affen,[1] der Brahmane Bhavaśarman in einen Stier, der Minister Bhīmaparākrama in einen Pfau verwandelt wird, und wie alle drei ihre menschliche Gestalt wieder erlangen, sobald der Faden losgebunden wird: so bespricht im Uttamacaritrakathānaka die Hetäre Anangasenā den Prinzen Uttamacaritra mit einem Zauberspruch[2] und bindet einen Faden (*davaraka*) an sein Bein. Auf diese Weise verwandelt sie ihn in einen Papagei und steckt ihn in einen Käfig (um ihn am Entweichen zu verhindern). Tagtäglich macht sie ihn, von wahnwitziger Liebe zu ihm gequält, nach Belieben durch Lösen des Fadens zum Manne, durch Wiederanbinden des Fadens zum Papagei. Hierzu gibt KÖHLER a. a. O. folgende zwei Parallelen. In 'The Decisions of Princess . . . Thoo-dhamma Tsari, translated from the Burmese by T. B. SPARKS', Maulmain 1851 wird in der XVI. Erzählung (The Rich Man's son and his three Wives) ein junger Mann in einen Papagei verwandelt, nachdem die drei Töchter eines Schlangenzauberers einen Zauberfaden um seinen Hals geknüpft haben. Durch Abstreifen des Fadens wird er wieder Mensch. — In den Isländischen Legenden, Novellen und Märchen, herausgegeben von H. GERING, No. LXXXIX (Bd. I, 272 ff. II, 206 ff.) verwandelt eine junge Witwe einen Bauernsohn in einen Kranich, indem sie dem Schlafenden einen roten Zwirnfaden um den Hals bindet. Der Verwandelte wird dann wieder zum Menschen, als zufällig ein anderer wirklicher Kranich den Faden zerreißt. Der Schauplatz der Geschichte ist die Lombardei.

Ich füge diesen Parallelen eine neue hinzu, mit der KÖHLER noch nicht bekannt sein konnte. Sie ist von W. CROOKE, *Popular*

---

[1] Man beachte, daß der Zauberfaden, der den Somasvāmin in einen Affen verwandelt hat, zugleich schützende Kraft besitzt. Kathāsaritsāgara 37, 128.

[2] Nach einer andren Fassung der Geschichte (*Berliner Sitzungsberichte* 1884, 302, Anm. 4) wird der Faden mit einem Zauberspruch besprochen. Vgl. die besprochenen Fäden (*licia cantata*) Ovid. *Fast.* II, 575.

Religion II, 46 gegeben worden. In der kaschmirischen Erzählung 'The prince who changed into a ram' wird ein Prinz von der Tochter einer Zauberin mittels einer Schnur, die sie ihm um den Hals wirft, in einen Widder verwandelt. Bei Tage folgt ihr der Widder überallhin, in der Nacht, sobald die Schnur entfernt wird, nimmt er wieder die Gestalt des Prinzen an (KNOWLES, *Folk-Tales of Kashmīr*, London 1888, p. 71). Ich weiß nicht, ob man hier noch anführen darf, was BASTIAN in seinem Buche über die Loangoküste mitteilt: Es werden unter den Mussorongho Leute angetroffen, die durch ein am Oberarm getragenes Strickamulett die Fähigkeit erhalten, sich in Krokodile zu verwandeln (s. L. FROBENIUS, *Weltanschauung der Naturvölker*, Weimar 1898, S. 335).

Halle a. d. Saale. TH. ZACHARIAE.

Das Nāgarī-Alphabet bei JEAN CHARDIN; *das bengalische Alphabet bei* G. J. KEHR. — Oben XV, 313 ff. habe ich gezeigt, daß das Nāgarī-Alphabet zum ersten Male von ATHANASIUS KIRCHER in seiner ‚China illustrata' (1667) nach den Angaben des Missionars HEINRICH ROTH veröffentlicht worden ist. Aber unter denen, die die Nāgarīschrift zuerst in Europa bekannt machten, verdient auch der berühmte Reisende JEAN CHARDIN genannt zu werden. Allerdings erschien die erste vollständige Ausgabe[1] seiner Reisebeschreibung, worin die Nāgarīschrift mitgeteilt wird, erst im Jahre 1711; doch gehören CHARDINS Reisen, von denen er die Nāgarīschrift — unter anderem auch die Kopie einer Inschrift in Keilzeichen[2] — nach Europa brachte, der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts an, d. h. ungefähr derselben Zeit, wo KIRCHER seine ‚China illustrata' erscheinen ließ. Im

[1] Der erste Teil der Reisebeschreibung erschien bereits in London 1686; die erste vollständige, aber etwas verstümmelte Ausgabe in Amsterdam 1711 (drei Bände in 4°; zugleich eine Ausgabe in zehn Bänden in 12°); eine unverstümmelte Ausgabe ebenda 1735 in vier Bänden. Eine neuere Ausgabe hat L. LANGLÈS besorgt (10 Bände mit Atlas, Paris 1811). Andere Ausgaben findet man verzeichnet z. B. bei VICTOR CHAUVIN, *Bibliographie des Ouvrages Arabes* III, 21.

[2] *Grundriß der iranischen Philologie* II, 57. 65.

Anschluß an meine früheren Ausführungen über H. ROTHS *Elementa linguae Hanscret* bei A. KIRCHER soll hier auch auf die Nāgarībuchstaben in CHARDINS *Voyages en Perse et autres lieux de l'Orient* hingewiesen werden. Soweit ich sehe, ist die Tatsache, daß CHARDIN die Nāgarībuchstaben gibt, wenig oder gar nicht beachtet und jetzt ganz vergessen worden. Die Orientalisten des achtzehnten Jahrhunderts, die sich für die orientalischen Schriftgattungen interessierten und auch mit den indischen Schriftzeichen mehr oder weniger vertraut waren, wie z. B. THEOPHILUS SIEGFRIED BAYER, scheinen CHARDINS Mitteilung nicht zu kennen. Ferner schreibt ADELUNG in seinem ‚Versuch einer Literatur der Sanskrit-Sprache' (1830) S. 47, man finde das Sanskritalphabet bei A. KIRCHER, bei DAVID MILL und anderen; den Namen CHARDINS erwähnt er nicht. Der Grund, weshalb man CHARDINS Mitteilung nicht beachtet hat, ist nicht weit zu suchen: CHARDIN gibt das Nāgarī-Alphabet für ein Alphabet der Gebern in Persien aus, für ein Alphabet, das von den Gebern gebraucht werde. Er sagt nämlich in seiner Reisebeschreibung:[1] J'ai inseré dans cet ouvrage, pour la satisfaction des Curieux, un Alphabet de ces anciens Perses, ou Guebres, en grandes et petites Lettres. C'est la Figure T (= Tafel LXX in allen mir zugänglichen Ausgaben). Tatsächlich gibt er aber auf dieser Tafel nicht nur die persischen Buchstaben, die übrigens wenig Raum einnehmen, sondern auch die Nāgarībuchstaben. Daß dies die Buchstaben der Inder, der Brahmanen, sind, hat CHARDIN meines Wissens nirgends ausgesprochen.[2] Hat er die Buchstaben während seines Aufenthaltes in Indien von einem Parsen erhalten? Wie dem auch sei: er gibt die Nāgarīschriftzeichen vollständig mit Ausnahme der Anfangsvokale. Er lehrt

[1] Band III, S. 119 in der Quartausgabe von 1711 = II, 168 in der Ausgabe von 1735; bei LANGLÈS Band VIII, S. 324.

[2] Über die Sprache der Brahmanen äußert CHARDIN in der Vorrede zur ersten Ausgabe des ersten Teiles seiner Reisen (1686): Je n'ai rien écrit des Indes, parce que je n'y ai demeuré que cinq ans, et que je ne savois que les langues vulgaires qui sont l'indien et le persan, sans avoir rien appris de la langue des Brahmanes, l'organe propre et nécessaire pour parvenir à la connoissance de la sagesse et de l'antiquité des Indiens.

jedoch, wie die Vokale in Verbindung mit vorausgehenden Konsonanten geschrieben werden, und zwar in folgender Weise:

क का कि की कु कू के कै को कौ क कं कः] ष[1] षा [so!] षि षी षु षू षे षै षो षौ षं षः ग गा गि गी गु गू गे गौ.

Diese Zeichen werden in großer, deutlicher Schrift gegeben und füllen die Mitte der Tafel aus. Es fehlen die Zeichen für die *r*- und *l*-Vokale; dafür wird die Bezeichnung des Anusvāra und Visarga gelehrt (auf der Tafel mit kleinen Kreisen, nicht mit Punkten, ausgedrückt). HEINRICH ROTH erwähnt Anusvāra und Visarga noch nicht: s. oben XV, 318, Anm. 2. Eine Umschrift, und noch dazu eine mangelhafte, hat CHARDIN nur für vier Zeichen gegeben; ग गा गि गी werden mit *khâ, ka, kÿ, keÿ* transkribiert.

Den Schluß der Tafel bilden, in ziemlich kleiner Schrift, die 33 Konsonanten des Nāgarī-Alphabetes in der uns geläufigen Reihenfolge: क *ka* usw. bis ह *ha*, während H. ROTH, wie ich oben XV, 319 f. dargetan habe, ein Grammatikeralphabet, vermutlich das Alphabet der Sārasvatagrammatik, überliefert. Die einzelnen Buchstaben erscheinen bei CHARDIN in leidlich korrekter Gestalt (statt ध gibt er द). Dasselbe gilt von der Umschrift, die den meisten Konsonanten beigegeben ist. An der zweiten Stelle des Alphabetes steht ष *kha*; dagegen nimmt ख (ohne Umschrift) die drittletzte Stelle in der Konsonantenreihe ein.

Ich habe noch zu bemerken, daß CHARDINS Schrifttafel in der von LANGLÈS, Paris 1811, besorgten Ausgabe nicht genau genug wiedergegeben worden ist.[2] So fehlt bei LANGLÈS die Bezeichnung des Anusvāra und Visarga; es fehlt der letzte Buchstabe, ह *ha*, in der Konsonantenreihe; es fehlt auch die Umschrift, die jetzt freilich

[1] ख und ष sind verwechselt worden, wie so häufig in Handschriften. Siehe WHITNEY, *Sanskrit Grammar*, § 61.

[2] Hierzu halte man, was LANGLÈS in der Vorrede zu seiner Ausgabe (I, S. IX f.) sagt: Nous nous bornerons donc à garantir l'exactitude de cette édition et des planches qui l'accompagnent. Elles ont été *calquées* sur celles de 1711, et l'on n'y peut découvrir d'autre embellissement que celui qui résulte d'un burin savant et exercé; car nous n'avons pas eu moins de respect pour les gravures que pour le texte.

entbehrt werden kann, die aber vor zweihundert Jahren, als CHARDINS Reisewerk erschien, keineswegs überflüßig war. Und noch eins. LANGLÈS nennt die an der Spitze der Tafel stehenden persischen Buchstaben: Pehlevy; die darauf folgenden, mit Vokalen verbundenen Zeichen क का usw.: Devanagary; die Nāgarīkonsonanten aber nennt er Bengaly.[1] Wie jemand, der mit den indischen Schriftgattungen vertraut ist,[2] die Nāgarīkonsonanten bei CHARDIN als bengalische Schrift bezeichnen kann, ist mir unverständlich. Nicht CHARDIN ist es, der das bengalische Alphabet in Europa zuerst veröffentlicht hat, sondern ein deutscher Gelehrter, der Orientalist GEORG JAKOB KEHR.[3] Hierauf hat GRIERSON vor kurzem hingewiesen (*Linguistic Survey of India* vol. v, part 1, p. 23). Da GRIERSON das Buch, worin KEHRS Mitteilung enthalten ist, nicht hat ausfindig machen können, so dürften einige genauere Angaben darüber wohl am Platze sein. KEHRS Schrift[4] führt den Titel: Monarchae Mogolo-Indici, vel Mogolis Magni Aurenk Szeb numisma Indo-Persicum ... illustratum a M. Georgio Jacobo Kehr, Silusia-Franco Orientali. In appendice, Indo-Maurorum characteres Arithmetici, alphabetum Bengalicum, et syllabarii Mongalo-Kalmuckici pars exhibetur. Lipsiae 1725. In dieser ‚unnötig weitläufigen' Schrift liefert KEHR die Beschreibung und Erklärung einer Münze, die im Herzoglichen Münzkabinet zu Gotha aufbewahrt wird. Sie ist zuletzt besprochen worden von W. PERTSCH (‚Die Medaille des Awrangzêb', *Zeitschrift der deutschen morgenl. Ges.* 22, 282 ff., wo weitere Literaturangaben zu finden sind). Am

[1] Man sehe Tafel LXX bei LANGLÈS in dem seiner Ausgabe beigegebenen Atlas; außerdem in der Ausgabe Band X, S. 406. 408.

[2] Diese Vertrautheit beweist LANGLÈS — zum Überfluß — mit der Tafel LXXXII in seinem Atlas, die er hat stechen lassen ‚pour la rectification des caractères de la planche LXXIX' (lies: LXX).

[3] Auch Th. S. BAYER kannte die bengalische Schrift. Im Jahre 1717 schreibt er an LA CROZE: Mittam una Bengalicas litteras, quas ab amico accepi. Mercator aliquis, qui nunc Traiecti ad Rhenum agit, eas ad sacerdotem quemdam ex India miserat. Cum Tanguticis eas conuenire uides. (*Thesaurus epistolicus Lacrozianus* I, 23).

[4] Dies ist die Schrift, von der KEHR vier Exemplare an den Bibliothekar LA CROZE in Berlin sandte, mit der Bitte, sich für ihn zu verwenden. *Thesaurus epistolicus Lacrozianus* I, 213.

Schluß seiner Schrift S. 50 f. verbreitet sich Kehr *coronidis loco* über die Sprachen des mongolisch-indischen Reiches. Die Sprache der Höfe, Kanzleien und Gerichte ist das Persische. ‚Haec Persicae linguae dialectus Latinis, Germanicis, Graecis, Arabicis, Turcicis, nec non Mogolicis vocibus[1] est referta, quoniam praecipue Principes et Nobiles Indorum vel e sapientum Persiae familiis, vel a Principibus Tataro-Mongalicis oriundi sunt'. Kehr fährt fort: ‚Incolarum vero Mohhammedicorum lingua vernacula fere sola est Bengalica, seu Jentivica,[2] quae olim adeo communis fuit, ut in multis confinibus regionibus propagata sit. Nunc autem, introducta Malaica, universali fere totius Indiae orientalis lingua, tantum inter limites Bengalicos remansit, ac pristinum usum amittere coepit, ut non nisi a Mohhammedicis Magni Mogolis civibus adhibeatur.' Die Behauptung, daß das Malaiische die lingua franca Ostindiens sei, ist auch sonst aufgestellt worden; so von David Wilkins, den Kehr kopiert zu haben scheint,[3] und früher schon von O. Dapper in seinem Werke: *Asia, oder ausführliche Beschreibung des Reichs des grossen Mogols* (1681) S. 51 und 58. Dappers Quelle ist mir nicht bekannt. Das Alphabetum Bengalicum seu Jentivicum Indiae Orientalis gibt nun Kehr auf einer besonderen Schrifttafel ‚e schedula Walhaueri, qui apud Batavienses Indicos variis muneribus functus est'. Über Kehrs Gewährsmann vermag ich nur anzugeben, daß er, wie Kehr selbst, aus Schleusingen gebürtig war.[4] Kehrs bengalisches

---

[1] Vgl. dazu Wilkins in der Vorrede zu Chamberlayne, *Oratio Dominica* S. xii (die Zählung der Seiten nach dem Vorschlag von E. Teza am gleich anzuführenden Orte).

[2] Zur Schreibung des Wortes vgl. Yule and Burnell, *Glossary of Anglo-Indian words* (1886) u. d. W. *Gentoo*.

[3] Vgl. Wilkins a. a. O., S. xxv und xix (Malaica universalis Indiae Orientalis lingua, latius quam Gallica in Europa sese diffundit). Siehe ferner Emilio Teza, *Dei primi studi sulle lingue Indostaniche*: Rendiconti della R. Acc. dei Lincei, classe di sc. morali, storiche e filologiche 1895, S. 14 ff. Grierson, *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal* 1895, 88 ff.; *Indian Antiquary* 32, 17.

[4] Kehr S. 26. 47. Über Kehrs Leben und Schriften vgl. Fortsetzung und Ergänzungen zu Jöchers *Gelehrten-Lexikon* iii (1810), S. 163. In Briefwechsel stand Kehr auch mit J. E. Gründler, jenem dänischen Missionar, dem einer der ersten

Alphabet umfaßt nur die Konsonanten (nebst Umschrift). Das letzte Zeichen ist *kṣa* (umschrieben *khieo*). Die einzelnen Zeichen sind fast durchweg richtig.[1] Übrigens werden alle Zeichen in einer doppelten Form gegeben. Die zweiten Formen sind, wenn ich nicht irre, als bengalische Kursivschrift aufzufassen. KEHR bemerkt noch, daß die Bengalen von der Linken zur Rechten lesen, und gibt dann als Specimen lectionis Bengalicae die drei Worte Sergeant Wolffgang Meyer in bengalischer Schrift. (Meyer ist ohne Zweifel ein Deutscher, der, wie Walhauer, in holländischen Diensten stand.) Vor ‚Sergeant' steht das bengalische Zeichen für *śrī*. Die Vokalzeichen fehlen auf KEHRS Schrifttafel gänzlich, abgesehen von den Zeichen, die in dem Specimen lectionis vorkommen (*ā*, *ī* und *e*).

Auf S. 47—48 seiner Schrift bespricht KEHR die auf der Medaille des Aurangzēb vorkommenden Zahlzeichen und gibt bei dieser Gelegenheit die bengalischen Ziffern von 1—11 in durchaus korrekter Gestalt. Darunter stellt er die entsprechenden arabischen Ziffern (genau so wie z. B. in W. WRIGHTS *Arabic Grammar* die arabischen Ziffern unter die Nāgarīzeichen gestellt sind) und bemerkt dazu: Origo characterum arithmeticorum, quibus Arabes, Turcae Persaeque utuntur, et qui in hoc Nummo nostro sunt expressi, commodissime a Bengalensium seu Jentivorum signis arithmeticis deduci potest. Figuris enim Arabici et Bengalici numeri multum sibi invicem conveniunt. Wenn aber KEHR hinzufügt, daß dieselben bengalischen Ziffern, die er (nach Walhauer) gebe, bei TAVERNIER in nur wenig abweichender Gestalt zu finden seien, so begeht er einen übrigens verzeihlichen Irrtum. Die Ziffern,[2] die von TAVERNIER in seiner

---

genaueren Berichte über die indische Medizin verdankt wird: s. WEBER, *ZDMG* VII, 237. 247.

[1] The Bangálí character is given with very considerable accuracy. So lautet das Urteil GRIERSONS (*Journ. As. Soc. Bengal* 1893, I, p. 48), dem KEHRS Alphabet in der Wiedergabe bei FRITZ, *Orientalisch- und Occidentalischer Sprachmeister* (1748) S. 84 f. vorgelegen hat.

[2] Merkwürdig ist es, daß bei TAVERNIER die Null gänzlich fehlt. Darf man daran erinnern, daß es arabische Handschriften gibt, in denen bei der Pagination die Null nicht geschrieben wird, so daß also z. B. 1 auch für 10 steht? (AUGUST FISCHER,

Reisebeschreibung gegeben werden (*Les six Voyages*, Ausgabe von 1679, Teil II, Tafel zwischen S. 18 und 19) und die nach ihm in dem ganzen Reich des Großmoguls und an anderen Orten Indiens bei den Heiden im Gebrauch sind, auch wenn sie sich in der Sprache unterscheiden, — sind wohl vielmehr als Nāgarīziffern anzusprechen.

Die Kenntnis des bengalischen Alphabets verrät KEHR bereits in seiner Schrift: ‚Saraceni Hagareni et Mauri quinam sint? et, undenam dicti?' Lipsiae 1723. Hier gibt er auf S. 36 *Śrīrāma* in bengalischer Schrift (umschrieben *Sier Ram* und übersetzt Deus mi, mein Gott!) und *Śrīśrīrāma* in bengalischer Kursivschrift (?) mit der Umschrift *Zierzier Ram* und der Übersetzung o Deus mi, o Deus mi!

Halle a. d. S. TH. ZACHARIAE.

Ud. gerget, ‚Kirche'. — Die Aufklärungen welche KRETSCHMER in KUHNS *Zeitschr.* XXXIX, 539 ff. über die eigentliche Bedeutung und die Verbreitung der europäischen Ausdrücke für ‚Kirche' gibt, erinnern mich daran daß auch die entsprechenden kaukasischen noch mancher Aufklärung bedürfen. Ich glaube wenigstens das ud. *gerget* deuten zu können; es wird von dem gr. κυριακή, neugr. κερεκή (so auch im Pontus) herkommen[1] und seine Endung dem arm. *ekełeci* } gr. ἐκκλησία entlehnt haben. Aber wie kamen die Uden zu jenem Worte, das bei den Griechen selbst in der betreffenden Bedeutung früh ausgestorben war? Sie dürften noch dazu erst im späteren Mittelalter zum Christentum bekehrt worden sein, und zwar von Georgien aus (SCHIEFNER *Versuch* S. 4); bei den Georgiern selbst aber besteht das Wort nicht. Von den georgischen Wörtern für

ZDMG 57, 792, Anm. 2). Beiläufig mache ich darauf aufmerksam, daß TAVERNIERS Zahlzeichen in WIDERHOLDS Ausgabe der Reisen (Genf 1681) sehr schlecht wiedergegeben worden sind.

[1] Da heute ngr. κυριακή, pont. κερεκή nur ‚Tag des Herrn, Sonntag' bedeutet, so müßte diese Entlehnung in ältere Zeit fallen. Κυριακή im Sinne von ‚Haus des Herrn' für das übliche κυριακόν belegt SOPHOKLES nur aus GEORG. CEDRENUS (11. Jhrh.), DU CANGE aus Epist. Synod. Concil. Alexandrini. [P. KRETSCHMER.]

‚Kirche' scheint auch keines zu den Mingrelen, den Swanen, den Abchafen übergegangen zu sein; bei diesen heißt ‚Kirche': *oχwame, laχwam, uχuama,* eig. ‚Bethaus' von mingr. *χwama,* georg. *oχa, oχwa* ‚beten', ‚Gebet'. Von den Georgiern entnahmen die tagaurischen Ossen das Wort für ‚Kreuz': *dʒwar* um die Kirche damit zu bezeichnen; das digorische *arγ(a)wan* schließt sich wohl an das Verb *aryaun* ‚lesen', ‚sich bekreuzigen', ‚getauft werden', dessen Ursprung noch dunkel ist (MILLER im *Iran. Grundr.* S. 65). Das Udische besitzt noch einen Ausdruck für ‚Kirche', wenigstens zufolge Matth. 16, 18, welcher in den Evangelien sonst für den jüdischen Tempel gilt, nämlich *namaz* } pers. *namāz* ‚Gebet'; nur diese Bedeutung gibt SCHIEFNER für das udische Wort an.

H. SCHUCHARDT.

Jakob Krall.

(Geb. 27. Juli 1857, gest. 26. April 1905.)

Von

D. H. Müller.

Während der internationale Orientalistenkongreß an der Nordküste Afrikas, in Algier, tagte, wurde in Wien ein Gelehrter zu Grabe getragen, der sich mit der Sprache und Geschichte des Pharaonenreiches beschäftigt und der Erforschung desselben sein Leben gewidmet hat. Die Nachricht vom Hinscheiden Dr. Jakob Kralls, des Professors der Ägyptologie und der alten Geschichte des Orients an der Wiener Universität, erreichte mich auf der Heimreise aus Algier und obgleich die Katastrophe seit Monaten erwartet worden war, erschütterte mich die Todeskunde des noch nicht fünfzig Jahre alten Mannes aufs tiefste. Es sind nahezu dreißig Jahre her, daß ich Krall kenne; er war einer meiner ersten Hörer gewesen und seit vielen Jahren ein lieber Kollege und Freund — und man gewöhnt sich schwer an den Gedanken, daß der Jüngere früher aus dem Leben scheidet.

Krall war ein Mann, der zurückgezogen lebte und selten in die Öffentlichkeit hinaustrat, selbst im engen Kollegenkreise war er zurückhaltend und verschlossen. Er hat sich ein Wissensgebiet ausgesucht, das keine Ausblicke in die Zukunft eröffnete, sondern nur Rückblicke in die Vergangenheit gestattete. Auch war seine Forschung weder durch nationale noch durch religiöse Aspirationen angespornt und getrübt. Er beschäftigte sich auch nicht mit Sprachen und Literaturen, die jedem Gymnasiasten eingetrichtert werden und daher ein gewisses Anrecht auf öffentliches Verständnis und Interesse haben.

Für die meisten Menschen ist die Ägyptologie noch immer ‚das verschleierte Bild von Sais' und der Hieroglyphenleser eine Art Zauberer, der uns fremd anmutet.

Weil dem so ist, halte ich es für eine Pflicht der Pietät, öffentlich zu sagen, was Krall war, wie er gelebt und was er erstrebt hat.

Jakob Krall war am 27. Juli 1857 in Volosca in Istrien geboren, hat das Staatsgymnasium in Triest absolviert, vom Herbst 1875 bis 1878 die Wiener Universität besucht, wo er im Frühjahr 1879 die philosophische Doktorwürde erwarb. Das folgende Jahr brachte er in Paris zu, wo er im Collège de France und im Louvre seine Studien und Arbeiten fortgesetzt hat. Im Jahre 1881 habilitierte er sich für alte Geschichte des Orients, wurde im Jahre 1890 zum außerordentlichen und 1900 zum ordentlichen Professor dieses Faches ernannt. Seit dem Jahre 1890 war er korrespondierendes Mitglied der Akademie der Wissenschaften. Nach dem Rücktritte L. Reinisch' wurde ihm auch die Professur für Ägyptologie übertragen. Die Familie Kralls stammt aus Fiume, wo das großelterliche Haus noch in dem alten Stadtteile steht und der Großvater Inhaber einer Schiffsrhederei war. Als richtiger Enkel dieses und mehrerer anderer seekundiger Ahnen trat er seine erste Meerfahrt als drei Wochen altes Knäblein an, so sein Vater, Nikolaus Krall, Beamter des Salinenamtes, von Volosca nach Triest versetzt wurde. Dort wuchs der Knabe als einzig überlebender von drei Söhnen in glücklichen Familienverhältnissen heran und dort begannen sich schon in jungen Jahren alle Neigungen zu regen, aus denen sich später der Historiker und Sprachforscher entwickelte. Eine historische Bibliothek wurde angeschafft und die Grundlage zu den späteren Kalenderstudien durch einen seiner Gymnasiallehrer, Hofmann, der ein tüchtiger Mathematiker und Astronom war, gelegt. Auch beschäftigten ihn schon früh schwierige Schriftprobleme, was den späteren Kenner der ägyptischen Hieroglyphen schon ahnen ließ!

Die ersten Schatten fielen auf das heitere Leben, als der Vater starb und der junge Student nach bestandener Maturitätsprüfung (1875) mit der damals schon hochbetagten Mutter nach Wien übersiedelte.

Nach einer kurzen Umschau in der Jurisprudenz wandte er sich im zweiten Semester ganz der alten Geschichte und Ägyptologie zu. Zwei Lehrer zogen ihn ganz besonders an: der Universalhistoriker MAX BÜDINGER, dessen österreichische Geschichte er schon in jungen Jahren gelesen hatte, und der Ägyptologe und Linguist LEO REINISCH. Die beiden sind sein Schicksal geworden: von dem einen lernte er die Entzifferung der dunklen Hieroglyphen und das Eindringen in die alte Sprache und Schrift der Hierogrammaten, der andere führte ihn in die Quellenforschung und in die historische Kritik ein.

Den linguistischen Neigungen REINISCH', die ihn zur Aufnahme zahlreicher chamito-abessinischer Sprachen geführt haben, ging KRALL aus dem Wege und begnügte sich, das Ägyptische selbst zu erforschen, das in wechselnder Schrift und Sprache einen Zeitraum von 5000 Jahren ausfüllt. Von den ältesten Hieroglypheninschriften durch die lange Reihe hieratischer Texte bis zum Demotischen, das um das 8. Jahrhundert v. Chr. beginnt und um das 5. Jahrhundert n. Chr. endigt und ins Koptische ausmündet — dies alles war die Domäne KRALLS.

Die großen Entdeckungen und Entzifferungen auf diesem Gebiete, die mit dem Auffinden der dreisprachigen Inschrift von Rosetta (1799) und deren Lesung durch CHAMPOLLION (gestorben 1832) beginnen und von den großen Ägyptologen ROSELLINI (Italien), DE ROUGÉ und CHABAS (Frankreich), BIRCH (England), LEPSIUS und BRUGSCH (Deutschland) und REINISCH (Österreich) weiter geführt worden sind, waren schon lange vor der Zeit, da KRALL in das Studium der Ägyptologie eingeführt wurde, abgeschlossen. Als Grenze nach unten darf man vielleicht die Entdeckung des Steines von Tanis durch REINISCH, RÖSLER und LEPSIUS (1865) ansehen.

Es galt nun, das Erworbene und Erkannte zu sichern, zu vertiefen und sachlich und sprachlich zu begründen, und dazu mußte der umgekehrte Weg eingeschlagen werden, den die Entzifferung genommen hat. Von den deutlichen und schön gezeichneten Hieroglyphen kann man zu den hieratischen Texten, die auf Papyrus

geschrieben sind und die alten Hieroglyphen in kursiven Zeichen boten, und von da weiter zu dem krausen und wirren Demotisch und endlich zu dem mit griechischen Buchstaben geschriebenen Koptisch.

Die Exegese mußte den umgekehrten Weg einschlagen, vom Koptischen zum Demotischen, Hieratischen und Hieroglyphischen emporsteigen. Diesen Weg betrat auch unser Forscher. Wie rasch er sich in das fremdartige Gebiet eingearbeitet und zu selbständiger Forschung gelangt war, beweist der Umstand, daß er schon während seiner Universitätsstudien Arbeiten von wissenschaftlichem Werte in der ‚Ägyptischen Zeitschrift' (1878) veröffentlichen konnte.

Seine wissenschaftlichen Arbeiten publizierte er meistens in den Schriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, in den Mitteilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer, in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes und in anderen Zeitschriften. Nur wenige, wie z. B. sein ‚Grundriß der altorientalischen Geschichte' (1899), sind selbständig erschienen.

In der ersten Zeit seiner produktiven Tätigkeit scheint die historisch-kritische Richtung Büdingers bei ihm die Oberhand gewonnen zu haben. Die Sichtung der Quellen ägyptischer Geschichte und Chronologie war die erste Aufgabe, die sich Krall seiner ganzen Begabung und Vorbereitung nach stellen mußte, und daraus flossen seine Untersuchungen über ‚Die Komposition und die Schicksale des Manethonischen Geschichtswerkes' (1879), woran der Ägyptologe und Historiker gleichen Anteil hatten; galt es ja, die Hilfsmittel festzustellen, deren sich die ägyptischen Priester bedienten, als sie im 18. Jahrhundert vor Christo daran gingen, den Kanon der ältesten Könige zu verfassen. Die Schicksale des Manethonischen Geschichtswerkes werden von ihm weiter verfolgt in ‚Manetho und Diodor' (1880), in seinen Arbeiten über Tacitus, wie in seinen ‚Studien über die demotischen Urkunden' (1884). Der ägyptische Priester Manetho schrieb seine *Aegyptiaca* in drei Büchern, angeblich unter Ptolemaios Philadelphos, demselben, der auch den Anstoß zur Übersetzung der Septuaginta gegeben haben soll. Nur wenige Fragmente von diesem Werke sind bei Josephus Flavius in

seinem Werke *Contra Apionem* erhalten, andere sind uns in den sogenannten *Tomoi* überliefert. In den oben angeführten Untersuchungen, welche Muster scharf- und umsichtiger Quellenkritik sind, werden die vermutlichen Quellen Manethos festgestellt, die Wanderung seiner *Aegyptiaca* verfolgt, Josephus auf seine Glaubwürdigkeit geprüft und das Verhältnis Manethos zu seinen Quellen und zu Herodot abgeschätzt. In ‚Manetho und Diodor' zeigt KRALL genau das Verhältnis des letzteren zu Herodot; er hat ihn nur für die Darstellung der Geschichte Ägyptens berücksichtigt, für die Darstellung der Einrichtungen Ägyptens standen ihm andere Quellen zur Verfügung, nämlich die *Anagraphai* (Beschreibungen) der ägyptischen Priester, in denen das gesamte religiöse, geschichtliche, geographische, mathematische, medizinische und astronomische Wissen der alten Ägypter enthalten war. KRALL führt nun mit großer Gelehrsamkeit und großem Scharfsinn den Nachweis, daß diese ‚Beschreibungen' der Priester durch Manetho den Griechen zugänglich gemacht worden waren und daß uns also in Diodor ganze Partien des Manethonischen Werkes erhalten sind.

In der letzten Abhandlung (1884) hat er seine frühere zum Teil allzu scharfe Kritik etwas gemildert und die Resultate präziser gefaßt; er sagt daselbst: ‚Die voranstehenden Ausführungen über die Manethonischen Fragmente haben sich aus einer mehrjährigen, eingehenden Beschäftigung mit denselben, vielfach nach langem Tasten und Suchen ergeben.' Es ist schade, daß diese zerstreuten Untersuchungen über Manetho nicht einheitlich zusammengefaßt worden sind! — Man darf sich wundern, daß der vorsichtige und abwägende Gelehrte in jungen Jahren an diese verwickelten und schwierigen Fragen sich herangewagt hat, über die BOEKH sich also äußerte:

‚Die Natur ist frei von Irrtum und Lüge; die Erscheinungen, welche sie offenbart, sind immer wahr: Fehlt der Naturforscher, so liegt die Schuld an ihm, an seinen unrichtigen Beobachtungen oder an unrichtigen Urteilen und Schlüssen. Weit schlimmer steht es mit dem geschichtlichen Versuch; die Überlieferungen, die seine Grundlage sind, hat Zufall, Nachlässigkeit, Lüge und Betrug entstellt und

namentlich ist mir niemals ein verwirrterer Gegenstand der Beobachtung als dieser Manetho vorgekommen.' Und man muß seine Bewunderung darüber ausdrücken, daß Krall heil aus diesem Labyrinth herausgekommen ist, in dessen dunkle Gänge er so hell hineingeleuchtet hat.

Neben der Quellenkritik wendete er schon früh seine volle Aufmerksamkeit einem andern sehr schwierigen und wichtigen Problem, dem ägyptischen Kalender, zu, den Ranke ‚als die vornehmste Reliquie der ältesten Zeiten, welche Einfluß in der Welt erlangt hat', bezeichnete. In seinen *Studien zur Geschichte des alten Ägypten I.* (1881) nimmt er in der Kalenderfrage Stellung gegen die bewährtesten Forscher auf diesem Gebiete (Lepsius, Brugsch, Dümichen und Riel), deren Aufstellungen er sorgfältig prüft, kritisiert und vielfach berichtigt.

Das Jahr 1885 bildet einen markanten Einschnitt in seinem Leben und in seiner wissenschaftlichen Tätigkeit. Bis dahin hatte er wohl die europäischen Sammlungen ägyptischer Denkmäler studiert — in das Wunderland selbst war er nicht gekommen. In diesem Jahre ist es ihm durch eine Unterstützung des Unterrichtsministeriums wie der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften möglich geworden, Ägypten zu besuchen. Mir liegt ein handschriftlicher Bericht Kralls an die kaiserliche Akademie vor, ‚Tell el-Amarna, Ostern 1885' datiert, aus dem ich einige Auszüge geben werde. Krall hat sich nicht bloß in Luxor durch nahezu zwei Monate aufgehalten, sondern auch die Endpunkte des alten Ägypten, Assuan und Philae, erreicht. Die Rückfahrt trat er auf einer arabischen Dahabieh an und konnte auf diese Weise die Mehrzahl der archäologisch interessanten Stätten Ober- und Mittelägyptens besichtigen. Auf dieser Reise, die er gemeinsam mit Professor Eisenlohr aus Heidelberg gemacht hat, fanden die Reisenden (wie aus brieflichen Mitteilungen hervorgeht) in einer Felsennische unzählige Bündel von jungen mumifizierten Krokodilen, welche die Ägypter hier aufbewahrt hatten und deren heilige Ruhe die fremden Eindringlinge gestört haben. Im Museum von Bulaq wurden mehrere neue demotische

Texte entziffert und altägyptische Papyrus kollationiert. In Theben hat KRALL sich zweierlei Aufgaben gesetzt: einmal die Texte der Privatgräber zu durchforschen, zweitens diejenigen Monumente, welche für die Geschichte Thebens in den letzten sieben Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung von Wichtigkeit waren, zu prüfen. Beide Aufgaben hat er erfolgreich gelöst. Ich will hier nur auf eine Stelle im dritten Hefte seiner *Studien* (S. 76) verweisen, wo er ‚die Gräber der Fürsten von Theben, Montomes' beschreibt, weil er dort ein kleines Abenteuer erlebt hat, das auch ernste Folgen hätte haben können. Die Stelle lautet: ‚Während meines Aufenthaltes in Theben hatte ich Gelegenheit, das Grab dieses Fürsten von Theben ausfindig zu machen und die Texte dieses und anderer benachbarter Gräber derselben Familie einem näheren Studium zu unterziehen. Zur Orientierung gebe ich eine kurze Beschreibung des Grabes. Es liegt in Assasif und bildet jetzt den Wohnsitz von Hunderten von Fledermäusen, welche jeglichen längeren Aufenthalt in dem Grabe zur Unmöglichkeit machen und es wohl verschuldet haben, daß das Grab, so viel ich sehe, die Aufmerksamkeit der Fachgenossen nicht auf sich gelenkt hat.'

In eines dieser Gräber, es war ein Königsgrab, war KRALL durch einen Eingang, den er entdeckt hatte, mühsam eingedrungen. Einer seiner Eseljungen, ein schlanker, geschmeidiger Bursche, schlüpfte hinter ihm hinein. Ein Heer von Fledermäusen schwirrte auf und schlug mit den Flügeln an die Gesichter und Kleider der Eindringlinge, so daß der Versuch, Licht zu machen, unmöglich wurde. Immerhin fand man einen wohlerhaltenen Schädel, mit dem man nun den Rückzug antreten wollte, aber es zeigte sich, daß keine Möglichkeit war, durch den schmalen Zugang das Freie zu gewinnen. Eine bange halbe Stunde folgte in dem unheimlichen Gefängnis, bis der zweite Eseltreiber, der glücklicherweise draußen geblieben war, allmählich darauf aufmerksam wurde und die Befreiung bewerkstelligen half.

Die Quellenforschung und die Chronologie wurden jetzt beiseite geschoben und Studien historisch-geographischer Natur beschäf-

tigten nun längere Zeit unsere Forscher. Darunter möge hier die über ‚Tyros und Sidon' (1888) hervorgehoben werden, wobei schon die Fragestellung sehr interessant ist. Strabo nennt bekanntlich Tyros ‚die größte und älteste der phönizischen Städte', fügte aber hinzu, daß Sidon an Größe, Ruhm und Alter mit Tyros wetteifere. Während Tyros auf zahlreiche Mythen, welche sich an die Stadt knüpften, und zahlreiche nach Libyen, Iberia und über die Säulen des Herakles entsendete Kolonien hinweisen konnte, sprächen für Sidon die Erwähnungen bei Homer, welcher Tyros einfach übergeht.

Gegen die Aufstellung Movers, welcher Sidon für älter als Tyros hält, führt Krall den exakten Beweis, daß Tyros älter ist, und erklärt die historischen Widersprüche und die Nichterwähnung Tyros' bei Homer in geistreicher Weise, die meines Erachtens auch den Vorzug hat, wahr zu sein. Minder überzeugend scheinen mir seine Aufstellungen über ‚Das Land Punt' (1890), da der geographische Begriff ‚Punt' so dehnsam wie unser ‚Levante' gewesen sein kann.

Eine zweite Reise nach Ägypten hat Krall im Jahre 1898 unternommen; er fand das Land unter dem Einflusse der englischen Verwaltung ganz verändert und hatte nicht mehr die naive und ungetrübte Freude daran wie das erste Mal, als er Ägypten durchstreifte. Als wissenschaftliches Resultat dieser Reise sind die ‚Beiträge zur Geschichte der Blemyer und Nubier' (1898) anzusehen.

Hier ist vielleicht der Ort, über eine hochinteressante Entdeckung Krolls zu sprechen, die, genau genommen, nicht in das Gebiet der Ägyptologie gehört, ich meine ‚Die etruskischen Mumienbinden des Agramer Nationalmuseums' (1892), welche vor ihm von verschiedenen berühmten Gelehrten, unter anderen von Brugsch und Burton, gesehen, von ihm aber zuerst als etruskisch erkannt worden sind. Krall wurde auf diese Binden durch eine Stelle des Katalogs des Museums aufmerksam gemacht, die also lautete: ‚In einem Glaskasten stehend die ihrer Bandagen entkleidete Mumie einer jungen Frau. Sie wurde durch Michael Barić aus Ägypten gebracht. In einem andern Glaskasten werden die zu ihr gehörigen

Mumienbinden bewahrt, die vollkommen mit bisher unbekannten und unentzifferten Schriftzeichen bedeckt sind. Als ein einziges Beispiel einer bisher unbekannten ägyptischen (!) Schriftart gehören obige Binden unter die hervorragendsten Schätze unseres Nationalmuseums.'

Die Erkenntnis, daß es nicht eine ägyptische Schriftart, sondern etruskisch sei, war von größter Bedeutung, weil das Etruskische, obgleich in einer der lateinischen verwandten Schrift geschrieben, noch nicht entziffert und linguistisch bestimmt ist. Dieser umfangreiche Text erweckte die Hoffnung, daß nunmehr das Entzifferungswerk gelingen werde. Die Entzifferung ist zwar weder KRALL noch den bekannten Etruskologen gelungen, die Entdeckung und die sorgfältige Edition des rätselhaften Textes bleibt jedoch ein dauerndes Verdienst KRALLS. Die Vorarbeiten sind gemacht, alles ist hergerichtet — man wartet nur auf den glücklichen Entzifferer!

Neben den historischen und geographischen Untersuchungen beschäftigten KRALL immer mehr auch philologische Arbeiten; die reiche Sammlung der Papyrus Erzherzog RAINER lieferten ihm den Stoff dazu. Von zahlreichen kleineren Arbeiten abgesehen, mögen hier nur ‚Die koptischen Texte', die als zweiter Band des *Corpus Papyrorum Raineri archiducis Austriae* (1895) erschienen sind, angeführt werden. Ein weiterer Band liegt im Druck nahezu fertig vor.

Ein ganz besonderes Verdienst hat sich KRALL um die Entzifferung und Veröffentlichung der schwierigen demotischen Texte erworben. Er selbst kennzeichnet den einzuschlagenden Weg folgendermaßen: ‚Aufgabe der Forschung wird es sein, den Zusammenhang der in den demotischen Texten vorliegenden Sprache mit dem Koptischen im einzelnen zu erweisen. Dann wird man erst zu einer erfolgreichen wissenschaftlichen und methodischen Erforschung der in den hieratischen Urkunden der Ramessidenzeit niedergelegten Sprache fortschreiten und den Beginn einer historischen Grammatik des Ägyptischen machen können.'

Wird die Sprache des Demotischen aus dem Koptischen erschlossen, so entziffert man die Zeichen dieser Schrift, indem man sie auf die hieratischen und hieroglyphischen Typen zurückführt.

Als Wegweiser steht hier Heinrich Brugsch, ihm folgten Maspero und Revillout. Krall geht in ihren Fußstapfen, schlägt aber, wo es nottut, auch neue Wege ein. Er charakterisiert seine von der seiner Vorgänger abweichende Methode also:

‚Aber nicht immer gelingt es paläographisch, die Zeichen, welche uns in den demotischen Texten vorliegen, auf die hieroglyphischen oder hieratischen Gruppen zurückzuführen, welche sie tatsächlich vertreten. Die Versuche, die man in dieser Richtung gemacht, erweisen sich bei näherer Prüfung als irrig. Es gilt, solche Fälle des Demotischen aus dem Demotischen selbst zu erklären.‘

Diese Methode hat sich in der Tat vielfach bewährt und Krall zu neuen Aufschlüssen und sicheren Resultaten geführt. Seinem oben angeführten Programm treu, hatte er die Absicht, ein etymologisches demotisch-koptisches Wörterbuch zu verfassen, wofür Vorarbeiten in seinem Nachlasse vorhanden sind. Dieses Wörterbuch hätte den Abschluß der Pyramide bilden sollen, die Krall sich in der Wissenschaft gründen wollte. Leider hat der Bauherr, wie mancher ägyptische König, die Vollendung des Baues nicht erlebt und die Pyramide ist ein Torso geblieben. Die Bausteine aber, die er zusammengetragen, werden in den großen Bau der Wissenschaft eingefügt werden; die wissenschaftliche Arbeit ist nicht isoliert wie die einzelnen Pyramiden. Es zeigt von Beschränktheit von Herrschern und Forschern, wenn sie sich Denkmäler setzen wollen — nur was für die Allgemeinheit geschieht, hat dauernden Wert und dauernden Bestand. Dr. Kralls historische Untersuchungen und philologische Arbeiten sichern ihm einen Ehrenplatz in der historischen und ägyptologischen Forschung und auf dem Gebiete des Demotischen ist Krall Meister gewesen.

Sein Nachlaß ist in guten Händen, in den Händen seiner Lebensgefährtin, einer Tochter Max Büdingers, die warmes Interesse an seinen Arbeiten genommen, ihm während der plötzlich hereingebrochenen und lange andauernden Krankheit eine treue Pflegerin gewesen und dem Schreiber dieses manche interessante Daten aus dem Leben ihres Mannes mitgeteilt hat.

Verzeichnis der Publikationen Kralls.[1]

Corpus papyrorum Raineri archiducis Austriae Vol. II.: Koptische Texte, 1. Band, Rechtsurkunden Wien 1895 4°. — Papyrus Erzherzog Rainer. Führer durch die Ausstellung: Ägyptische Abteilung, bearbeitet und beschrieben p. 29—60, Wien 1894. — Die ägyptische Indiction: Mitteilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer I. 12—25. — Ein griechisch geschriebener koptischer Papyrus ib. I. 49. — Aus einer koptischen Klosterbibliothek I.: ib. I. 62—73. — Über die Anfänge der koptischen Schrift: ib. I. 109—112. — Griechisch σζ und *sch* von K. WESSELY und J. K. ib. I. 123. — Die Differenz des Mond- und Sonnenjahrs ib. I. 125. — Aus einer koptischen Klosterbibliothek II.: ib. II. 43—73. — Der Achmimer Fund ib. II. 264. — Koptische Beiträge zur ägyptischen Kirchengeschichte I. Zu den Memoiren des Dioskoros: ib. IV. 63—74. — Reste koptischer Schulbücherliteratur: ib. IV. 126. — Über einige Lehnwörter im Demotischen: ib. IV. 140. — Nachtrag zum Achmimer Fund ib. IV. 143. — Koptische Amulete ib. V. 115—122. — Koptische Briefe. Mit zwei Textbildern ib. V. 21—58. — Ein neuer historischer Roman in demotischer Schrift ib. V. 19—80. — Manetho und Diodor, eine Quellenuntersuchung: Sitzungsberichte der Wiener Akademie, philos.-histor. Klasse 1880. 50 pp. — Die Komposition und die Schicksale des manethonischen Geschichtswerkes ibid. Bd. 95. — Studien zur Geschichte des alten Ägyptens I. ib. 1881. 80 pp. — Dasselbe II. Aus demotischen Urkunden ib. 1884. 108 pp. — Dasselbe III. Tyros und Sidon ib. 1888. 82 pp. — Dasselbe IV. Das Land Punt ib. 1890. 82 pp. — Die etruskischen Mumienbinden des Agramer Nationalmuseums: Denkschriften der Wiener Akademie philos.-histor. Klasse 1892, 70 pp. — Beiträge zur Geschichte der Blemyer und Nubier: ib. 1899. 26 pp. — Tacitus und der Orient in: Untersuchungen zur alten Geschichte, Wien, Konegen 1880. VI. und 64 pp. — Demotische und assyrische Kontrakte ib. 1881 (Habilitationsvorlesung). — Demotische Lesestücke, I. Teil, Wien 1897, 17 Tafeln. — Dasselbe II., Leipzig 1903, mit 4 photolithogr. Tafeln. — Grundriß der altorientalischen Geschichte, 1. Teil. Bis auf Kyros, Wien 1899. — Über den ägyptischen Namen Joseph's: Verhandlungen des 7. Orientalisten-Kongresses in Wien, ägyptisch-afrikanische Sektion, S. 97—111. — Zu Herodot II. 111: in Eranos Vindobonensis, S. 283 f. — Zum makedonischen Kalender in Ägypten in Festschrift zu O. HIRSCHFELD's 60. Geburtstag, S. 113—122. — Vom König Bokchoris nach einem demotischen Roman der Sammlung Erzherzog Rainers in:

[1] Ich verdanke dieses Verzeichnis der Güte des Herrn Prof. Dr. KARL WESSELY in Wien, der sich auch um die Feststellung des Nachlasses Dr. KRALL's wesentliche Verdienste erworben hat.

Festgaben für Büdinger, S. 1—11. — Die Stele von Neapel in: Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 1878, S. 6—9. — Die Vorläufer der Hyksos: ib. 1879, S. 34—36, 64—67. — Noch einmal die Heruscha: ib. 1880, S. 121—3. — Historisch-philologische Analekten: ib. 1883, S. 79—84, 1884, S. 42—3. — The transliteration of Egyptian in: Proceedings of the society of biblical archaeology 1903, S. 209—12. — Abwehr der Angriffe des Herrn Professor Eugène Revillout, Wien 1885. 7 pp. — Über den ägyptischen Gott Bes in: Benndorf und Niemann, Das Heroon von Gjölbaschi-Trysa I., Wien 1889, S. 72—95. — Das Jahr der Eroberung Ägyptens durch Kambyses in: Wiener Studien zur klassischen Philologie II. 47—55. — Zum 2. Buch Herodot's ib. IV. 33—54. — Ein Doppeldatum aus der Zeit der Kleopatra und des Antonius ib. V. 313—318. — Die Liste der ägyptischen Halbgötter in den Excerpta Barbari ib. VII. 315—317. — Études chronologiques I. in: Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes II. 66—70. — Der Wiener demotische Papyrus 31 ib. V. 76—85. — Der Kalender des Papyrus Ebers ib. VI. 1—7. — Neue koptische und griechische Papyrus ib. S. 7—20. — Über einige demotische Gruppen ib. S. 23—25. — Lage und Produkte des Landes Punt in: Österr. Monatsschrift für den Orient XVI., S. 173—6. — Zwei koptische Verkaufsurkunden in: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes II. 25—36. — Ein neuer nubischer König ib. XIV. 234—42. — Koptische Ostraka ib. XVI. 255—268: ib. XVII. 1 ff. — Der demotische Roman aus der Zeit des Königs Petubastis ib. XVII. 1—36. — Ibidem: Anzeigen von E. A. Wallis Budge, The martyrdom and miracles of St. George of Cappadocia, London 1888; von W. Spiegelberg, Demotische Papyrus aus den königl. Museen zu Berlin, Leipzig 1902. — Zeitschrift für österreichische Gymnasien, Anzeigen von V. Floigl, Cyrus und Herodot, Leipzig 1881. Th. v. Oppolzer, Syzygien-Tafeln für den Mond, Note über eine von Archilochos erwähnte Sonnenfinsternis 1882. Ginzel, Astronomische Untersuchung über Finsternisse. Wessely, Prolegomena ad papyrorum novam collectionem edendam, Wien 1883. Wessely, Griechische Zauberpapyrus von Paris und London, Wien 1888. Hommel, Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft III. 1888. H. Winkler, Geschichte Babyloniens und Assyriens, Leipzig 1892. A. v. Gutschmid, kleine Schriften III. 1893. — Im Literarischen Zentralblatt, Anzeige von W. Spiegelberg, Ägyptische und griechische Eigennamen, Leipzig 1901. — In: Wochenschrift für klassische Philologie, Anzeige von W. v. Bissing, Geschichte Ägyptens, der Bericht Herodot's über die Pyramiden 1905. — Agramer Zeitung 1892: Die etruskischen Mumienbinden des Agramer National-Museums. — Neue Freie Presse: April 1904 (Über D. H. Müller, Hammurabi). — In der Philologischen Rundschau I, 31, S. 996 f.: Anzeige von J. J. Hartmann, De hermocopidarum mysteriorumque profanatorum indiciis Diss. Lugduni Batav. 1880. — In: Deutsche Literaturzeitung, Anzeigen von R. Schiram, Hilfstafeln für Chronologie 1884. Ed. Meyer, Geschichte des alten Ägyptens 1888. Heinrich Brugsch, Steinschrift und Bibelwort 1892.

Der Prophet Ezechiel entlehnt eine Stelle des Propheten Zephanja und glossiert sie.

Eine These von

D. H. Müller.

Die These, die ich an die Spitze dieses Artikels gestellt habe, scheint mir neu und wichtig genug zu sein; sie muß aber bewiesen werden und dies will ich hier zu tun versuchen. Es handelt sich hierbei um Zeph. Kap. 3 V. 1 ff. und Ezech. Kap. 22 V. 24 ff.

Zeph. Kap. 3 lautet:

(1) הוי מוראה ונגאלה העיר היונה
(2) לא שמעה בקול לא לקחה מוסר
ביהוה לא בטחה אל אלהיה לא קרבה
(3) שריה בקרבה אריות שאגים
שפטיה זאבי ערב לא גרמו לבקר
(4) נביאיה פוחזים אנשי בגדות
כהניה חללו קדש חמסו תורה
. . . . . .
(7) אמרתי אך תראי אותי תקחי מוסר
ולא יכרת מעונה כל אשר פקדתי עליה
אכן השכימו השחיתו כל עלילותם
(8) לכן חכו לי נאם יהוה ליום קומי לעד
כי משפטי לאסף גוים לקבצ(י) ממלכות
לשפך עליהם זעמי כל חרון אפי
כי באש קנאתי תאכל כל הארץ

(1) O beschmutzt und befleckt ist die gewalttätige Stadt!
(2) Nicht hört sie auf eine Stimme, nicht nimmt sie Zucht an,
Auf JHWH vertraut sie nicht, ihrem Gotte nahet sie nicht.
(3) Ihre Fürsten in ihrer Mitte sind brüllende Löwen,
Ihre Richter Nachtwölfe, die bis zum Morgen abnagen[1]
(4) Ihre Propheten sind leichtfertig, Männer des Truges,
Ihre Priester entweihten das Heilige, vergewaltigen die Lehre.

. . . . . .

. . . . . .

(8c) Zu ergießen über sie meinen Grimm, meine ganze Zornglut;
Denn von meinem Feuereifer wird die ganze Erde verzehrt werden.

Man vergleiche damit Ezechiel Kap. 22, V. 24 ff.:

(24) את ארץ לא מטהרה לא נשמה ביום זעם
[א]שר נ[ש]יאיה[2] בתוכה כארי שואג טרף טרף
נפש אכלו
חסן ויקר יקחו
אלמנותיה הרבו בתוכה
(26) כהניה חמסו תורתי ויחללו קדשי
בין קדש לחול לא הבדילו
ובין הטמא לטהור לא הודיעו
ומשבתותי העלימו עיניהם
ואחל בתוכם
(27) ש[פט]יה[3] בקרבה כזאבים טרפי טרף
לשפך דם לאבד נפשות
למען בצע בצע

[1] sc. die Knochen.

[2] Ich lese mit Klostermann אשר für קשר; die Verderbnis muß aber alt sein, denn nur aus ihr erklärt sich der Sing. כארי שואג. Ferner muß mit LXX und mehreren neuen Kommentatoren נשיאיה für נביאיה des Textes gelesen werden, das ohnehin weiter unten V. 28 vorkommt.

[3] Im MT. steht שריה, aber dieses ist neben נשיאיה überflüssig. Außerdem ist zu bemerken, daß Ezechiel überhaupt das Wort שר vermeidet, welches noch bei Jere-

(28) ונביאיה טחו להם טפל
חזים שוא וקסמים להם כזב
אמרים כה אמר אדני יהוה
ויהוה לא דבר
. . . . . .
(30) ואבקש מהם איש גדר גדר ועמד בפרץ לפני
בעד הארץ לבלתי שחתה ולא מצאתי
(31) ואשפך עליהם זעמי
באש עברתי כליתים

(24) Du bist ein Land ungereinigt, nicht beregnet am Tage des Zornes,

(25) Dessen Fürsten gleich brüllend[en] Löwe[n] zerreissen.
Menschenleben fressen sie,
Schutz und Ehre nehmen sie weg,
Mehren in ihm die Witwen.

(26) Seine Priester vergewaltigen meine Lehre und entweihen meine Heiligtümer.
Zwischen Heilig und Profan unterscheiden sie nicht,
Über Rein und Unrein belehren sie nicht,
Vor meinen Sabbaten verschließen sie ihre Augen,
So daß ich entweiht werde in ihrer Mitte.

(27) Seine Richter in seiner Mitte sind wie Wölfe, die zerreißen,
Um Blut zu vergießen, Seelen zu vernichten,
Um Gewinn zu erraffen.

(28) Und seine Propheten haben ihre Tünche gestrichen,
Indem sie Nichtiges schauten und ihnen Trug orakelten,

---

mias ungemein häufig vorkommt. Es kommt bei ihm in prosaischen Wendungen noch zweimal vor u. zw. 11, 1 und 17, 2. Dagegen findet sich bei ihm נשיא 32 mal. Er vermied meines Erachtens das Wort שר mit Absicht, weil *šarru* in Babylon den Großkönig bezeichnete und er vielleicht durch die Anwendung dieses Wortes auf die Fürsten und höheren Beamten von Juda Anstoß zu erregen fürchtete. Freilich findet sich das Wort *šarru* in den assyrischen Inschriften häufig genug auch von kleinen, fremdländischen Königen und Fürsten; daß man aber oft ‚päpstlicher als der Papst' ist, wird nicht geleugnet werden können.

Sprechend: Also hat der Herr JHWH gesprochen,
Während JHWH gar nicht geredet hat.

. . . . . .

. . . . . .

(31) Da ergoß ich über sie meinen Grimm
Mit dem Feuer meines Zorns vernichtete ich sie.

Aus der Betrachtung und Vergleichung beider Stücke geht zur Evidenz hervor, daß sie in einem sehr engen Zusammenhange mit einander stehen und, da Zephanja (um 630) älter ist als Ezechiel (Berufung 597), so könnte eigentlich kein Zweifel darüber obwalten, daß Ezechiel die Prophetie des älteren Zephanja zum Teil wörtlich, zum Teil aber mit leichten Abänderungen herübergenommen und sie kommentiert[1] oder besser gesagt glossiert hat — aber es finden sich Kritiker, welche Zephanja Kap. 3 ganz oder teilweise als späteren Zusatz betrachten, so daß man, wenn sie Recht hätten, gezwungen wäre anzunehmen, dieses Stück sei von einem späteren Anonymus dem Ezechiel entlehnt worden.

Es ist daher nötig, eine genaue vergleichende Prüfung beider Stücke vorzunehmen, um womöglich in diesen selbst das Ursprüngliche von dem Entlehnten zu unterscheiden. Die Vergleichung muß von Zephanja V. 3—4 ausgehen, welche den Kern des ganzen Stückes bilden.

In vier ebenmäßig gebauten Zeilen (zu je vier und fünf Worten) werden die Fürsten, Richter, Propheten und Priester geschildert. Diese vier Zeilen sind bei Ezechiel noch als *disiecta membra* zum Teil erkennbar, dazwischen finden sich allerlei Einschiebsel ganz anderer Art und erklärender Natur. Hält es jemand wirklich für möglich, daß ein späterer Schriftsteller diese vier Zeilen aus Ezechiels Rede herausgeschält, knapper und poetischer gefaßt und zu einer Einheit umgestaltet hat?

[1] Selbstverständlich ist das Wort *cum grano salis* zu nehmen. Ezechiel hatte natürlich nicht die Absicht zu kommentieren; für uns aber sind seine Zusätze eine Erklärung der knappen Stelle Zephanjas.

Dazu kommt die Reihenfolge: Zuerst stehen die Fürsten, die brüllenden Löwen; damit begnügt sich Ezechiel nicht.[1] Er führt das Bild weiter aus: Sie brüllen nicht nur, sondern sie zerreißen auch, sie fressen Menschenleben, nehmen den Familien den Schutz und die Ehre d. h. sie töten die Männer und vermehren so die Zahl der Witwen.

Auf die Fürsten (Löwen) folgen im Original die Wölfe, mit denen die bestechlichen Richter passend verglichen werden — aber bei Ezechiel folgen die Priester, die ihm wichtiger gewesen zu sein scheinen als die Richter:

‚Ihre Priester vergewaltigen meine Lehre und entweihen meine Heiligtümer.'[2]

Worin besteht nun die Vergewaltigung der Lehre? Ezechiel spricht sich darüber deutlich aus: es handelt sich um rituelle Sachen, nur bleibt es natürlich eine offene Frage ob Ezechiel seinen Vorgänger richtig gedeutet oder seine eigene Anschauung hineingetragen hat:[3]

Zwischen Heilig und Profan unterscheiden sie nicht,
Über Rein und Unrein belehren sie nicht,
Vor meinen Sabbaten verschließen sie ihre Augen,
So daß ich entweiht werde in ihrer Mitte.

Einen präziseren und sorgfältigeren Kommentar zu Zeph. V. 4^b hätte keiner der späteren großen Kommentatoren, wie z. B. Raschi oder Ibn Ezra geben können.

An dritter Stelle statt an zweiter folgen bei Ezechiel die Richter (שפטיה), wofür allerdings im Texte ‚ihre Fürsten' (שריה), oder, wie man auch übersetzt ‚ihre Beamten' steht. Daß neben נשיאים nicht auch שרים

---

[1] Der Text hat allerdings נביאיה für נשיאיה, die Lesart ist aber gewiß falsch. Nimmt man dagegen an, daß der Anonymus aus Ezechiel geschöpft hat, so müßte man erwarten, daß er נשיאים herübergenommen und es nicht in שרים verändert hätte.

[2] Man vergleiche die viel einfachere Fassung bei Zephanja: ‚Ihre Priester entweihten das Heilige, vergewaltigten die Lehre.'

[3] Vgl. seine Vorschriften für die Priester Kap. 44, 23—24:

ואת עמי יורו בין קדש לחל
ובין טמא לטהור יודיעום
ואת תורתי ואת חקתי . . ישמרו
ואת שבתותי יקדשו

vorkommen können, muß jeder einsehen. Ezechiel, der das Wort שר absichtlich durch נשיא ersetzt zu haben scheint, wird doch dasselbe Wort nicht gebrauchen um niedrigere Kategorien von Beamten damit zu bezeichnen.

Der Vergleich der bestechlichen Richter mit Wölfen oder Schakalen, die feige sind bei hellichtem Tage zu rauben und nur in der Dunkelheit ihr Unwesen treiben, ist sehr zutreffend, weil der Richter nicht gewalttätig auftritt, sondern durch ein falsches und ungerechtes Urteil wirkt, das man schwer kontrollieren kann. Dieser Vergleich paßt aber auf Fürsten oder Beamte nicht.

Sehr verdächtig ist mir daher auch bei Ezechiel מרפי טרף, wozu auch das folgende wenig paßt. Hat man einmal Tier oder Mensch zerrissen, so ist das Ziel erreicht. Dazu kommt, daß טרף fast immer vom Löwen gebraucht wird und ich nur eine Stelle außer der unserigen kenne, wo es vom Wolf gebraucht wird (Gen. 49, 27 בנימין זאב יטרף), die aber zweifelhaft zu sein scheint. Ich möchte daher vermuten, daß מרפי טרף aus einer Phrase wie ערבי ערב oder dergleichen verderbt wurde, jedenfalls muß sie Zephanjas זאבי ערב entsprechen. Daran schließt sich vortrefflich die Erklärung Ezechiels:

> Um Blut zu vergießen, Seelen zu vernichten,
> Und um Gewinn (durch Bestechung) zu erraffen.

Die Propheten, die bei Zephanja an dritter Stelle stehen, kommen hier an vierter Stelle und die kurzen undeutlichen Wendungen Zephanjas werden von Ezechiel in seiner Manier und mit den ihm sonst eigentümlichen Wendungen verdeutlicht.[1]

Ich glaube, daß damit die von mir in der Überschrift aufgestellte These bewiesen ist. Es bleibt aber noch übrig, die Überschriften beider Prophezeiungen mit einander zu vergleichen, weil einerseits dadurch auch in der Überschrift die Abhängigkeit Ezechiels von Zephanja erwiesen, andererseits aber auch die Auffassung aller

---

[1] Die Wendung מהו משל kommt bei Ezechiel siebenmal vor und es ist begreiflich, daß er sie auch hier anwendet. Umgekehrt hätte sie der Anonymus wahrscheinlich herübergenommen.

älteren Kommentare gegenüber den modernen in bezug auf das dunkle Wort מוראה bei Zephanja durch Ezechiel bestätigt wird.

Die Überschrift bei Zephanja:

הוי מוראה ונגאלה העיר היונה

wird von Ezechiel in seiner Weise paraphrasiert:

את ארץ לא מטהרה היא לא נשמה ביום זעם.

Demnach ergibt sich für מוראה bei Ezechiel לא מטהרה ‚die nicht gereinigte', was mit der Erklärung der älteren Kommentare, die מוראה von ראי ‚Kot' ableiten, übereinstimmt. Dem נגאלה entspricht לא נשמה ‚nicht beregnet', also ‚schmutzig', von Regen nicht abgespült.

Wie aber die Bedeutung von מוראה durch לא מטהרה festgestellt wird, so muß man auch die Lesung מטהרה gegen den Verbesserungsversuch ממרה ‚beregnet' schützen und man darf auch זעם nicht in זרם verändern, weil der Prophet in V. 31 (ואשפך עליהם זעמי) auf das Wort zurückgreift.

Endlich muß ich auch auf die Schlußverse beider Stücke hinweisen (Zeph. 8^{c-d} und Ez. 31), die zum Teil wörtlich, zum Teil dem Sinne nach übereinstimmen, wobei noch darauf aufmerksam gemacht werden muß, daß die letzte Zeile in Zeph. V. 8 nahezu wörtlich sich schon Kap. 1, 18 findet und sich somit als echt Zephanjanisch erweist.[1]

Ich weiß sehr wohl, daß man in Zeph. Kap. 3 einige sprachliche und sachliche Indizien finden wollte, die in eine spätere Periode weisen. Mir scheinen aber diese Indizien durchaus nicht beweiskräftig: 1) Das Wort נאל ist keineswegs als ‚Erweichung von נעל' anzusehen und stimmt auch in der Bedeutung damit nicht überein. 2) Für נצרו ist wahrscheinlich wie Jer. 9, 9 נצתו zu lesen; behält man aber נצרו, so beweist das Nichtvorkommen dieses Wortes im AT. und die Übereinstimmung mit aram. צרי gar nichts. 3) Die Wendung פקד על ist sehr alt und häufig; erst wenn man ihr eine Bedeutung unterschiebt, die sie an dieser Stelle nicht hat, wird sie verdächtig. Auch

[1] Vgl. übrigens auch Zeph. 1, 17—18 mit Ez. 7, 19.

die sachlichen Indizien beruhen zum Teil auf unrichtigen Voraussetzungen, so in der Deutung des צדיק, und sind zum Teil ganz unsicherer Art, weil wir weder sprachlich noch sachlich über jene Zeiten genug informiert sind, um solche Schlüsse aus kleinen Abweichungen ziehen zu dürfen.

Diesen kritischen Einwendungen von zweifelhaftem Wert gegenüber glaube ich die Momente, die sich aus der Vergleichung beider Stücke ergeben haben, mit Ruhe entgegenstellen zu dürfen und daran mit Cornill festzuhalten, daß mindestens die ersten acht Verse und vielleicht der ganze Abschnitt V. 1—13 von Zephanja herrühren.

Erinnerungen aus dem Orient.[1]

Von

August Haffner.

7. Sagen und Sprüche.

Der Libanon ist keineswegs, wie man es von einem Gebirgslande vermuten sollte, reich an Sagen und Sprüchen, und meine auf die Reichlichkeit derartigen Materiales in unseren heimischen Bergen begründete Hoffnung auf ergiebige Beute hat sich leider nicht erfüllt. Wäre der Boden wohl gleich günstig für diese Volksüberlieferungen wie bei uns, so hat doch der Umstand, daß keine autochthone Bevölkerung ihn bewohnt, sie nicht recht Wurzel fassen lassen. Das Wenige, was ich von ihnen erreichen konnte, gebe ich im folgenden zumeist nach den Angaben meines Gewährsmannes und Freundes Abu Suleiman aus el-Mᶜtên im Libanon; seine hervorragende literarische Schulung und Bildung erklären es, daß nicht immer die im plattesten Vulgär gewöhnlichen Wörter gewählt sind. Zu den beigebrachten Sprüchen vgl. Goldziher, ‚Jugend- und Straßenpoesie in Kairo', *ZDMG* xxxiii, 608—630. Almkvist, l. c. pag. 436. Tallquist, l. c. pag. 131, Nr. 7.

I.

In der Nähe von Biskinta بِسْكِنْتَا im Libanon befinden sich um einen verfallenen Weinberg Mauerreste, an welche sich folgende Sage knüpft:

كان رجُل معروفاً بأبي عَزْم وكانت الجِنّ تتردّدُ عليه فيطلب منها كلّما يريد فتَقْضِيه له على جناح السرعة ففي ذات يوم تَجَمَّعْنَ عليه (أَخْزاهنّ الله) وقُلْنَ له قد أَعْيَيْتَنَا يا أبا عَزْم فَاطلبِ الآن مِنّا ثلاثًا نَقْضيها لك كما تُحِبّ فإن نحن لم نقدِرْ على فعل واحدةٍ منها كنّا لك عَبِيدًا طولَ عمرِنا وإن نحن

[1] Vgl. Bd. xviii, p. 169 ff.

قَضَيْناها قَبَضْنا روحَك لا محالَةَ فطابَ قلبُ الشيخ وقال في نفسه سيكون لي عبيد تخدمني فقال أَرُومُ منكم أن تَأْخُذْنَ هذا الغِرْبالَ وتملَأْنَهُ من ماء البحر وتأتين به اليَّ مَلْآنَ فقُلْنَ سَمْعًا وطاعةً وأخذْنَ الغِرْبال وطِرْنَ به إلى البحر وهناك سَدَدْنَ ثقوبَه بأصابيعهنّ فمَلَأْنه وعُدْنَ به إلى الشيخ مَلْآنَ لا يَسَعُ نقطةً واحدةً فدخلْنَ عليه وقُلْنَ هذا الغربالُ يا أبا عَزْم قد مَلَأْناه كما قلتَ من ماء البحر فنظَر أبو عزم إليهنّ وإلى الغربال نظَر المُنْدَهِش ولم يقدر أن يُكلِّمَهنّ بشيء إلّا أنّه استكثر بخَيْرِهنّ أمّا هنّ فقلن له آذكرْ حاجتك الثانية يا أبا عزم فإنّه لا بُدَّ لنا من قضائها فقال وكان ذلك في معظم الشتاء وكانت الأرض مُغَطّاةً بالثَّلْج قد اشتهيت أن يكونَ لي كَرْم يَطْعَمُ في مثل هذا الفصلِ لا بل في هذا اليوم وأُحَبِّبْتُ أن يكون الكرم في المحلّ الفلانيّ وعَيَّنَ لهنّ عريضا ليس في تلك الجهات أَوْعَر منه ثم قال وأريد أن تكون حيطانُه من أعلى إلى أسفل فقُلْنَ كما تُحِبّ يا أبا عزم وغدًا تَزورُ هذا الكَرْمَ وتَأْكُلُ منه ويكون تَذْكِرَة على مَمَرّ الدّهور وخَرَجْنَ من عنده ثَوًّا إلى ذلك المحلّ المعيَّن فصنَعْنَ له فيه كرمًا من أَتْقَن الكروم وجعلنهُ حَامِلًا من كلّ أجناس العِنَب وأَشْهَاها وفي غدِ اليوم التالي نهَض أبو عزم من فراشه باكِرًا وضربَ ببَصَرِهِ نحو العريض فوجده كرما على أتقن صُنْعٍ ففرح بَادِئَ بَدْء بذلك غاية الفرح وأسرعَ فأعلم الجيران الذين أشرفوا جميعهم على الأبواب والنوافذ لينظروا مَرْأَى عُيُونِهم ما اخبرهم عنه أبو عزم فكانوا كلهم حُيَارَى لا يَدْرون ما ذا يقولون عن ذلك الكرم الجميل ولا إلى صُنْع أيّ يدٍ ينسبونه [ولهذا الكرم آثار حتّى يومنا هذا وهو بخراج قرية بسكنتا قرب جبل صنّين ويعرف بكرم أبي عزم أو بعريض أبي عزم] وأمّا أبو عزم الذي كان عالمًا حقّ علمٍ بكلّ ما كان قد حدَثَ من عجيب الفعال فلم يلبث أن تَحوَّل فَرَحُه إلى خوف ورَغْبَة لا مزيد عليهما لأنّ الجنّ كنّ قد قضين له حاجتَيْن على أتمّ المُرام ولم يبق له سوى أن يذكُرَ حاجةً لا غير بعدها يلتزم لتسليم روحِه للأرواح الجنّيّة وهذا ما كان يجعله مُتَقَلْقِلًا مُرْتَبِكًا لا يدري كيف يَتوجَّهُ ولا أين يجد قضيّة تُعْيي الجنّ وتُعْجزهنّ فمكث على هذه الحالة في بيته ينتظر وفودَهنّ عليه فيُسلِّم ذاتَه لهنّ وعند المساء أقبلْنَ بهَرْج ومَرْج يَدُلّانِ على حصولهنّ على غنيمة ليس فوقها غنيمة وسمع أبو عزم ذلك فاخذته الرعدة والرعشة وانتصب مُستعِدًّا لاستقبالهنّ فدخلْنَ وسلّمْنَ وقُلْنَ هيا يا أبا عزم قد قضينا لك حاجتَيْن وليس بغير غَناء فهاتِ الثالثةَ نقضيها ونستريح من شرّك فزاد

رعب الرجل وما أحارَ جوابًا فزجَرْنَه وقُلْنَ ما لك تتثبَّط أجِبْ وإلّا ... فتلعثم قليلا ثمّ قال ألتمِسُ منكنّ أن تُمهِلْنني لذلك ثلاثة أيّام فقُلْنَ ذلك لك يا أبا عزم أنت غالٍ وطلبتَ رخيصًا ثمّ إنّهنّ خرجْنَ من حيث دخلْنَ وكما دخلْنَ على أنّ أبا عزم شرعَ يفكر في أمر به يُعجِزُهنّ فلم يجد وبقي حَيْرَانَ لا يَهْتَدي إلى عصرِ اليوم الثالثة وفي ذلك الوقت اسودّت الدنيا في عينيه وصار لونه أشبهَ بلَوْن سُكّان القبور ووقع مَغْمِيًّا عليه وبينما هو كذلك اذ دخل عليه شيخ هَرِمٌ قد حنّكَتْه التجارب وهذّبته الأيّام فخاف لأوّلِ وَهْلةٍ ولبث ينتظر خليله إلى أن فاقَ من غَشْيَتِه فسأله عن حاله فاخبره بأمره من أوّله لآخره وما أتمّ حديثه حتّى جعل صديقُه الشيخ يُقَهْقِه ضحكًا منه وأبو عزم يَتقلّى على جُذْوَةٍ من نارٍ وما زالا كذلك إلى أن اشتدّ أبو عزم وقال بغضب الوقت حَرِج وليس وقت مِزاح وقد أتت الساعة فهل عندك من حيلةٍ تُخلِّصني من شَرك الجنّ وحبالهنّ وكان الشيخ يزيد في الضّحك ويقول ما لي ولك يا أبا عزم أنا لا يَعْنيني من هذا الدين دخلتَ مع قومٍ شريرٍ فلاقيتَ حَتْفك أخزاك الله وهؤلاء الأشرار ولم يزالا على هذا الحال حتّى دنت ساعة مجيئ الجنّ وحينئذ قال الشيخ عِشْتَ يا أبا عزم ونجوتَ من شرّ هذه الوَرْطة فها أنا واجدٌ لك حيلةً تُبْعد عنك هذه الشياطين فطرب أبو عزم لهذا الكلام غاية الطرب ووثب على عنق صاحبه وقال هاتِ يا أعزّ الأصدقاء إنّ الله أرسلك لخلاصي فقال إي نَعَمْ هو كذلك فاعمِد يا أبا عزم إلى خِرْقة بَلَاس سَحْق وسلّمها لهذه الخنازير وقل لهنّ هذه قطعة البَلَاس خُذْنها واغسِلْنها في البحر إلى أن تُبَيَّض وإيّاكنّ أن تُضِعْنَ شعرةً واحدةً تَسْقُطُ منها بل يقتضي رَدّها عليّ سالمةً بيضاء وأنا ضامِن لك أنّهنّ يأخذْنها ولا يرجعْنَ إليك فأعجب ذلك أبا عزم فقال طربًا أصَبْتَ يا كريم الأصل فوالله إنّ حياتي ستكون على يدِك ثمّ حَضَرت الساعةُ فخرج الشيخ من عند صديقه وما كاد يجاوز العَتَبة حتّى هجمت الجنّ على جاري العادةِ فبادَرَهنّ أبو عزم وقال لهنّ حاجتي إليكنّ ليس على وجه الأرض أسهل منها اعمدْنَ إلى هذه قطعة البلاس وأراهنّ خرقةً باليةً فخذنها واغسلنها في البحر إلى أن تصير بيضاء وإيّاكنّ أن تُضِعْنَ منها شعرةً واحدةً بل يقتضي ردّها عليّ سالمةً بيضاء فأخذنها وذهبن ولم يرجعن اليه طولَ حياته

2. Die Klammer ( ) heißt هِلال und so sagt man von etwas: es steht zwischen Klammern, in Klammern: بَيْن هِلَالَيْن.

3. أَعْيَيْتَنَا ‚du hast uns ermüdet', vulgär: طَفَّرتنا.

6. غِربال ist ein grobes Sieb; ein feineres Sieb für Mehl etc. ist مِنْخَل, während ضَرْد ein ganz grobes Sieb bezeichnet.

11. استكثر بخيره zu Jdem. sagen خيرك [الله] كثّر ‚möge [Gott] dein Gut vermehren' gleich ‚ich danke dir!'

12. في مُعْظَم الشتاء vulgär *bi nuṣṣ eš-šítti* ‚mitten im Winter'.

15. عَرِيض steiler, steiniger Bergabhang mit wenig Humus; es war daher die verlangte ‚Mauer von oben nach unten' (Z. 16) ungleich schwerer zu errichten, als eine eventuell gewählte Quermauer.

17. توًّا direkt.

22. خَيْرانُ, pl. خُيَارَى, vulgär مُتَخَيِّر gleich مُتَخَيِّر.

24. خراج der Bezirk eines Dorfes, d. h. alles Land, welches zu einem Dorfe gehört.

31. هَرْج vulgär: lautes Gelächter, laute Scherzreden. مَرْج id.

34. من شرّك sehr gebräuchlich für ‚vor dir', ‚von dir'.

35. فتلعثم ‚da zauderte er ein wenig aus Verlegenheit' (beiläufig in dem Sinne: er kratzte sich hinter den Ohren, was vulgär lauten würde: صار يحكّ ورا ذينته *ṣār j'ḥíkk warā ḏeinto* oder صار يحكّ بنُقْرته *ṣar j'ḥíkk binúḳrto*).

37. أنت غالٍ الخ ist vulgär in dem Sinne: ‚du bist uns soviel wert, daß dein Verlangen für uns nur eine Kleinigkeit bedeutet.'

46. ما لي ولك auch ما لي والأَمْرَ هَذا in der Bedeutung: ‚darum kümmere ich mich nicht', ‚das ist nicht meine Sache'.

47. لا يَعْنِينِي من هذا الدين ist vulgär gleich مَا يعنيني شيءٌ من هذا الأَمْر im Sinne von: ‚ich mische mich nicht in diese Sache.'

49. عِشْتَ ‚du lebst' gleich ‚mögest du leben!' ‚lebe!' hier in dem Sinne: ‚du bist gerettet!'

51. إي نَعَمْ Verstärkung des einfachen نَعَم ‚ja!'

54. Statt der vierten Form أضاع ist vulgär die zweite ضَيَّع gebräuchlicher, ebenso wie وَقَّع statt أَوْقَعَ.

55. أنا ضامِنٌ لك vulgär: أنا بتكَفَّل لك *'ana bitkaffál-lak.*

Der Erzählung schließt sich, ähnlich den Fabeln, noch ‚die Moral', ‚die Pointe', ‚die Lehre' an:

مغزاه وهو متعارفٌ عند العامّة إنّ الأشياء تثبُت على ما خلقها عليه خالقها من سواد أو بياض وليس لمَخْلوق أن يُغيّرها طبعًا دون حيلة

Einst lebte ein Mann, namens 'Abu 'Azm (‚Vater der Kraft'), mit dem die Geister verkehrten, so daß, was immer er von ihnen verlangte, sie ihm mit Windesschnelligkeit besorgten. Eines Tages aber kamen sie alle (Gott lasse sie zu schanden werden!) zu ihm und sprachen: ‚Du hast uns deiner überdrüssig gemacht, 'Abu 'Azm, und nur mehr drei Dinge darfst du noch von uns verlangen, die wir dir nach Wunsch besorgen werden; sollte eins über unsere Kräfte gehen, so wollen wir auf immer deine Sklaven sein, erfüllen wir aber deine Wünsche, so wird deine Seele unbedingt uns gehören.' Der Mann war's zufrieden, da er sich dachte, ‚da werde ich bequem zu Sklaven kommen, die mich bedienen sollen', zu ihnen aber sagte er: ‚Gut, so verlange ich von euch, daß ihr dieses Sieb, welches ich euch hier gebe, mit Meerwasser anfüllt und es mir ganz voll zurückbringt!' Sie entgegneten: ‚Gewiß, augenblicklich soll es geschehen!' Dann nahmen sie das Sieb, flogen mit ihm zum Meere hinab, hielten die Löcher des Siebes mit ihren Fingern zu, füllten es mit Meerwasser und brachten es so voll dem Manne zurück, daß es keinen einzigen Tropfen mehr hätte fassen können. Beim Eintritte sagten sie zu ihm: ‚Hier ist das Sieb, 'Abu 'Azm, nach deinem Wunsche haben wir es mit Meerwasser gefüllt.' 'Abu 'Azm aber sah sie an und er sah das Sieb an, er wollte seinen Augen nicht trauen und sprachlos stand er da, bis er endlich ein ‚Vergelt's Gott!' herausstammelte. Da sprachen sie aber auch schon: ‚So nenne deinen zweiten Wunsch, 'Abu 'Azm, den wir ebenso pünktlich erfüllen werden!' Und er [faßte sich und] sagte — es war aber gerade im tiefsten Winter und die Erde lag unter einer hohen Schneedecke —: ‚Ich will einen Weinberg haben, der auch in der jetzigen Jahreszeit, wollte sagen, jetzt sofort trägt, und dann will ich, daß der Weinberg an jenem Orte dort stehe — und er zeigte auf einen kahlen steilen Berghang, wie er unwirtlicher in dieser Gegend sich nicht denken ließ — und eine Mauer von oben nach unten soll ihn begrenzen.' Und sie sagten: ‚Ganz nach deinem Wunsche, 'Abu 'Azm, morgen schon sollst du in diesen Weinberg treten und von seinem Erträgnis kosten können, und er soll für ewige Zeiten eine Erinnerung werden.'

Dann begaben sie sich von ihm direkt nach dem bezeichneten Platze und schufen ihm dort den herrlichsten Weinberg, den sie die süßesten und wohlschmeckendsten Traubensorten tragen ließen. Am folgenden Morgen erhob sich 'Abu 'Azm schon früh von seinem Lager und warf seinen Blick nach jenem kahlen Berghang, und als er dort einen Weinberg der prächtigsten Anlage entdeckte, da erfaßte ihn zuerst eine gewaltige Freude, so daß er schnell seinen Nachbarn es mitteilen mußte, welche alle schleunigst an Tür und Fenster sichtbar wurden, um mit eigenen Augen die Wirklichkeit dessen zu sehen, von welchem 'Abu 'Azm ihnen gesprochen hatte. Und alle standen erstarrt und wußten nicht, was sie sagen sollten zu diesem wunderbaren Weingarten und nicht, wessen Hand sie seine Anlage zuschreiben sollten. [Spuren dieses Weinberges gibt es noch bis auf den heutigen Tag im Bezirke des Dorfes Biskínta, nahe dem Berge Ṣannîn, die unter dem Namen Weinberg oder Berghang des 'Abu 'Azm bekannt sind.] Bei dem Einzigen aber, dēr von allem, was sich auf die wunderbare Tatsache bezog, allein die allergenaueste Kenntnis hatte, bei unserem 'Abu 'Azm, verwandelte sich gar bald die Freude in grenzenlose Furcht und Angst: zwei Wünsche hatten die Geister ihm schon erfüllt, genau so, wie er es verlangt hatte; nur mehr ein einziger blieb übrig, dann mußte er seine Seele den dämonischen Geistern ausliefern! Das machte ihn verzagt und verwirrt, denn er sah keinen Ausweg und fand auch kein Mittel, mit dem er den Geistern sich hätte gewachsen zeigen können, nichts, was über ihre Kräfte hinausgegangen wäre. In trüben Gedanken saß er so in seinem Hause und erwartete nur mehr ihr Kommen, um sich ihnen zu überantworten. Als es aber gegen Abend ging, da kamen die Geister in ausgelassener Heiterkeit heran, die darauf hinwies, welche Sicherheit sie wegen ihres Opfers, der für sie besten Beute, erfüllte. 'Abu 'Azm vernahm dies und Zittern und Beben überkam ihn; aber er bezwang sich, eine feste Haltung anzunehmen, bereit, sie zu empfangen. Sie traten herein, grüßten und sagten: ‚'Abu 'Azm, zwei Wünsche haben wir dir schon erfüllt und fürwahr, nicht ohne Mühen; sprich jetzt deinen dritten Wunsch aus, damit

wir auch diesen erfüllen und dann endlich Ruhe vor dir haben.' Da erwachte wiederum seine Furcht in erhöhtem Grade und er war unfähig, ein Wort herauszubringen, sodaß sie ihn zu schelten begannen und auf ihn einredeten: ‚Weshalb zögerst du noch? so gib doch endlich einmal eine Antwort, sonst . . .!' Und nach kurzer Verlegenheit sagte jener: ‚Drei Tage müßt ihr mir noch Zeit zu dieser Antwort lassen!' Und sie entgegneten: ‚Wenn es weiter nichts ist, 'Abu 'Azm, die drei Tage gewähren wir dir gern,' und auf demselben Wege, den sie gekommen, entschwanden sie unter ungeminderter Ausgelassenheit. Aber 'Abu 'Azm begann sein Gehirn zu zermartern, ob er denn gar kein Mittel finden könne, welches an die Kräfte seiner Plaggeister unmögliche Anforderungen gestellt hätte, aber auch diesmal wollte ihm durchaus kein geeignetes in den Sinn kommen, sodaß er schließlich ganz wirr im Kopfe wurde. In dieser Verfassung kam er, ohne einen Ausweg entdeckt zu haben, bis zur Abenddämmerung des dritten Tages, und da wurde es ihm schließlich ganz schwarz vor den Augen, Leichenblässe überzog sein Antlitz und ohnmächtig sank er nieder. Während er so dalag, kam ein altersgebeugter Greis ihn zu besuchen, den das Schicksal klug und an Erfahrungen reich gemacht hatte. Bei dem Anblick, der sich ihm bot, war er zuerst wohl erschrocken zurückgeprallt, dann aber blieb er doch, um abzuwarten, bis sich sein Freund von der Ohnmacht erholt hätte. Und dann befrug er ihn um die Ursache seines Befindens und jener erzählte ihm alles bis aufs kleinste. Kaum hatte er aber seine Erzählung beendet, so begann sein älterer Freund laut aufzulachen, sodaß 'Abu 'Azm in Hitze geriet, als ob man ihn auf glühende Kohlen gesetzt hätte, und als jener weiter lachte, endlich aufbrauste und heftig herauspolterte: ‚Die Zeit ist wahrhaftig ernst genug und wenig geeignet für schlechte Scherze, denn die letzte Stunde ist für mich schon angebrochen. Oder fällt dir vielleicht ein Mittel ein, mit dem du mich aus den umschließenden Ketten der Geister erretten könntest?' Der Alte aber lachte ruhig weiter und sagte nur: ‚Das geht mich ja durchaus nichts an, 'Abu 'Azm, das ist ausschließlich deine Angelegenheit, in die ich mich nicht mischen werde; ins Verderben

bist du gerannt, als du dich einließest mit diesen üblen Gesellen. Gottes Schande über dich und jene Elenden!' In dieser Weise nahte allmählich der Augenblick, in dem die Geister zu erscheinen pflegten, und da endlich rief der Alte aus: ‚Ich hab's! du bist gerettet, 'Abu 'Azm, und entronnen dieser großen Gefahr, die dein Untergang gewesen wäre; höre, ich weiß ein Mittel, das jene Teufelsgesellen dir vom Halse schaffen wird!' Aufs höchste beglückt durch diese Worte flog 'Abu 'Azm seinem Freunde um den Hals und rief: ‚Du prächtigster aller Freunde, heraus damit! Dich hat ja Gott gesandt, mich zu retten!' Und jener erwiderte: ‚Ei freilich; ja! Und das Mittel ist folgendes: Suche dir, 'Abu 'Azm, irgend ein Stück von einem Teppich aus schwarzem Ziegenhaar und übergib es diesem zuwideren Volke und sprich zu ihnen: „Hier habt ihr ein Stück Ziegenhaarteppich, nehmt es und wascht es im Meere, bis es ganz weiß geworden, aber hütet euch, auch nur ein einziges Haar aus demselben zu verlieren, denn in vollkommener Unversehrtheit müßt ihr es mir zurückbringen und tadellos weiß;" dann garantiere ich dir dafür, daß sie den Teppich wohl mitnehmen, aber nimmer zu dir zurückkehren werden.' Erstaunt hatte 'Abu 'Azm diesem allen zugehorcht und voll Freude rief er aus: ‚Du hast es getroffen, du Muster von Hochherzigkeit, bei Gott, mein Leben werde ich nur dir zu danken haben!' Und als endlich der erwartete Augenblick da war, da ließ der Alte seinen Freund allein. Kaum hatte er die Schwelle übertreten, da stürmten die Geister in gewohnter Weise daher, aber 'Abu 'Azm wartete nicht einmal ihre Begrüßung ab, sondern kam ihnen schon zuvor mit den Worten: ‚Das Leichteste auf der ganzen Welt ist's, was ich von euch verlange; nehmt dieses Stück Ziegenhaarteppich hier — und er zeigte ihnen einen schon schleißigen abgenützten Fetzen — und wascht es im Meere solange bis es ganz weiß ist, aber hütet euch, auch nur ein einziges Haar zu verlieren, denn unversehrt und tadellos weiß müßt ihr es mir zurückbringen!' Und sie nahmen den Teppich mit sich, aber Zeit seines Lebens fanden sie den Weg zu ihm zurück nimmermehr.

(Der tiefere Kern dieser Erzählung, wie er im Volke auch allgemein erkannt wird, ist der, daß alles bleibt, so wie Gott es geschaffen, sei es schwarz oder weiß, und gar niemand außer Gott kann etwas daran ändern auf natürliche Weise, ohne ein Mittel [also jedenfalls nicht mit einfachem Wasser]).

II.

In bezug auf eine Quelle, namens Bu kübbi بو كبّي in el-Mᶜtên wird folgende Geistergeschichte erzählt:

حدثنا الشيخ أبو موسى طانيوس قال كنتُ ليلة من الليالي مارًّا على الطريق فحسست بامرأة تستقي الماء على عين بو كبي فحدثتني نفسي برؤية المرأة فعرجّت على العين وحينئذ ظننتها أمّ موسى فلكزتها بعصاي وقلتُ فبمِ اللّه وجهك يا أمّ موسى أليس لك غير هذا الوقت تملإين فيه جرّتك فنظرت إليّ شذر مذر وكان شعرُها مُجدّلًا رأسها ووجهها حتّى يلحق الماء حيث كانت تستقي ثم قالت بحنق ويلك قاتلك اللّه أمِثْلي يهانُ فخفتُ لهول صوتها وشدّة حنقها ورسمْتُ إشارة الصليب فكسرت الجرّة وتوارت من أمامي في قبوة العين فقلتُ هي جنّيّة طردَتْها إشارةُ الصليب وما زلْتُ أَصْلِب حتّى وصلت منزلي

1. موسى vulgär gesprochen Mūsī. طانِيُوس, طانوس, طَنُّوس und أَنْطون Antonius.

3. لكز vulgär لكشى ‚anstoßen; das Pferd mit Fußstößen antreiben'; بعصاي vulgär *biʿaṣātī*.

8. قبوة العين Wasserleitung mit Steinen, um das Wasser zu fangen und eventuell zu einer bequemeren Schöpfstelle zu leiten.

Der alte Anton, Abu Mūsa, erzählte uns folgende Geschichte: In einer Nacht schritt ich meines Weges dahin, als es mir auf einmal vorkam, als ob ich eine Frau aus der Quelle Bū kübbi Wasser schöpfen höre, und ich dachte bei mir: ‚Die Frau will ich mir doch anschauen.' Ich bog deshalb auf den Weg zur Quelle ein und siehe da, es schien mir, als ob es meine eigene Frau wäre. Ich stieß sie mit meinem Stocke an, und sagte: ‚Da soll doch gleich ein Donnerwetter dreinschlagen! Hast denn du gar keine andere Zeit,

'Umm Mūsa, deinen Krug zu füllen, als diese?' Sie blickte mich mit rollenden Augen wütend an, während das Haar ihr über Kopf und Gesicht herunterfiel, sodaß es beim Schöpfen ins Wasser geriet, und wild fuhr sie mich an: ‚Die Pest über dich, du Verfluchter! Beleidigt man jemanden wie mich?!' Ich erschrak vor dem Entsetzlichen in ihrer Stimme und vor dem Übermaße ihres wilden Zornes, und begann ein Kreuz zu schlagen. Und da zertrümmerte sie ihren Krug und entschwand vor meinen Augen in die Leitung der Quelle. Da sprach ich: ‚Das kann nur ein weiblicher Dämon gewesen sein, den (weil ihn) das Kreuzzeichen verjagt hat' und ich hörte nicht eher auf, mich immer wieder zu bekreuzigen, als bis ich meine Wohnung wieder erreicht hatte.

III.

Wie ein Geist sich zu rächen versteht, erzählt folgende Geschichte:

حدثتنا أمّ يوسف الخِتْيارة قالت كنت في ليلة من ليالي الصيف أطبخ لصِبْيتي فمرّت بي جنّيّة بهيئة رَثّة وفي زيّ مُسْتَعْطِيَة فطلبَتْ منّي أن أطعمها فقلت لها ليس لي ما أُعْطِيك سيري في نصيبك أمّا هي فغضبت وقالت وما في هذه القدرة فقلت لها على الفَوْر في القدرة حَصًى أغْرِبي عنّا غَرَّب الله وجهك فاستشاطت وقالت أنا ذاهبة وليكن في القدرة كما قلتِ ثمّ خرجت من عندي وهي تُدَمْدِم وتُدَنْدِن ولمّا أتى وقت العشاء أردت أن أغرف لصِبْيتي فأتيت بالقدرة عن النار ومددت الملعقة فإذا بها تطرق على الحَصْباء كما قالت اللّعِينة فهذه حادثة لم أر مثلها في زماني

1. إخْتِيَارة gleich خِتْيارة.

2. Das gebräuchlichere Wort für مستعطية ist (vulgär mit د) شَحّاذَة.

Die alte 'Umm Jusuf hat uns erzählt: In einer Sommernacht war ich damit beschäftigt, für meine Kinder zu kochen; da kam ein weiblicher Dämon daher in abgeschlissenem Gewande und in der Haltung einer Bettlerin. Sie bat mich, ihr etwas zum essen zu geben, ich erwiderte ihr aber: ‚Ich habe nichts, was ich dir geben

könnte, geh anderswohin, um dein Glück zu versuchen.' Da wurde sie zornig und frug: ‚Und was ist denn in diesem Kessel drinnen?!' Worauf ich so aufs gerade Wohl entgegnete: ‚Kieselsteine sind drinnen. Geh nur weiter, und Gott verhüte, daß du dich noch einmal bei mir blicken läßt.' Da entflammte sie vor Zorn und rief aus: ‚Gewiß gehe ich jetzt fort, aber im Kessel soll das auch drinnen sein, was du gesagt hast;' dann verließ sie mich, Verwünschungen brummend und zwischen den Zähnen murmelnd. Als dann die Essenszeit gekommen war, wollte ich für meine Kinder das Essen anrichten und holte den Kessel vom Feuer, ich fuhr mit dem Löffel hinein, um herauszuschöpfen, aber er traf nur auf Kieselsteine, so wie es jene Verruchte ausgerufen hatte; in meinem Leben habe ich von keiner ähnlichen Geschichte etwas erfahren (so etwas ist mir doch Zeit meines Lebens noch nicht passiert!).

IV.

غنيّة لبعض اللبنانيين عند طلوع الفجر

طلع الضّو ببزبديـــن بانوا حيطان مشيخا
قدسيّة عَمْتغلي تين قوم تفرّج نفيخـــــا

B^{e}zibdîn ist der Name eines Dorfes bei el-M^{e}tên, M^{e}šîḥa der eines kleinen Weilers in der Nähe, Ḳidsijje N. pr. einer alten Frau. عمتغلي gleich تغلي عَمّال; نفيخا gleich نفيخَها.

tala' ád-dawwú bib^{e}zíbdin bānú ḥiṭán m^{e}šíḥa
ḳidsíjja 'ámtyǧlí tīn ḳūm 'tfarráǧ nafíḥa

Zu B^{e}zibdîn ging das Licht (die Sonne) auf,
Erschienen sind (man sieht schon) die Mauern von M^{e}šîḥa,
Ḳidsijje kocht jetzt Feigen (mit dibs),
Steh auf, um ihr Blasen zu hören (d. h. wenn du jetzt kommst, kannst du gerade hören, wie sie mit Blasen das Feuer anmacht).

V.

Einen an sich wenig besagenden ‚Gassenbuben'-Vers möchte ich auch hier anführen:

يري الأولاد نُوَرِيّات حاملات صبيانا في مخرج معلّق برأسهنّ إلى الوراء فيصرخون بالكلام الآتي والنور يغتَظْنَ والأولاد يزيدون في الصراخ

نُور نُور تحت التـــــــوت مَعُنّ صبي عَمِيمُوت (عَمْبِيمُوت)

ويراجعون إلى ما لا نهاية له نُور نُور الخ

عَمِيموت oder عَمْبِيموت gleich يموت عمّال;
zu مَعُنّ gleich مَعَهُنّ vgl. oben (Bd. XVIII, p. 182).

Wenn Kinder herumziehende Beduinenfrauen sehen, welche ihre Kinder in einem auf dem Kopfe befestigten, nach hinten herabhängenden sackartigen Tuche tragen, so rufen sie ihnen den folgenden Vers nach, über den sich die Beduinenweiber ärgern; dann schreien aber die Kinder erst recht:

náwar náwar táḷt et-tút
maʿúnna ṣábi ʿámimūt (*ʿámbīmūt*)

Zigeunerinnen, Zigeunerinnen unter dem Maulbeerbaum,
Das Kind, das sie bei sich haben, liegt schon in den letzten Zügen.

Und unaufhörlich wiederholen sie diesen Spruch.

VI.

Am Feste der Kreuzerhöhung عيد الصليب, 14. September, spielt sich folgendes in den christlichen Dörfern ab:

يصعد أولاد القرى على السّطوح هم وأهلهم ويُضَرمون النار ويأخذ بعض الأولاد وخاصّة الصغار قَصَبًا فيكسرون رأس القصبة ويُولّعونها ثم يرفعونها نحو العُلَى وهم يردّدون بصوت عالٍ

عيد الصليب عيـــــــده كلّ الناس تحت ايـــــده

والشّبّان يُطلقون العِيارات او الأَسْهُم النّارِيّة

عيار ناريّة pl. ات Schuß des Gewehres, der Flinte. (سهم ناريّ nur pl.) أسهم ناريّة Rakete.

Die Dorfbewohner, jung und alt, begeben sich auf die Dächer ihrer Häuser, und zünden dort Feuer an. Dann nehmen die jüngeren Leute, und besonders die ganz jungen, Rohre, brechen von jedem

das obere Stück ab, zünden sie an und werfen sie in die Höhe, während sie dazu mit lauter Stimme singen:

ʿíd ᵉṣ-ṣalíb ʿído
kúll ennás taḥt ʾído

Das Fest der Kreuzerhöhung ist (des Kreuzes eigentlichstes) Fest.
Alle Leute sind unter seiner (des Kreuzes) Hand.

Gleichzeitig feuern die jungen Männer Flintenschüsse los und schießen Raketen ab.

VII.

Wiegenlied.

غناء امرأة لطفل لها في المَهْد

نام اللّلا يا عينـــي وابني عَزّ من عيني
وابني عَزّ من مهرة مربوطة في جنيني
ريت العدرا تغنّي لو وتخلّيه لَعَينـــي

عَزّ gleich أعزّ; جنيني gleich جَنّتي; ريت gleich لَيْتَ; العدرا gleich العذراء; لو gleich له; لَعَيْني gleich لِعَيْني.

nām ílallá(ḥ) jā ʿáinī
uábni ʿázz min ʿáinī
uábni ʿázz min mûhri
marbúṭa fī gᵉnéinī
raít il-ʿádrā tᵉġánnī lú
uᵗthallíh laʿáini

Schlaf mit Gott, mein Liebling,
Und mein Kind ist mir lieber als mein Auge,
Und mein Kind ist mir lieber als ein Füllen,
Das angebunden steht in meinem Garten.
Möge die hl. Jungfrau ihm singen
Und ihn erhalten meinem Auge!

VIII.

نُدْب أميرة

يالستّي يالدراهـــم والدراهم أحديّـــه
يالغَيّا واشتريهـــا كلّ نصف درهم بميّه

يالخيّا gleich يا أخاها بميّه; gleich بمائة.

jālsítti jáldaráhim
uiddaráhim áḥmedíjji
jālḥájja uíšterṯha
küll[a] núṣṣ dirhém bimíjji

Totenklage um eine Emirsfrau.

O (meine) Herrin, o (du lauteres) Gold,
Und (zwar) Dirhems türkische (vollwertige)!
O ihr Bruder, zurückkaufen würde er sie
Jedes halbe (Gramm von ihr) um hundert (Dirhem)!

IX.

Auf den Tod des Waṣa Pascha واصا باشا, des Vorgängers von Na'ûm Pascha im Libanon, wurde folgendes Sprüchlein gemacht und von einem der Teilnehmer beim Grabe gesungen:

غِنَّ ٱلْفُلُوسَ عَلَى بَلَاطِ ضَرِيحِهِ وأَنَا ٱلْكَفِيلُ لَكَ بِرَدِّ حَيَاتِهِ

Laß den Klang des Geldes ertönen ober seinem Grabe.
Ich wette (garantiere dir), das ruft ihn ins Leben zurück!

X.

غناء امرأة أو ابنة لخروف لها تُطعمه في السهرة

كول يا خاروفـــــــي كول وزيد عُلُوفـــــــي
كول وطيّب خاطـــرك والذئب ما هوش ناطرك
والذئب ناطرك غيرك بحياة بصبوص عينك

علوفي gleich عُلوفة; بصبوص vulgär, die Pupille des Auges.

kúl já ḫārúfi
kúl uzíd ʿulúfi
kúl uṭájjib ḫátrak
uíddib má hūš náṭrak
uíddib náṭir ǧáirak
bíḥjāt báṣbūṣ ʿáinak

Friß, o mein Lämmchen,
Friß und friß nur weiter,
Friß und sei sorgenlos,
Denn der Wolf wird dir nicht auflauern,
Denn der Wolf lauert einem andern auf,
Bei dem Leben der Pupille deines Auges!

XI.

غناء أولاد صغار يلعبون

يصطفّون حلقة ويتركون لها مدخلا وعلى رأسيها الرئيسان ثم يخاطب الرئيس الأوّل (١) الرئيس الثاني (٢) وهذا يجيبه هكذا

١ يا حبلاما	٢ يا مبلاما
١ وين الجمال	٢ علقنطرة
١ شو يأكلوا	٢ حبّ الذّرة
١ شو يشربوا	٢ قطر النّدى
١ يا قعق	٢ نعوم
١ بتجوّزني بنتك	٢ لا بطبل ولا بزمر ولا بقفّة رمل

ويرّدد هذا معه كلّ قومه ثم يراجعون ذلك ولكن هذه المرّة يبتدئ الثاني ويجيبه الأوّل ولا يزالون هكذا حتّى يتعبوا أو يضجروا من هذه اللّعبة فينقلون إلى غيرها

jā ḥáblamá	*jā máblamá*
wein élǧemál	*ʿalḳántará*
šū já'kᵘlú	*ḥabb íd-durá*
šū jísrabú	*ḳaṭr ínnidá*
ja ḳáʿk	*nᵘʿúm*
bitǧawwízni bintak	*lā bᵉṭábl ulā bᵉzámr*
	ulá bᵉkûffe ráml

Die Kinder bilden einen Kreis, in welchem sie einen Eingang offen lassen; an diesen beiden Ecken stellen sich die Anführer der beiden Gruppen auf, dann redet der Anführer der ersten Gruppe den der zweiten an, welcher ihm dann antwortet, sodaß folgender Zwiegesang anhebt.

Der erste: ‚*jā ḥablamā*' (Sinn unbekannt).
Der zweite: ‚*jā mablamā*' (Sinn unbekannt).
Der erste: ‚Wo sind die Kamele?'
Der zweite: ‚Bei der Brücke.'
Der erste: ‚Was fressen sie?'
Der zweite: ‚Maiskörner.'
Der erste: ‚Was trinken sie?'
Der zweite: ‚Tautropfen.'
Der erste: ‚O Rabe!'
Der zweite: ‚Was willst du?' (نُعَمْ gleich نعوم).
Der erste: ‚Willst du mir deine Tochter zur Frau geben?'
Der zweite: ‚Nein, nicht um eine Trommel, nicht um eine Flöte (زُمَّيْرة) und nicht um einen Korb voll Sand!'

Dann wiederholt er dies, jetzt begleitet von seinen Kameraden. Darauf wiederholen sie das Ganze, nur beginnt diesmal der zweite und der erste gibt die Antworten, bis sie müde oder dieses Spieles überdrüssig werden und dann zu einem anderen Spiele übergehen.

XII.

صراخ الصغار في أوّل الليل حتّى يتجمّعوا لِلّعب وذلك بفرح وغِبْطة فيصرخون من كلّ قواهم

حَلْوَلَا مَلْـوَلَا تعشّوا وِتْعَوْلَا
حَلْوَلَا مَلْـوَلَا تعشوا وِتْعَوْلَا

ويكرّرونه مرّات

Zum Spiele rufen sich die Kleinen beim Dunkelwerden mit folgenden aus voller Kehle geschrieenen Freuderufen:

ḥalāūlā malāūlā
taʿáššū uitʿāūlā
ḥalāūlā malāūlā
taʿáššū uitʿāūlā

O wie schön, wie herrlich!
Esset schnell und eilet her!
O wie schön, wie herrlich!
Esset schnell und eilet her!

(وِتْعَوْلَا ist gleich وَتْعَالُوا). Und dies wird dann auch noch öfter wiederholt.

XIII.

غناء لبعض الفَعَلة الّذين يشتغلون جماعاتٍ في الأحراش خاصّة

يا بيكنا يا بَكْ سعيد ورصاصنا بيرعد رعيد
ورصاصنا بيرعد رعيد ورصاصنا بيرعد رعيد

Reim von Arbeitern, welche gemeinschaftlich arbeiten, besonders in Wäldern:

jā beíkiná jā bék saʿíd
urṣáṣ'ná bjirʿúd raʿíd
urṣáṣ'ná bjirʿúd raʿíd
urṣāṣ'ná bjirʿúd raʿíd

O unser Häuptling, o Häuptling Saʿīd!
Und unser Blei donnert mit Gewalt!

Ein solcher einfacher Refrain, الرَّدَّة, findet sich in den meisten Liedern der Libanesen, und so dürfte dies zu einem Gedichte gehören, das ursprünglich auf einen Mann namens Saʿīd verfaßt wurde. Diese Art Nationalgesänge bezeichnet man mit dem Worte حَدْي und sie sind entweder Freuden- oder Kriegsgesänge. Ist es ein Trauergesang, so nennt man ihn تحورب *tḥūrub* oder *tḥūrib*, und das dazu gehörige Verbum ist حَوْرَبَ; es werden hiebei immer sehr lang gezogene Wörter und Töne verwendet, wobei alle, die sich am Gesange beteiligen, die Hand auf die mitgeführte Fahnenstange legen; diese Art Trauergesang gilt aber nur für die Großen und wird nur von Männern ausgeführt, während نَدْب für alle gilt und von Männern und Frauen ausgeführt wird; تنويح dagegen wird ausschließlich von Frauen ausgeführt, und gilt gleichfalls für alle, vornehm oder gering, Männer oder Frauen.

8. Einzelne Ausdrücke.

دَيَّص ‚seinen Kopf durchsetzen'; so sagt man z. B. مُدَيِّص مثل التَّيْس ‚er tut alles, was er will'.

شَمّ ريحة القَلِيّة *šamm rīḥt il-ḳalíjji* ‚er hat den Duft des Bratens gerochen' sagt man von jemandem, der in der Nähe des Zieles zu eilen anfängt und eventuell sogar seine Gefährten hinter sich zurückläßt; قليّة ist das Fett und die Zwiebeln, welche heiß über das Essen gegeben werden; vgl. ALMKVIST, l. c. p. 375.

مَخْنُق in der Bedeutung ‚erstickend heiß' vom Orte gebraucht z. B. هالبيت مثل المخنق ‚in diesem Hause ist's erstickend heiß wie in einem Backofen!'

رَيْت wird vulgär sehr häufig statt لَيْت gesetzt, vgl. oben ‚Wiegenlied'; so ist eine der häufigst gehörten Verwünschungen der Eltern gegen die Kinder, natürlich nur ein nicht wörtlich zu nehmender Ausdruck des Ärgers: ريتك تكون بالقبر *reitak t'kūn bilḳabr* ‚wenn du nur im Grabe lägest!'

طُوار اللّيل gleich وُطْواط (gesprochen mit Ḍamma) die ‚Fledermaus'.

Nachschrift.

In den Heften 14 und 15 des al-Maschriḳ, Jahrgang 1905, pp. 664—668 und 687—692 findet sich von الشيخ انطون جميّل über ‚Bauernregeln' eine ausführlichere Abhandlung, welche ich wohl als Echo meines Artikels über den gleichen Gegenstand in dieser *Zeitschrift*, Bd. XVIII, p. 169 ff. ansehen darf. Möchte sich auch für die oben gegebenen ‚Sagen und Sprüche' im Oriente eine berufene Feder finden, welche auch diesem Teile der ‚Volkspoesie' eine durch eingehende Landeskenntnis ermöglichte umfassende Bearbeitung sichert!

Anzeigen.

Mschatta II. Kunstwissenschaftliche Untersuchung von Josef Strzygowski. (Sonderabdruck aus dem *Jahrbuch der königl. preußischen Kunstsammlungen* 1904, Heft IV, pag. 225—373, 12 Tafeln und 119 Phototypien).[1] G. Grote, Berlin.

Die Überführung eines Teiles des Mschattafrieses aus der Wüste von Moab in das Kaiser Friedrich-Museum Berlins gab den äußeren Anlaß zur Entstehung der Studie, die hier besprochen werden soll. Der tiefere Grund jedoch zu dieser ‚in einem Zuge niedergeschriebenen' Untersuchung dürfte in dem Bestreben des Verfassers liegen, immer neues Beweismaterial für seine Lieblingsthese herbeizuschaffen, der seine jüngeren Werke Ausdruck verleihen, und die neuerdings zweimal[2] kurz und scharf von ihm formuliert worden ist.

[1] Ich weiß keine andere Entschuldigung dafür, daß ich öffentlich über ein Thema referiere, das mir sonst ferne liegt, als die Tatsache, daß mir in Strzygowskis Arbeit eine Fülle von Problemen entgegentritt, die auch für die Entwicklung der Sprache, Literatur und Kultur überhaupt im Rahmen der Orientalistik aufzuwerfen sind. So bezweckt dieses Referat weiter nichts, als den Inhalt des nicht leicht zugänglichen Buches und die tragenden Leitgedanken Strzygowskis einer möglichst großen Zahl solcher vertraut zu machen, die, ohne Kunsthistoriker zu sein, sich für die Schicksale der von uns gewiß zum Schaden des vollen Einblickes vernachlässigten Forschung über orientalische Kunst interessieren.

[2] *Neue Jahrbücher für das klass. Altertum, Gesch. und deutsche Liter.* XV (1905): ‚Die Schicksale des Hellenismus in der bildenden Kunst', ferner: *Catalogue général du musée du Caire*, ‚Koptische Kunst', Einleitung.

Die Zeichen mehren sich und es will scheinen, als ob der alte Spruch: ‚ex oriente lux' immer mehr sich bewahrheiten wollte. Es gilt, neben dem klassischen Altertum und seinen Ausläufern auch dem alten Orient in der Folge der Kulturerscheinungen, als deren vorläufiges Endglied unser gesamtes Geistesleben betrachtet wird, eine organische, pragmatische Stellung, und wo es nottut, eine führende Rolle anzuweisen, ohne sich stets nur auf den engen Kreis religiöser Vorstellungen und die Betonung einiger weniger Akzidenzien zu beschränken. In der Geschichte menschlicher Entwicklung greift alles, sich verzahnend, ineinander. Nicht in der Wissenschaft allein war der Orient der Lehrmeister des europäischen Mittelalters; überall in der Völkergeschichte sind die Lehrer auch zu Schülern, die Schüler in allen Betätigungen des menschlichen Geistes wieder zu Lehrern geworden.

Die islâmitische Kunst, und nicht diese allein, von der angeblichen Bevormundung durch die koptische und byzantinische Kunst zu befreien, ihr das Bürgerrecht im Orient zu vindizieren als einem autochthonen Landeskinde: das ist ein Punkt jener These; und ein zweiter: den Weg zu weisen, den eine durch und durch orientalisierte Kunst schon lange vor den Arabern, Persern und Türken nach Westen genommen hat, bis zu jener Umklammerung des Abendlandes, die dann zur Entstehung der sogenannten romanischen Kunst geführt hat.

Seit mehr als 30 Jahren kennt die Geschichte der Baukunst Mschatta. Am Rande der Wüste gelegen, jenseits des Toten Meeres, fünf Stunden südlich von 'Ammân, vier Stunden östlich von Mâdaba erschien es als ein Rätsel. War das ein Kloster, war's ein befestigtes Lager oder ein Palast? Ein bauliches Moment, welches dafür zu sprechen schien, daß man in Mschatta ein römisches Kastell zu erkennen habe: ein die dreischiffige Halle krönender, triapsidialer Chorschluß (Triconchos), führt STRZYGOWSKI auf ganz neue Ideenverbindungen. Da er den Triconchos, der für sich allein immerhin als Fahnenheiligtum gedeutet werden könnte, in Verbindung mit der vorgebauten dreischiffigen Halle und dem offenen Hof im Zentrum

als höhere Einheit betrachtet, zieht er zunächst eine interessante Parallele zwischen dieser Anlage und jener des salomonischen Palastes (I. Kön. 7); er vergleicht sie ferner mit dem Grundriß jenes mythischen Palastes, den der hl. Thomas für den Partherfürsten Gundafor erbauen sollte; also einem im frühen Mittelalter kursierenden Idealtypus eines Palastes, der wohl auf das salomonische Vorbild zurückzuführen sei. — Die weiteren Ausführungen des Verfassers über den Triconchos als Thronsaal orientalischer und okzidentalischer[1] Paläste, möge man im Buche selbst nachlesen; dieser Profanreihe, in die auch Mschatta gehört, stellt er für den Kirchenbau im Orient neben anderen Vertretern[2] auch die Geburtskirche in Betlehem entgegen, den für Mschatta und seine Einflußsphäre beredtesten und ältesten Repräsentanten triapsidialer Chorschlüsse.

Das zweifache Baumaterial, Stein für die Umfassungsmauer, Ziegel für die Innenarchitektur, gibt dem Kunsthistoriker das nächste Rätsel auf: Woher kommen Ziegelbauten in das Steinland Syrien und wie ist ihr Verhältnis zu Mschatta?

Hier will ich einschalten, daß den altarabischen Dichtern Stein und Ziegel als Baumaterial bekannt sind. Imrulḳáys kennt Burgen aus Stein oder mit Steinbekleidung (Mu'all. 76).[3] Lebîd spricht (Ḫâlidîs Ausgabe 112)[4] von der Burg (عَقْر) des Hâǵiriten, der sie aus gleich großen [Backsteinen] baute, die nach der Backform gleich geformt waren. So der Kommentar aṭ-Ṭûsîs; doch, da das [eingeklammerte] Substantiv im Original fehlt, können es auch Steine sein; *miṯál* ist dann ‚das Maß', nach dem die Steine gleich behauen worden sind (Nöldeke, *Delectus* 101). Háǵar ist eine Stadt im Baḥráyn; der hâǵirite soll den kundigen Baumeister bezeichnen.[5]

[1] Mailand-Trier-Köln.

[2] Schenutekloster, Konstantinopel, Athos.

[3] وَلَا أُطُماً إِلَّا مَشِيدًا بِجَنْدَلِ

[4] كَعَقْرِ ٱلْهَاجِرِيِّ إِذَا ٱبْتَنَاهُ * بِأَشْبَاهٍ حُذِينَ عَلَى مِثَالِ

[5] Vgl. Lisân al 'arab sub voce. VII. 117 unten. Nöldeke-Müller im Glossar allerdings: ut tradunt. Vgl. außerdem R. Geyer in *SBWA*, Bd. 149, Abh. 6, p. 115 ff. des Sonderabdruckes.

Baḥráyn (an der Ostküste Arabiens) hatte unter persischer Oberherrschaft gestanden. Auch im Verse Ṭárafas Mu'all. 23:

كقنطرة الرّومىّ أقسم ربّهـا * لتكتنفنّ حتّى تشاد بقرمد

schwankt die Interpretation bei der ‚Brücke des Rûmî' (‚Byzantiners'?), ob sie ‚aus Ziegeln hoch aufgeführt' (ترفع بآجرّ) oder ‚mit Gips, Ton oder ähnlichem überzogen' sei. Im letzteren Falle hätten wir vielleicht an Stuckornamente zu denken, umsoeher als R. GEYER[1] *ḳánṭara* mit ‚Gewölbe' übersetzt, ausgehend von seiner Grundbedeutung: أزج (BELOT: voûte allongée, s. auch DOZY s. v.), und von *cantherius*, καν θήλιος ableitet, was das Sparrenwerk der Dachgewölbekonstruktion sowie des Schiffsschnabels bezeichnen soll. *Ḳánṭara* wäre dann in der übertragenen Bedeutung ‚Gewölbe, Bogen' (daher die nächste Gleichung: [steinerne] Brücke) als vorläufig von der gebildeten Oberschicht mit Vorliebe verwendetes Fremdwort ins Arabische eingedrungen.[2] Die gleiche Verbindung: ‚Brücke (beziehungsweise Gewölbe) des Rûmî' finden wir bei 'A'šā (l. n. Vers 25). Es liegt also hier, wie bei Ṭárafa und Lebîd ein typischer Vergleich der Kamelin mit einem Bauobjekt vor.[3] Der ‚romäische' Baumeister soll nach dem Scholiasten 'A'šās und so auch bei Ṭárafa die Festigkeit des Baues gewährleisten, ‚da die Beduinen keine Bauten hätten'. Man sieht, es kommt bloß auf die Bezeichnung des fremden Ursprungs an. Auch bei Nâbiga (AHLWARDT) VII. 16:

أَوْ رُمْيَةٍ مِنْ مَرْمَرٍ مَرْفُوعَةٍ * بُنِيَتْ بِآجُرٍّ تُشَادُ وَقَرْمَدِ

‚oder eine Bildsäule aus Marmor, eine aufgerichtete, die gebaut wurde (sic) mit *āǵurr*,[4] indem sie überzogen wurde, und mit *ḳár-*

[1] *Sitzungsber. der phil.-hist. Kl. der kais. Akad. der Wissensch. in Wien*, Bd. 149, Abhandlung 6. ‚Zwei Gedichte von al-'A'šā' p. 20 und 112 ff. des Sonderabdrucks.

[2] Vgl. was K. VOLLERS zum gleichfalls griech. Fremdwort منجنون in seiner Einleitung zum Dīwân des Mutalammis p. 11 ff. sagt.

[3] Bei Labîd einer Burg. Eskurial zu 'A'šā l. n. p. 112 erklärt *ḳánṭara* auch mit بُرْج ‚Turm, Kastell'.

[4] In der Übersetzung gebe ich absichtlich die Wortfolge des Originals. آجُرّ wird von Lisân erklärt: فارسى معرّب — طبيخ الطين ‚gebrannter Lehm — ein arabisiertes, persisches Wort'. Es ist das assyrische *‚agurru'*; DELITZSCH, *Handwörterbuch* 19.

mad'[1] ist die Interpretation kontrovers. Den Widerspruch zwischen Marmor und Ziegeln beseitigt Derenbourg, indem er ‚un piédestal bâti de briques et de terre cuite enduites de chaux' konstruiert, worauf die Bildsäule stünde. Dagegen protestiert schon Ahlwardt (*Aechtheit*, 109) und erklärt ‚daß diese Statue von Marmor belegt, d. h. überzogen sei mit einer dünnen Schicht von Gips und Ton'. Aber ich glaube kaum, daß jemand eine Marmorstatue mit einer noch so dünnen Schicht von Gips und Ton überziehen wird.[2] Man muß wohl annehmen, daß es sich entweder umgekehrt um die Inkrustation eines Lehm- oder Ziegelkerns mit Marmorplatten handelt; aber dann ist die Übersetzung von *dúmya* mit ‚Bildsäule' schwer zu halten.[3] Oder man erkläre مرمر من ‚marmorn' für ein epitheton ornans; aus der Ferne mag das Ganze wie ‚aus Marmor' ausgesehen haben, war aber in Wirklichkeit aus Gips oder sonst einer Masse hergestellt und mit einem Belag überzogen, wie so manche unserer modernen dekorativen Statuen — außer man glaubt, daß die altarabischen Dichter bei ihren Vergleichen a priori darauf verzichtet hätten, sie von ihren Hörern ins Gegenständliche übertragen zu sehen.[4] Diese Ausführungen mögen aber zeigen, wie sehr es not täte, die früheren und späteren Dichter nach gewissen, für die Kulturgeschichte sehr wichtigen Gesichtspunkten noch eingehender zu durchforschen.[5]

[1] κεραμῖδα! Erklärt wird *ḳarmad*: 1. als Ziegel, Backstein, 2. Gips, Tonmasse zum Überziehen.

[2] Zum Färben wird kaum Gips und Ton verwendet worden sein. Auch steht im Original von Färben nichts.

[3] Soll es eine Säule, einen Pilaster aus Ziegeln bedeuten, der mit Marmorreliefs überzogen ward? دُمْيَة ist nach Fränkel syr. ܕܡܘܬܐ? und könnte einfach: Bild bedeuten, gleichviel ob Statue, Relief oder Malerei. Dazu würde بنيت gut passen.

[4] So R. Geyer, der die Unklarheit dieser Stellen auch daher ableitet: ‚War die Mauer, wie das oft bei Dichtern vorkommt, mit Lehm geglättet oder verputzt, so wird es wohl die دُمْيَة auch sein; eventuell mit Marmor. In Wirklichkeit konnte sie doch ganz aus Marmor sein. Der Mauerputz war der augenfälligste, bleibende Eindruck für die Beduinen; wie die Mauer im Wesen konstruiert war, blieb ihnen unbekannt oder gleichgültig.' (Briefliche Mitteilung.)

[5] Für die südarabische Kunst vergleiche die ausführlichen Beschreibungen

Eine Vergleichung Mschattas mit Ziegelbauten in Kleinasien (Beispiel: die Ziegelruine von Ütschajak) einerseits und jenen Syriens (Beispiel: Ḳaṣr ibn Wardân und Anderûn) andererseits läßt für Mschatta einen auffallenden Unterschied in der Technik des Ziegelbaues erkennen. Jene zwei Gruppen weisen Mörtelschichten auf, welche dicker sind als die Ziegel; das ist die typisch syrische Konstruktion, die auf Antiochia zurückgehen mag, aber auch in Byzanz vorherrschend war. Die Lagerfugen Mschattas jedoch sind auffallend dünn; es schließt sich damit der Technik Roms oder Persiens an. Daß aber Mschatta nur der persischen Einflußsphäre angehören könne, schließt STRZYGOWSKI aus der in überhöhten Tonnen gewölbten Eindeckung der Nebenräume und dem Vorkommen des Spitzbogens. Jene ist, so gut wie der Ziegelbau, im Orient, und zwar in Mesopotamien heimisch. Doch während hier die Agglomeration der Nebenräume um einen Hof vorwiegt, macht sich in Mschatta neben der Anhäufung mehrerer Raumgruppen auch die konstruktive Einheit geltend, die je eine dieser Raumgruppen beherrscht. Hier tritt vermittelnd griechischer Einfluß auf, vielleicht von Seleukia am Tigris her, sodaß die uralt mesopotamische Art der Agglomeration durch hellenistischen Formensinn korrigiert erscheint.

Rein persisch ist aber der Spitzbogen. Rechts und links der Hauptapsiswand des Triconchos zeigt die Rückansicht der Ruine je zwei Tonnengewölbe im Querschnitt. Sie entsprechen den angebauten Rechteckkammern und sind gedrückt spitzbogig. Als für die islâmitische, speziell arabische Kunst wichtig, weil auf die persische Einflußsphäre weisend, macht der Verfasser geltend, daß zwei der

---

bei D. H. MÜLLER, ‚Die Burgen und Schlösser Südarabiens' (*Sitzungsber.* Bd. 94, p. 335—423; 97, p. 955—1050) besonders die poetische Beschreibung Ġomdâns von al-Hamdânî, der es allerdings nicht aus eigener Anschauung kennen konnte, da Ġomdân in der ersten Zeit des Islâms schon ein Trümmerhaufen war, p. 385 f., übersetzt p. 345. Darnach ist es in 20 Stockwerken gebaut ... ‚die Wolken sind sein Turban, sein Gürtel und seine Hülle Marmorstein; seine Quadern sind durch glühend Erz (قطر) aneinandergekittet; ... an jeder Ecke ist der Kopf eines fliegenden Adlers etc.'. Ferner desselben Verfassers *Südarabische Alterthümer im kunsthistorischen Hofmuseum*, Wien 1899.

ältesten arabischen Bauten: der Nilmesser von Roda und die Moschee Aḥmeds bin Ṭulûn — letztere ist ja auch in reinem Ziegelbau gehalten — den Spitzbogen ausschließlich verwenden, während der als antik aus dem Konglomerat späterer Zubauten auszuscheidende Teil der ʿAmr b. el-ʿÂṣmoschee Spitz- neben Rundbogen zeigt, eine in sassanidischen Bauten (Ktesiphon) häufige Verbindung.

Dies veranlaßt Strzygowski, im Gegensatz zur bisher allgemein angenommenen Nachricht, ein Kopte oder Grieche hätte die Aḥmedmoschee erbaut,[1] jener auch bei Makrîzî angedeuteten Ansicht beizupflichten, die nach Samarrâ, also nach Mesopotamien, als dem Quellort ihres Baustiles weist.

Wie der Spitzbogen an sassanidischen Bauten (Tāk-i-Kisrā), so kommt auch ein zweites für die Bestimmung Mschattas wichtiges Moment: die Lagerung der Ziegel in vertikalen, dem Gewölbeprofil folgenden Streifen ebenda, wie am Kanal von Korsabad, gerade in Verbindung mit dem Spitzbogen vor.

Aus dem großen Mittelhof Mschattas tritt man in die dreischiffige Halle durch eine dreigeteilte Torfassade ein. Diese zeigt, gleich der Hauptfassade, ein Umbrechen ihrer Friese aus der horizontalen in die vertikale Linie, (was auch in Syrien vorkommt: Simeonskloster, Ḳaṣr el-Benât und in der früharabischen Kunst: in den Bordüren der Ṭulûn- und Ḥâkimmoschee Kairos;) jedoch im Gegensatz zu diesen arabischen Beispielen von einem krönenden, glatten Wulstprofil begleitet. Die gleiche Verbindung findet man am Miḥrâb der Ṭulûnmoschee und am Spitzbogen des Nilmessers von Roda. Das Umbrechen der horizontalen Friese zur Umspannung von Torbogen kommt schon im assyrischen Baustil vor, der einerseits durch Persien die islâmitische, andererseits die antiochenisch-syrische Architektur beeinflußt haben muß.

Der in Syrien, außer Baalbek und Palmyra, seltene marmorne Säulenschmuck der Halle, ist für Strzygowski, der die Erbauung von Mschatta ins 4.—6. Jahrh. verlegt, ein Indizium, das noch zu

[1] Vgl. *Globus*, Bd. 86, Nr. 6, p. 95. ‚Koptische Kunst' XXIV.

erschließende genaue Datum vorläufig dem terminus a quo möglichst nahe zu rücken. Der Marmor der importierten Kapitelle war bemalt, und zwar bezeichnenderweise mit den mesopotamischen Lieblingsfarben, blau-gelb. Interessant ist auch die Vergleichung dieser Säulenkapitelle mit jenen der Hallenfassade einerseits und des ‚Triumphbogens', der aus der Halle ins Trichorum führt, andererseits. Es greift schon hier ein ornamentales Motiv durch, das später vor der Prunk- oder Hauptfassade in seiner ganzen Breite uns entgegentreten wird. Während nämlich die Marmorkapitelle (Halle) gut antik plastisch ausgeführt sind, ist das Triumphbogenkapitell ganz wie der Mustergrund der Prunkfassade spitzen- oder teppichartig, flächenhaft,[1] gearbeitet. Das Kapitell der Hallenfassade scheint zwischen beiden zu vermitteln; Motiv: Akanthus, wie am Kapitell der Hallensäulen; Komposition: im Tiefendunkel, wie am Triumphbogenkapitell. Die ausgebauchte (Kämpfer-) Form[2] dieses letzteren weist, wie seine Tiefendunkelornamentik, nach Persien.

Bevor STRZYGOWSKI an den Hauptteil der Untersuchung, die besonders liebevoll durchgeführte Analyse der Torfassade geht, führt er uns in das Allerheiligste des Palastes, den triabsidialen, dem Haupteingang gerade gegenüberliegenden Thronsaal. Charakteristisch sind die hier angebrachten Nischen, deren Verwendung zwar uralt orientalisch ist, die aber in Mschatta von Säulen flankiert werden: eine Verbindung, die in hellenistischer Zeit und nach den Baudenkmälern zu urteilen, auf persischem Boden sich vollzogen haben muß. Säulennischen weisen auch die zwei schon mehrmals herangezogenen altarabischen Bauten Kairos auf: der Nilmesser von Roda und die Moschee des Aḥmed b. Ṭulûn. Die Verwertung der Säulennische als Miḥrâb ist für den Moscheenstil charakteristisch geblieben. Es scheint aber, daß auch das Wort *miḥrâb* in der Sprache eine Entwicklung, einen Bedeutungswandel durchgemacht hat, der von der philologischen Seite her vielleicht einen Schluß auf

[1] Darüber Ausführliches weiter unten.

[2] STRZYGOWSKI vergleicht die persisch-orientalische Kämpferform der Kapitelle mit den ‚Bäuchen' der Säulen Jakin und Boas. I. Kön. 7. 20.

den Ursprung der Sache gestatten wird. *Miḥrâb* ist den alten Dichtern mit verschiedenen Bedeutungen geläufig. Es wird erklärt (Lisân s. v. I, p. 296) als ‚Burg, Kastell' قَصْر besonders der Ḥimyariten;[1] ebenda Z. 19. 22 ‚wegen seiner Höhe', und Z. 3 im Verse des Imrulḳays (Ahlwardt LII. 33):

* كغزلان رمل فى محاريب أقوال *

‚wie Gazellen der Sandwüste in den Miḥrâbs der südarabischen Häuptlinge'. Hier soll es zwar soviel als غُرْفَة ‚Söller, Balkon, Galerie' bedeuten, wie im bekannten Verse des Waḍḍâḥ al-Yemen, Z. 2:

* رَبَّةُ مِحْرَابٍ إذا جِئْتُها * لَمْ أَلْقَها أَوْ ارْتَقى سُلَّما *

Doch im Verse des al-'A'šā Z. 20:

أو دُمْيَة صُوِّرَ محرابُهـــا * أو دُرّة شِيفَتْ إلى تَاجِرِ

wird es wieder mit ‚Kastell' erklärt: اراد بالمحراب القصر الخ, während es nach der Variante dieses Verses Lisân s. v. مرر (VII. 17):

* كَدُمْيَة صُوِّر محرابُهـــا * بِمُذْهَب ذى مَرْمَرٍ مائِرِ *

nur die Nische bezeichnen kann, in der die Bildsäule Platz gefunden hat. Jedenfalls ist محراب = قَصْر pars pro toto, wie es denn Z. 13 (und 17) gleich مَجْلِس ‚Sitzungssaal'[2] gesetzt wird. Denn die rechte Erklärung dürfte diese sein, Z. 22f.: الموضع الذى ينفرد فيه الملك فيتباعد من الناس ‚der Ort, wo der König sich absondert, so daß er von den Menschen fern (getrennt) ist'; und Z. 17 ff.:

اكرم مجالس الملوك ... ومقدّمها وأشرفها

‚der ausgezeichnetste ... und vorderste[3] und erhöhteste Teil der Sitzungsräume der Könige', also etwa: erhöhte Thronnische, und weiterhin: Thronsaal, wie es ja davon ebenda Z. 13ff. heißt:

كان يكره المحاريبَ أى ... أن يجلس فى صدر المجلس ويترفّع على الناس

‚im Vorderteil des Sitzungssaales, hoch über den Menschen'.

---

[1] Vgl. Z. 9: محاريب غمدان باليمن.

[2] D. h. wohl Audienzsaal.

[3] Vgl. Z. 8: والمحاريبُ صُدُور المجالس.

Diese Profanbedeutungen von *miḥrâb* illustriert der Vers al-'A'šās (Z. 12):

وترى مجلسًا يغصّ به المحـــــرابُ ملقوم والثيابُ رقاق

‚und du siehst eine Versammlung, in welcher das Miḥrâb von Leuten zum Ersticken voll ist, während die Kleider (der Versammelten) fein sind'. Außerdem will ich auf die Schilderung des Palastes von Dehly verweisen bei v. KREMER, *Kulturgesch.* II. 81 f., der Tāk-i-Kisrā zum Vergleich heranzieht und ähnliche Einrichtungen bei den 'Abbâsiden vermutet. Dort zeigt sich der Kaiser auf einem kleinen, halbkreisförmigen mit Mosaik eingelegten Altan gegenüber dem Eingangstor. Davon, daß dieser Altan eben erhöht ist, in Tāk-Kisrā zehn Fuß über dem Erdboden,[1] kommt die weitere Bedeutung von *miḥrâb* ‚Söller, Galerie, Balkon', wie im oben zitierten Verse Waḍḍâḥs (البيت) محراب ربّة *. Wenn man endlich das Ḥadîṯ bei Lisân Z. 6 beachtet: أنّ النبى صلعم بعث عروةَ بن مسعود الى قومه بالطائف فأتاهم ودخل محرابًا له فأشرف عليهم عند الفجر ثمّ اذّن للصلاة und die Erklärung dazu: وهذا يدلّ انّه غُرْفة يُرْتَقى اليها,[2] so ersieht man daraus, daß in älterer Zeit auch die sakrale Bedeutung von *miḥrâb* schwankte, analog dem, was das profane Miḥrâb war und sein konnte. Interessant ist darum auch die Erklärung (Z. 3 ff. unten), welche von *miḥrâb* = ‚Gebetnische' gegeben wird: وسمّى المحراب محرابا لانفراد الامام فيه وبُعْده من الناس; sie ist parallel der oben zu *miḥrâb* = ‚Thronsaal, Thronnische' mitgeteilten; wie sich denn auch andere Erklärungen und Etymologien zum sakralen *miḥrâb* jenen anschließen, die vom profanen *miḥrâb* gegeben werden. Es scheint also auch in der Sprache das Gefühl der engsten sachlichen Zusammengehörigkeit beider bestanden zu haben; welches *miḥrâb* aber das ältere ist, das ist weiter keine Frage.

Die Prunkfassade Mschattas läßt sich, wie folgt, beschreiben: rechts und links des von zwei polygonen Türmen flankierten Tores

[1] Vgl. oben die verbatim angeführten Erklärungen aus Lisân.

[2] Im Auszug übersetzt: ‚Er bestieg ein Miḥrâb und rief von da aus zum Gebet' ... daraus folgt, daß Miḥrâb hier (wie im Verse Waḍḍâḥs) ‚Söller' o. ä. bedeutet, kurzum einen erhöhten Standort.

setzt nicht hoch über dem Erdboden ein langer, horizontal verlaufender Streifen, der Sockelfries ein; über ihm an beiden, durch je einen runden Turm markierten Enden eine schmale Akanthussima, die nach kurzem, zum Sockelfries parallelen Lauf in stumpfem Winkel in die Höhe schnellt und in einem spitzen Winkel wieder abfällt. Diesen Zickzacklauf fortsetzend bildet die Akanthussima eine Reihe von Dreiecken, deren Flächen mit Rosetten und mit rein ornamentalem Schmuck als Mustergrund gefüllt sind. Die Basis dieser Dreiecke fällt mit dem Sockelfries zusammen, ihre Spitzen aber ‚tragen' ein schweres Kranzgesims, das gleichfalls an beiden Enden, zu Sockelfries und Akanthussima parallel eingesetzt hatte, vor dem ersten Dreieck im rechten Winkel umbog, die Zickzacklinie einrahmt und das Tor umspannt.[1] Man denke sich diesen komplexen ornamentalen Streifen um den ganzen viereckigen Bau fortgesetzt, und man wird ihn einem kunstvoll gewirkten Gürtel vergleichen, ähnlich dem, der um die Ka'ba läuft, ‚aus wertvollem Stoff, ganz mit goldgestickter Inschrift bedeckt', und den Überzug des heiligen Hauses hält.[2] Die Anwendung solcher Streifen oder Bordüren als Wanddekoration ist altorientalischer Brauch.[3] Nicht nur in Ägypten waren die Tempelwände und Pylone streifenartig geschmückt; näher liegt es, an Assyrien und Babylonien zu denken, wo schon die Bekleidung roher Ziegelwände farbig glasierte Bordüren erheischte. Die an zwei Meter hohen elf Streifen hintereinander schreitenden Drachen und Stiere des Istartores von al-Ḳaṣr,[4] oder die rein ornamental gefüllten Streifen des Thronsaals im Nebukadnezarpalast sind auch in weiteren Kreisen bekannt geworden. Am Frontschmuck von Mschatta ist aber nicht nur die Anlage des Ganzen, sondern auch das Detail orientalisch-mesopotamisch. Die nicht figürliche ornamentale Füllung der Flächen, das Zickzackmotiv im

---

[1] S. oben p. 295.

[2] v. Kremer, *Kulturgesch.* II. 7.

[3] Vgl. den Vers 'Alḳamas, Müller, *Burgen und Schlösser*, p. 369—410: ‚Und gleich Šauḥaṭân ist es buntfarbig angestrichen.'

[4] F. Delitzsch, *Im Lande des einstigen Paradieses*, 33 ff.

Schmuck von Fassaden, die bossierten Rosetten, die Verwendung von Architekturmotiven ohne struktiven Wert, wie sie im Mißverhältnis der schwachen Zickzack-Sima zum schweren Kranzgesims zutage tritt, wodurch jedes Verhältnis von Kraft zu Last aufgehoben erscheint; mit einem Wort: die körper- und kraftlose, dafür aber dekorative Flächenwirkung, dies alles ist asiatisch, speziell mesopotamisch.

Ich habe früher den ornamentalen Streifen der Prunkfassade mit einem Gürtel verglichen; man könnte auch von einem Spitzenbesatz sprechen, besonders wenn man den Mustergrund, die Füllung der Flächen, betrachtet. Denn während das monumentale Muster: Zickzack und Rosetten nach antiker Tradition ausgearbeitet ist und plastisch heraustritt, ist der Mustergrund, d. i. die nach den Rosetten erübrigende Füllung der Dreiecke, gleichsam ausgestochen oder wie STRZYGOWSKI im Gegensatz zum plastischen Schattendunkel es benennt, im Tiefendunkel komponiert. Er wirkt wie ein Spitzenbesatz auf schwarzer Fläche, zu der hier die ausgestochenen Löcher zusammenfließen. Während also die plastischen Partien des Monumentalmusters zum Teil im Schattendunkel liegen und die Richtung des einfallenden Lichtes erkennen lassen, erscheinen die dunkeln Partien des Mustergrundes wie Löcher ins Schwarze; oder allgemeiner ausgedrückt: die Wirkung des Mustergrundes ist eine farbig flächenhafte. Damit leitet STRZYGOWSKI auf den Ursprung dieser Tiefendunkeltechnik über. Er schließt es aus, daß sie spontan aus der plastischen Kompositionsmanier der klassischen Völker in Licht und Schatten sich habe entwickeln können. Die Heimat der farbigen Wanddekoration in Emailziegeln ist aber, wie wir schon früher sahen, Mesopotamien. Die Übertragung jener absoluten, reinen Farbenwirkung bei Wanddekorationen in eine mehr plastische Sprache vermittels der Tiefendunkelkomposition, wie sie in Mschatta schon fertig vorliegt, müsse also unter hellenistischem Einfluß, auf mesopotamischem Boden stattgefunden haben; vielleicht an jenem für die Entwicklungsgeschichte des vorderen Orients nie hoch genug einzuschätzenden Zentrum, wo so manche Kulturschichten über- und nebeneinander liegen; die babylonische, persische, hellenistische; und

später neue noch dazukommen: die sassanidische, arabische; an der Stelle, wo der Reihe nach Ninive und Seleukia, Madâ'in und Bagdâd standen.

Beiden Ornamentalsystemen, dem plastischen wie dem flächenhaften, widmet Strzygowski, soweit sie an Mschatta zum Ausdruck kommen, ausführliche Betrachtungen. Ich habe gleich zu Beginn dieses Referates Strzygowskis eigene Worte hervorgehoben, daß seine Arbeit über Mschatta in einem Zuge niedergeschrieben ist. Das kann man ohnehin an der Art merken, wie er aus dem Vollen schöpft. Ich komme darauf zurück, um es zu rechtfertigen, wenn ich im folgenden mich kürzer fasse. Ich kann unmöglich allen Einzelheiten seiner Darstellung folgen, alle Parallelen anführen, die er zur Beweisführung heranzieht. Ihm ist es immer nur um die Festigung der großen Entwicklungskette zu tun, die er mit kunsthistorischen Daten aus allen Winkeln des Orients illustriert: babylonische, assyrische, altpersische, hellenistische (Kreuzungspunkt Seleukia!), nordmesopotamische, sassanidische und endlich islamitische Kunst. Ich will bloß die meines Erachtens für Orientalisten am meisten interessanten Punkte hervorheben und auf sie die Aufmerksamkeit lenken, und weise zunächst auf das hin, was Strzygowski über den Ursprung des Zickzackmotivs und der Rosetten,[1] ferner über die Verbindung beider im Monumentalmuster Mschattas ausführt (p. 263 ff.), bevor er an die Ornamentierungen der Profile (Kranzgesims, Sockelfries, Zickzackfries), der Rosetten und der Dreieckflächen geht. Es werden folgende Motive besprochen: Akanthus, Palmette, Weinranke, Pinienzapfen, Tier- und Flügelmotive. Was die Palmette betrifft, so sei auf das charakteristische Vorkommen der Palmettenranke auf den mohammedanischen Grabstelen Ägyptens hingewiesen, deren Inschriften sie umrahmt; ein Motiv, das unmöglich den Kopten zugeschrieben werden kann, weil die den arabischen (diese stammen aus dem 9. Jahrh.) unmittelbar vorangehenden kop-

[1] In der Form variiert treten letztere auch als Symbole auf: Sonnenscheibe, geflügelte Scheibe, Istarstern; aber auch rein ornamental schon in uralten Zeiten im Zweistromland.

tischen Grabstelen ganz anders stilisiert sind; wohl aber findet STRZYGOWSKI die Palmettenranke, wie sie auf jenen altarabischen Grabstelen vorkommt, auf einem Teppich wieder, auf dem ein sassanidischer König hockt; er ist dargestellt auf einer Silberschüssel, die wahrscheinlich aus dem Schatzfunde von Perm stammt. Über das Problem der Weinranke, die sowohl auf den Wulstprofilen Mschattas als auch zur Füllung der Dreieckflächen verwendet wird, und ihre Verbreitung über ganz Asien orientiert ein eigenes Kapitel (p. 327ff.), aus dem ich wieder besonders hervorheben kann die Vorführung des Miḥrâb der Sitta Rukayya in Kairo, welche die persischen Motive aller antiken Beimengungen entkleidet zeigt; was einerseits ihr Fortleben selbst nach Jahrhunderten beweist, andererseits für das vollständige Einlenken des fatimidischen (schiitischen) Ägyptens in persisches Fahrwasser spricht.[1]

Mit dem Pinienzapfenmuster der bossierten Rosetten kommt wieder Assyrien-Babylonien zu Ehren.[2] Daß das Flügelmotiv und einige der bezeichnendsten Tiermotive[3] in der Füllung der Dreiecke mit Mesopotamien in Zusammenhang gebracht werden, versteht sich nachgerade von selbst. Das Flügelmotiv kommt auch in der späteren orientalischen Kunst vor; z. B. in Mosaik ausgeführt an der Kuppel des Felsendoms zu Jerusalem (Ḳubbet eṣ-ṣaḫra), dann auf drei Brettern im arabischen Museum zu Kairo, an deren Rändern oben und unten ein Ḳor'ânvers läuft. STRZYGOWSKI verfolgt es ferner auf der sassanidischen Flügelkrone auf Münzen zwischen den Jahren 241 und 651, also durch vier Jahrhunderte. Da liegt es wohl am nächsten, mesopotamischen Ursprung anzunehmen, besonders wenn man an die assyrischen geflügelten Scheiben etc. denkt,[4] statt mit VOGÜÉ im

---

[1] Vgl. auch ‚Koptische Kunst', Einleitung XXIV.

[2] Vgl. das besonders instruktive Stuckornament aus Kujundschuk, Abb. 74.

[3] S. 309 f. des *Preuß. Jahrbuchs* wird von *N. Jahrb.* XV. 24, Note 1 dahin berichtigt, daß es sich nicht um eine Sphynx, sondern einen Löwen mit einem Menschenkopf darüber handelt.

[4] Allgemein zugängliche Abbildungen bei F. DELITZSCH, *Bibel-Babel*, 3. Vortrag, 1905, S. 42. Ebenda auch altassyrische Standarten nach einer auch von STRZYGOWSKI

Flügelmotiv islâmitischer Ornamente Engelsflügel zu sehen und diese als einen stillen Protest christlicher Arbeiter gegen den Islâm zu deuten.

Soweit Strzygowskis Ausführungen im einzelnen und seine eingehende Analyse; nun kommt es auf die Synthese an und auf die Schlüsse, die er aus der vergleichenden Analyse zieht. Sie sind doppelter Art; allgemeiner Natur, insofern sie für Mschatta einen neuen Kunstkreis postulieren und rekonstruieren, dem es angehört haben muß; und besonderer Art, insofern sie nach dem Urheber Mschattas und der Zeit seiner Entstehung fragen.

Strzygowski geht von der Beobachtung aus, daß an diesem am Rand der syrischen Wüste gelegenen Bau nicht, wie man erwarten sollte, syrische, sondern mesopotamische Elemente vorherrschen und zwar in der Anlage sowohl als in der Technik der Ausführung und in den Ornamenten. Er findet ferner zu Beginn des Mittelalters alle Anzeichen einer internationalen Revolution der Kunst vor, deren Brennpunkt man sich nähert, je weiter man von Rom und Byzanz nach Osten geht. Hier pulsiert frisches, volkstümliches Wesen, das später auch den Westen neu beleben wird. Nicht neugeschaffene ornamentale Motive, wohl aber aus älterer Zeit wieder aufgenommene kommen in Mesopotamien im Kampf mit der hellenistischen Richtung der Diadochenzeit wieder an die Oberfläche. Hier erwächst aus dem Austausch orientalischer und antiker Formen eine neue Kunstrichtung, deren charakteristisches Merkmal im Westen das Vorwiegen des toten Ornaments sein wird. Sie erstreckt sich über Iran und Zentralasien auf Ostasien ebensogut, wie sie später den Westen bis Spanien umfassen wird. Strzygowski führt also den Begriff einer mesopotamischen, speziell nordmesopotamischen Kunst ein, deren Zentrum im Städtedreieck Edessa, Amida, Nisibis gelegen sei; eine Kunstrichtung, als deren Repräsentanten wir Mschatta anzusehen hätten, und welche später von jenem Mittelpunkte aus

---

beigezogenen Schrift F. Sarres ‚Die altorientalischen Feldzeichen' in *Beiträge zur alten Gesch.* von Lehmann und Kornemann III. 1903, p. 333ff.

Byzanz, Syrien, Kleinasien, Armenien, das Nordgestade des Pontus, Nordafrika befruchtet und eben zur Entstehung der sogenannten byzantinischen Kunst weitaus das meiste beiträgt.

Quelle, Umfang und Ausstrahlung dieser nordmesopotamischen Kunst kann ich nicht besser als mit des Verfassers eigenen Worten charakterisieren: ‚Ich verstehe darunter jene, sagen wir zur Zeit der Sassanidenherrschaft (226—651) zwischen Euphrat und Tigris zu voller Reife gelangende Kunstströmung, die als die Erbin von Ninive und Babylon, Persepolis und Susa einerseits, von Seleukeia anderseits, zur Zeit der Parther innerasiatische und durch einen regen Handel ostasiatische Züge in sich aufgenommen und alle diese Strömungen zu einer neuen Einheit verschmolzen hat' (p. 326).

Für die hellenistischen Momente in dieser Kunst ist die Eroberung Mesopotamiens durch Alexander und die Gründung Seleukias zu Ende des 4. Jahrh. verantwortlich zu machen. Dieser fremde Einfluß erstreckte sich aber vorwiegend auf die Kleinkunst und das Handwerk. Soweit Mschatta in Betracht kommt, geht auf diese Zeit zurück die Aufnahme der griechischen Palmette, die aber an ein ähnliches, einheimisches Motiv anknüpfend und in der Form der gesprengten Palmette mit frei kombinierbaren Hälften speziell mesopotamisch wird, von da aus als Palmettenranke die islamitische Kunst durchdringt und auf sassanidischen Kapitellen später den Akanthus verdrängt.

In der Partherzeit mag die Auffassung der Qualitäten von Hell und Dunkel als farbiger Gegensätze zum Durchbruch gekommen sein; doch bedeutet dies kein Abreißen der künstlerischen Traditionen aus älterer Zeit. War doch jene Auffassung latent schon in der assyrisch-babylonischen und persischen Kunst gegeben. Es spricht nur für ihren erneuten Vorstoß in dieser Periode die gleichzeitige Einführung des Teppichs mit seiner rein farbigen Auffassung an Stelle der Sitzmöbel.

Objekte, welche nunmehr auf diese nordmesopotamische Mischkunst zurückzuführen sind, behandelt STRZYGOWSKI im zweiten Abschnitt p. 335 ff.

Nachdem er den Begriff der nordmesopotamischen Kunst aufgestellt hat, geht er daran, ihn nach zwei Seiten abzugrenzen. Zunächst hebt sich die nordmesopotamische Kunst von der sassanidisch-arabischen[1] durch die stärkere Beimengung antiker Motive ab. Schon die Ausführung des Frieses an der Prunkfassade in Stein spricht gegen sassanidischen Ursprung. Rein mesopotamisches Gepräge trägt vielmehr der 3500 *m* lange Stuckfries der Aḥmedmoschee in Kairo, der mit seinem Ornament gleichsam ein Muster ohne Ende bildet. Zur Belebung von Flächen angewandte Motive, die sich über den zu füllenden Rahmen hinaus als Muster ohne Ende fortspinnen lassen, finden wir aber an einem zweiten Produkt rein orientalischen Kunstschaffens, dem aus Baġdâd stammenden Holzmimbar von Kairuwân: keine Pflanzenmuster wie an Mschatta, sondern geometrische Linienspiele; und als weiteres differenzierendes Moment: ausschließliche Anwendung der Tiefendunkelkomposition gegenüber der Verbindung dieser mit den in Licht und Schatten profilierten Friesen Mschattas.

Die nächsten Vergleichsobjekte sind aber auch für die Datierung Mschattas wertvoll. Zunächst der flächenfüllende Schmuck am Chosraubogen. Er zeigt statt der ausgeprägten Pflanzenformen Mschattas — Akanthus, Palmette, Weinranke — phantastische Umbildungen des Akanthus. Dieser findet sich zwar auch auf persischen Kapitellen des 4.—6. Jahrh., aber auf den späteren, genau datierbaren Kapitellen des Chosroesbogens von Tāk-i-Bostān (590—628) ist er schon völlig der Palmette gewichen; eine Tatsache, welche für die möglichst hohe Datierung Mschattas in die Zeit zwischen dem 4. und 6. Jahrh. spricht. So hat sich von zwei hellenistischen Ornamenten, die Mschatta noch bewahrt, Palmette und Akanthus, bloß die erste in Mesopotamien völlig eingebürgert. Der zweite verschwand in der sassanidischen Kunst sehr bald. Die Frage nach dem Auftauchen des Akanthus in Mschatta beantwortet Strzygowski

[1] Jetzt wäre der Verfasser geneigt, diesen 3. § p. 345 ff. nicht ‚Die sassanidische und arabische' sondern: ‚Die sassanidische und islamitische Kunst' zu betiteln.

mit dem Hinweis auf Seleukia und die fortgesetzten Beziehungen des nordmesopotamischen Städtedreiecks mit Rom. Nur auf diesen Wegen kann ein Nachschub hellenistischer Motive nach Persien stattgefunden haben; sie durchsetzen hauptsächlich die dekorative Kleinkunst und ihre Einführung entsprang hier, wie in Ägypten, einem rein wirtschaftlichen Bedürfnis des Absatzes.

Nach allem bisher Gesagten ist STRZYGOWSKIS Stellung zur brennenden ‚byzantinischen Frage' klar. Die byzantinische Kunst ist ihm nach der ornamentalen Seite hin wie die sassanidische ein Kind Mesopotamiens. Diesem gemeinsamen Ursprung entspricht auch die innere Verwandtschaft beider, die man früher für ein Zeichen der Abhängigkeit des Islâms von Konstantinopel ansah. Hielt man doch den Mimbar von Kairuwân für byzantinisch, ehe man erfuhr, daß er aus Bagdad stammte. So wurde um auf Mschatta überzugehen die ausgebauchte Form gewisser Kapitelle nicht bloß ‚byzantinisch' gedeutet, sondern weiterhin auch herangezogen, um die Erbauung Mschattas in die Zeit nach Justinian zu verlegen. Dieses Argument fällt für STRZYGOWSKI weg, da er umgekehrt die Kämpferkapitelle Konstantinopels von Persien ableiten zu können glaubt, umso eher als auf oströmischem Boden die schwankende, unsichere Haltung ihres Details den fremden Ursprung ahnen läßt.

Damit komme ich an den zweiten Teil der Folgerungen STRZYGOWSKIS, zugleich ans letzte Kapitel seiner Schrift: ‚Der Künstler von Mschatta und seine Zeit.' Die Blüte der mesopotamischen Kunst verlegt STRZYGOWSKI ins 3.—5. Jahrh., die Entstehung Mschattas in das 4.—6., wobei er die ausgesprochene Neigung zeigt, mit seiner Datierung, soweit als möglich, nach rückwärts zu gehen. Seine Gründe sind zum Teil schon dargelegt worden. Er faßt sie hier noch einmal zusammen; sie gipfeln, was die Hauptfassade anlangt, in der Überzeugung, ‚daß für diese Schöpfung nur eine Zeit und eine Kunstsphäre in Betracht kommen kann, in der antike und orientalische Kunst gleich stark nebeneinander blühten'.

Was aber den Künstler von Mschatta betrifft, so kommt STRZYGOWSKI zum Schlusse, daß er ein Nordmesopotamier gewesen sei,

‚der mit sassanidischer Ziegelkonstruktion und syrischem Steinbau gleich gut vertraut im Dienste eines Fürsten der Wüste stand'. Er denkt dabei an einen Phylarchen vom Stamme Ġassân, und zwar aus der Zeit vor ihrer Bekehrung zum monophysitischen Christentum. Dies ergibt sich ihm aus der Eigenart der bei den Ausgrabungen gefundenen Statuen.[1] Damit berühren sich seine Ergebnisse auffallend mit jenen, die A. Musil in seiner Untersuchung über ʿAmra und die Schlösser in Moab auf anderem Wege gewonnen hat.[2]

Doch dies sind Fragen, die mehr den Historiker angehen,[3] für den Kunsthistoriker kommt hauptsächlich in Betracht, daß bei Mschatta Rom und Byzanz ausgeschlossen sind und Mesopotamien den Ausschlag gibt. Mein knapper Auszug sucht seiner Beweisführung gerecht zu werden; Ausgrabungen dürften manches ergänzen, anderes klären; insonderheit die Reihe der nordmesopotamischen Kunstwerke (p. 335—345) wird man gern erweitert und ihre Zahl vermehrt sehen. Die Punkte, an denen Ausgrabungen Erfolg versprechen, werden ja fast stets durch Wahrscheinlichkeitsschlüsse approximativ bestimmt. Niemand weiß noch, was die nächste Zukunft offenbaren kann. Strzygowski glaubt nun einen Ort zu wissen, wo neue Schätze zu heben sind; und das steht fest: das uralte, langlebige Kulturzentrum, in dem zwischen Bagdâd und Babylon die Städte Seleukia und Ktesiphon gelegen haben, kann unmöglich erloschen sein, ohne Spuren zu hinterlassen, es kann nicht bestanden haben, ohne nach mehr als einer Seite sein Licht auszustrahlen.

Und so kann es wohl als gesichert, mindestens als hochwahrscheinlich gelten, daß auch der Islâm nicht zu einem Kulturfaktor geworden ist, ohne in Mesopotamien, in diesem Fall Persien,

---

[1] Brünnow, *Die Provincia Arabia* II. 174 vermutet in el-Mundir (569—582) den Bauherrn Mschattas. Er datiert sie also in eine spätere Epoche als Strzygowski.

[2] *Anzeiger der phil.-hist. Klasse der k. Akad.* 1905, Nr. XII, p. 40ff. Ferner *Sitzungsber.* Bd. 144. (1902), p. 47.

[3] Vom Zweck und Ursprung solcher Wüstenschlösser wird Musil, wie aus seinem Bericht im Anzeiger hervorgeht, in seinem ʿAmrawerk sehr ausführlich handeln.

manches Anlehen gemacht zu haben. Niemand wird leugnen, daß auch Byzanz (gleichviel ob dieses selbständig oder seinerseits auch von Persien abhängig war) auf den nachbarlichen Chalifenstaat abgefärbt hat; aber man bedenke den Unterschied: Byzanz war der Feind, Persien wurde sehr früh aufgesogen. Und was der unterjochte Volksstamm höherer Gesittung in den erobernden Staat hineinträgt, bis zu seiner völligen Durchsetzung, dafür bedarf es keiner erläuternder Parallelen. Zwar erst mit dem Aufkommen der ʿAbbâsiden war die Herrschaft des national arabischen Elements endgültig und für immer gebrochen;[1] die Verlegung der Residenz von Damask nach Bagdâd hatte prinzipielle, programmatische Bedeutung; die Beduinen hatten abgewirtschaftet und die unterjochten Perser nahmen Revanche, besonders als Ma'mûn, der Sohn einer Perserin, den Halbbruder 'Amîn vom Throne verdrängte. Aber man sehe die altarabischen Dichter durch: schon in ältester Zeit sind sie zum Teil persisch durchsetzt: 'Aʿšā, der halbe Mesopotamier und vielgereiste Mann[2], ist nicht mehr ganz der alte Beduinendichter im Stile eines aš-Šanfarâ oder Taʾabbaṭa Šarran, mag er sich auch im Schema seiner glatt komponierten Ḳaṣîden ans alte Muster halten. Nâbiġa macht bei den Ġassâniden, Ṭarafa und Mutalammis bei den Laḫmiden eine Schule der Verfeinerung durch; ʿAdî b. Zayd, der Begründer einer eigenen Dichtungsart, des Weinliedes, unter dessen Einfluß ja Walîd II. dichtete, hat, wie sein Vater, meist zu Madâ'in am persischen Hofe gelebt und persische Erziehung genossen[3] und über zwei Jahrhunderte hinweg reicht ihm 'Abû Nuwâs die Hand, der halbe Perser[4] und zweite Stern unter den Weindichtern. So ist es kein Wunder, wenn im arabischen Weinlied ‚die Könige' eine Rolle spielen ‚denen das Festland der zwei 'Irâḳprovinzen und das

[1] J. WELLHAUSEN, *Das arab. Reich und sein Sturz*, p. 347 ff.

[2] Er hat sein halbes Leben in Mesopotamien, am Hof des Kisrā und in Syrien verbracht. Seine Vorliebe für griechische, aramäische und persische Fremdwörter ist bekannt. H. THORBECKE in *Morgenl. Forsch.* Leipzig 1875.

[3] BROCKELMANN, *Gesch. der arab. Lit.* I. 29 f.

[4] Seine Mutter war eine Perserin, Ġellebân. Bezeichnend für Abû Nuwâs ist die ganz unarabische Knabenliebe. v. KREMER II. 369.

Meer gehört', denen die berauschten Dichter sich an Macht gleichdünken (Kâmil 72, 6). Und die sangeskundigen Dihḳâne, persische Vögte, bei denen vor schönen Tänzerinnen gezecht wird, werden noch unter 'Omar I. poetisch verwertet (Nöldeke, *Del.* 28 unten). Von 'Abû Nuwâs rühren aber die Verse her, die persische Weinbecher beschreiben, auf deren Boden ein persischer König abgebildet ist (Kâm. 515, 12 f. 516, 1 f.). Soweit die altarabische Poesie zur Zeit der Omayyaden heidnisch bleibt, verknöchert sie; neues Leben fährt in sie erst zur 'Abbâsidenzeit durch die Berührung mit Persien.[1] So macht auch Abû Nuwâs energisch gegen den alten Stil Front, indem er selbst neue Wege geht, aber auch die alten verspottet, in einer Weise, die zugleich zeigen soll, wie wenig er sich als Araber fühlt: „... wer sind die Banû 'Asad und Tamîm und Ḳays und ihre Schwesterstämme? die Beduinenaraber gelten nichts bei Gott.'[2] Und da wir von Dichtern sprechen, sei gleich hier erwähnt, daß die Araber auch ihre Musik und ihre Sänger wie Sängerinnen aus Persien bezogen haben.[3] Die erzählende Literatur stand zum Teil schon sehr früh unter persischem Einfluß; der erste Märchenerzähler, den die Literaturgeschichte mit Namen kennt, Naḍr b. el-Ḥârit̲, gab persische Geschichten zum besten; er hatte sie wohl in Ḥîra gelernt.[4]

Mit dem Aufkommen der 'Abbâsiden beginnt aber nicht bloß in der Poesie eine neue Ära des steigenden iranischen Einflusses.[5] Dieser zeigt sich vielmehr auch in der Wissenschaft, besonders in der Geschichte, wo die mittelpersische Annalistik vorbildlich wirkte;[6]

---

[1] Vgl. die Beilage zur *MAZ* 22. II. 1905: ‚Arabische oder seldschukische Kultur', von G. Jacob.

[2] Ahlwardt Nr. 26, 3 f. Vgl. Brockelmann I. 75. Goldziher, *Abh. z. arab. Phil.* I. 1. Kap.

[3] v. Kremer I. 28, 40 ff. 44. Note 2. Zu Ibrâhîm el-Mauṣilîs Abstammung, vgl. Ahlwardt, *Einl. in den Diw. des Abû Nowâs* 13 f.

[4] Ibn Hišâm I. 191 unten. Für die spätere Zeit, vgl. v. Kremer II. 477 f.

[5] Sentimentale Richtung! vgl. v. Kremer II. 368 und meine al-Ḫansâ (*SBWA* 1904) p. 32 unten. Zur ganzen Charakteristik: Brockelmann I. 71 ff.

[6] Daß der Sinn für Geschichte den Arabern überhaupt erst aus Persien kam, hat zuerst Goldziher ausgesprochen. Siehe bei Brockelmann I. 134. Kremer II.

in der Theologie konnte aber auch der nationale Antagonismus der schiitischen Perser zum Ausdruck kommen.[1]

Daß auch die griechische Episode, welche mit Alexander und den Diadochenstaaten über den Orient hereinbrach und durch Römer und Byzantiner gefördert wurde, nicht spurlos am Islâm vorüberging, versteht sich von selbst. Ich möchte nur an die im sassanidischen Persien (350 n. Chr.) gegründete und noch unter den 'Abbâsiden fortblühende persisch-syrische Schule von Gondešapûr erinnern,[2] aus welcher den Arabern die aristotelische Logik vermittelt wurde; und diese gab den Grundstein zur national-arabischen Grammatik.[3] Doch der griechische Einfluß bezog sich meist auf Philosophie und exakte Wissenschaften. Vermittler waren die Aramäer und Juden. So kam auch die Medizin den Arabern von den Griechen zu, doch durch Vermittlung Persiens, wohin die Syrer sie verpflanzt hatten. Auch da war Gondešapûr das Zentrum.[4]

‚Mit dem Wechsel der Dynastie veränderte sich auch die innere Art der Regierung.'[5] WELLHAUSEN läßt es allerdings dahinstehen, ob dabei vorzugsweise persischer Einfluß wirkte. Aber die Stellung der Iranier war die dominierende im Staat[6] und die Barmekiden, die sich durch ein halbes Jahrhundert in den höchsten Staatsämtern behaupteten, waren Perser.[7] Das Wesirat ist sicherlich ein persisches Amt; darum ist auch Bozorgimihr, der persische Großwesir, in der Literatur das unerreichte Vorbild eines arabischen Wesirs;[8] und eine iranische Institution des 'Abbâsidenhofes war, auch nach WELL-

---

422. — BROCKELMANN betitelt das zweite Buch des ersten Bandes bezeichnend genug: die islâmische Literatur in arabischer Sprache!

[1] KREMER II. 397. 400 unten.

[2] BROCKELMANN I. 97. 202, wo die weiteren Nachweise.

[3] Ihre Hauptvertreter waren — Perser, sowohl in der Schule von Kûfa, wie in der von Baṣra; v. KREMER II. 468.

[4] BROCKELMANN I. 230.

[5] WELLHAUSEN 348.

[6] Ebenda 352; v. KREMER I. 233. *Kulturgesch. Streifzüge* 31.

[7] BROCKELMANN I. 71. v. KREMER I. 184f.

[8] v. KREMER I. 185f.

HAUSEN,[1] der Henker, die ‚außer dem Wesir . . . vielleicht am meisten hervorstechende Figur unter dem Amtspersonal' und — der Hofastrologe.

In die Hofetikette mag schon zur Omayyadenzeit persischer Unfug eingerissen sein,[2] besonders die geregelten, wöchentlich mehrmals wiederkehrenden Trinkgelage der Omayyaden sind den Chosroen nachgeahmt. Aber auch in der Staatsverwaltung, besonders der östlichen Provinzen lehnte man sich an Persien an. Da waren die Beamten trotz aller Gegenagitation Perser;[3] bei der Münzreform ʿAbd el-Meliks wurde der schon lang vorher in Arabien kursierende sassanidische Dirhem der Silberwährung zugrunde gelegt.[4] Die Besteuerung des Bodens war ganz nach persischem Muster durchgeführt,[5] wie denn auch das Finanzjahr mit dem persischen Jahresanfang, dem Nauruzfest, begann.[6]

In militärischen Dingen war es nicht viel anders. Das römische Lager (خندق) lernten die Araber wohl durch die Perser kennen.[7] Unter Manṣûr bestand die Elitegarde des Kalifen aus Chorasânern, während Muʿtaṣim, der die Residenz nach Samarrâ verlegte, gar die Türken vorzog.[8] Daß die Araber auch unabhängig von den Persern ihr Lehenswesen hätten ausbilden können,[9] ist wohl wahr. Aber auffallend bleibt die Verleihung von Militärlehen; wir kennen diese Institution aus dem Kodex *Ḫammurabi* §§ 26—41. Unter den Bujiden kam sie zum Schaden des Staatssäckels und des Bodenertrages als die einzig übliche Art der Besoldung ganz besonders in Schwung.[10]

[1] l. n. p. 350.

[2] v. KREMER I. 142, 148f.

[3] v. KREMER I. 168, 173. II. 179.

[4] KREMER I. 170. 257.

[5] l. n. 256.

[6] l. n. 279. Diesem Fest des Frühlingsäquinoktiums, entsprach ein gleichfalls persisches Fest des Herbstäquinoktiums, Mihragân; beide wurden von den ʿAbbâsiden gefeiert. KREMER II. 78ff.

[7] l. n. I. 205.

[8] I. 233f.

[9] I. 109.

[10] I. 238. 253.

Und da muß man sich sagen: was schon einmal am selben Fleck Erde bestanden hatte, brauchte nicht ein zweites Mal erfunden zu werden.

Es ist endlich längst schon erkannt worden, daß die Araber auch ihre Baukunst nicht unabhängig von den sie umgebenden Nationen ausgebildet haben. Bekannt ist der vielzitierte Ausspruch Ibn Ḫaldûns in seiner Muḳaddama (I. 342): فلذلك عند ما تكون الدولة بدوية فى اوّل أمرها (!) تفتقر فى امر البناء الى غير قطرها. Bisher dachte man aber dabei nur an Byzantiner und nahm den byzantinischen Ursprung der arabischen Kunst, besonders für Syrien, als feststehend an, während man für den Osten auch die persischen Vorbilder gelten ließ.[1] Soweit Byzanz in Betracht kommt, stützte man sich hauptsächlich auf die übereinstimmenden Nachrichten von den ältesten Omayyadenbauten, besonders jenen Walîd I.,[2] die von byzantinischen Werkleuten erbaut worden sind. Diesen Einfluß muß man für die erste Periode des Islâm zugeben und kann sich fragen, ob Byzanz dabei nicht selbst von Persien abhängig war. Aber bald wurde es im Kalifenstaate anders. v. KREMER[3] beginnt die Entwickelung der arabischen Baukunst eben mit der Zeit nach jenen ‚ganz in byzantinisch-griechischem Geschmacke' gehaltenen ‚und von griechischen Werkmeistern' aufgeführten Bauten, mit der Moschee des Aḥmed b. Ṭulûn in Kairo.[4]

Hier wäre zunächst mit der historischen und kunsthistorischen Forschung anzusetzen. Man darf nicht vergessen, daß es stets dieselben Nachrichten über die Omayyaden- und ʿOmarmoschee (Damask und Jerusalem) zum Teil über die ʾAḥmed b. Ṭulûn und Kaʿba sind, die sich durch alle Generationen kunsthistorischer Bücher vererben;

[1] Vgl. v. KREMER, *Kulturgesch.* II. 48 für den Bau Baġdâds; ebenda für die Baukunst 319 Note 1 und 288ff. für die Kunstindustrie, 303 für die dekorative Malerei.

[2] Vgl. z. B. v. ŻMIGRODZKI, *Gesch. der Baukunst der Araber* etc. Krakau 1899, p. 34, wo die weiteren Nachweise zu finden sind. — Zusammengestellt sind solche historische Zitate von GOLDZIHER im *Globus*, Bd. 86, Nr. 6, p. 95, Anm. 2ff.

[3] ‚Topographie von Damaskus' *Denkschr. der k. Akad. der Wiss. phil.-hist. Kl.* 5. Bd. p. 24f.

[4] Wie wir oben schon sahen, ist aber der Stil gerade dieses Baues schon ganz in persisch-mesopotamischem Fahrwasser und Samarrâ wahrscheinlich sein Ur-

vielleicht besitzen wir aber auch andere Hinweisungen. Gerade, was die Ṭulûnmoschee betrifft, beruft sich Strzygowski auf Ḳuḍâʿī[1] und was die Kaʿba anlangt, so soll Abû ʿUṯmân Saʿîd b. Musaǵǵiḥ den beim Kaʿbabau unter Ibn ez-Zubayr beschäftigten persischen Werkleuten ihre Lieder abgelauscht haben.[2] Am Ende ist auch auf die ganze Frage, woher die Bauleute kamen, gar nicht soviel zu geben, wenigstens nicht auf die Form, in der sie von den Historikern beantwortet wird. Denn für sie war die Gesandtschaft, die bei solcher Gelegenheit von Byzanz kam oder nach Byzanz ging, die Hauptsache, während man der persischen Arbeiter, die ja im eigenen Staate lebten, nicht weiter gedachte. Bei der Knappheit und allgemeinen Unverläßlichkeit von Baulegenden und Baugeschichten sollte man jedenfalls dem kunsthistorischen Beweis bis zu einem gewissen Grade Aufmerksamkeit schenken.

Nach Strzygowski hat er ungefähr dasselbe Ergebnis zutage gefördert, zu dem uns ein allgemein kulturhistorischer Streifzug führte: der Westen mag besonders in früherer Zeit mehr dem byzantinischen Einfluß zugänglich gewesen sein; die östlichen Provinzen waren von vornherein persische Domäne. Es steht außer Zweifel, daß im Rahmen des Islâm nach Niederwerfung der syrischen Omayyaden Persien immer mehr an Einfluß gewann und schließlich vollständig siegte — nicht nur in den oben gestreiften allgemein kulturellen Gebieten, sondern vor allem auch auf dem der bildenden Kunst. Diesen Nachweis gegen ältere Versuche den Ursprung der islâmitischen Kunst zu skizzieren, in entscheidender Weise geführt zu haben, ist das Verdienst der Arbeit Strzygowskis.

N. Rhodokanakis.

---

sprungsort. Wie sehr übrigens die ganze vorderasiatische Baukunst sachlich und in der Terminologie von Mesopotamien, und zwar von Assyrien-Babylonien, das seinerseits Persien beeinflußte, abhing, zeigen folgende von D. H. Müller aufgestellte Gleichungen: باب, aram. בָּבָא, ursprünglich aus ass.-babyl. *bâb* entlehnt; desgleichen ܠܒܢܬܐ לבנתא لبنة aus ass.-bab. *libittu*. آجرّ = *agurru* (*WZKM.* I, 22f.). Ferner vgl. desselben Verfassers *Ezechielstudien*, p. 58, Note, über مدماك = *nadbaku* (Bauschichte).

[1] Siehe oben p. 295 und ‚Koptische Kunst', Einl. XXIV. *Mschatta*, p. 246.

[2] Ag. III. 84f. Kremer I. 40.

Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen. Band IX: 1. Halbband. ‚Geschichte der indischen Litteratur' von Dr. M. WINTERNITZ, Professor a. d. deutschen Universität in Prag. 1. Halbband. Leipzig, C. F. AMELANG, 1904. Mk. 3.75. — Band X: 1. Halbband. ‚Geschichte der japanischen Litteratur' von Dr. K. FLORENZ, Professor a. d. Universität zu Tokyo. 1. Halbband. Leipzig, C. F. AMELANG, 1905. Mk. 3.75.

Die Serie populärer Handbücher der orientalischen Literaturen, die sich *Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen* betitelt, hat sich bereits trefflich bewährt. C. BROCKELMANN, P. HORN und W. GRUBE haben mit ihren Darstellungen der arabischen, persischen und chinesischen Literatur einem dringenden Bedürfnis entsprochen, indem sie den betreffenden Literaturen zum ersten Male eine durch Darstellungsweise und Inhalt gleich ausgezeichnete Behandlung zuteil werden ließen. Diesen sind nun zwei weitere Literaturgeschichten aus der Feder zweier hervorragender Forscher gefolgt, die beide in jeder Hinsicht gediegene Leistungen bedeuten.

Es mangelt zwar nicht an ausgezeichneten Darstellungen der indischen Literatur, doch repräsentiert die von WINTERNITZ den heutigen Stand der Forschung, die ja in den letzten Jahrzehnten so manches bedeutungsvolle Ergebnis gezeitigt hat. Und schon darum hat eine neue Literaturgeschichte neben den bereits vorhandenen gewiß ihre Existenzberechtigung. Der vorliegende erste Halbband ist ausschließlich der Darstellung der vedischen Literatur gewidmet. Aus den einleitenden Abschnitten verdient vor allem die Erörterung der Frage hervorgehoben zu werden, ob die Schrift in der ältesten Periode der indischen Literatur für literarische Zwecke in Gebrauch kam. WINTERNITZ vertritt hier in Übereinstimmung mit den Ausführungen von RHYS DAVIDS in dessen *Buddhist India* mit den besten Gründen und in überzeugender Weise die Ansicht, daß trotz frühzeitiger Kenntnis der Schrift während der langen Entwicklungszeit der ältesten brahmanischen und buddhistischen Literaturdenkmäler eine schriftliche Fixierung derselben nicht stattgefunden hat.

Ein besonderer Vorzug der Winternitz'schen Literaturgeschichte besteht darin, daß der Verfasser sich bei der Beurteilung der einzelnen Literaturgattungen von Übertreibungen fernhält, wie wir ihnen gerade auf diesem Gebiete so häufig begegnen. Dies gilt ebenso sehr für die Charakteristik der Rig-Veda-Hymnen, in der Winternitz zwischen den bekannten Extremen in der Beurteilung ihres poetischen Gehaltes und der durch sie repräsentierten Kulturstufe die Mitte hält, wie für das Kapitel über die Zauberlieder des Atharva-Veda, in dem Winternitz die Ansicht Oldenbergs bekämpft, als wären diese Lieder sämtlich nach dem Vorbild der Rig-Veda-Hymnen geschaffen, also jüngeren Datums als diese. Die ethnologischen Parallelen, auf die Winternitz verweist, lassen es als ganz zweifellos erscheinen, daß der Atharva-Veda, abgesehen von den ausschließlich für Opferzwecke bestimmten Liedern und den theosophischen und kosmogonischen Hymnen, ein uraltes Denkmal volkstümlicher Poesie, ‚eine unschätzbare Quelle für die Kenntnis des eigentlichen, von der Priesterreligion noch unbeeinflußten Volksglaubens' ist. Auch die Beurteilung der Upanishad-Lehren seitens des Verfassers wird ihrer wahren Bedeutung jedenfalls gerechter, als ihre gar zu überschwängliche Wertschätzung seitens Deussens. Ohneweiters einleuchtend und den durch nichts gerechtfertigten Erklärungen des Petersburger Wörterbuches und Deussens vorzuziehen ist auch die von Winternitz (p. 211) erklärte Bedeutungsentwicklung des Grundbegriffes der Upanishad-Philosophie, des Wortes Brahman, von ‚Gebet' oder ‚Zauberformel' zur Bezeichnung der *trayī vidyā*, und von da infolge der Vergöttlichung von Veda und Opfer zur Bedeutung des ‚Zuerstgeschaffenen', des ‚Urgrunds alles Seins'. Dagegen scheint mir die maßlose Überhebung der Brahmanen nicht ‚tief im Wesen des indogermanischen Geistes begründet', durch die größere Vertrautheit der Indogermanen mit ihren Göttern und ihre höhere Taxierung des Menschenwertes bedingt zu sein, sondern in der alles überragenden Bedeutung, die die Priesterschaft dem Opfer aus materiellem Interesse zu verleihen wußte, in dessen Erhebung zur göttlichen Potenz und in der unerhörten Erstarkung des priesterlichen Einflusses ausreichende

Erklärung zu finden. Die einzelnen Literaturperioden, deren Darstellung zufolge ihrer Gründlichkeit, Klarheit und Übersichtlichkeit meisterhaft genannt werden darf, veranschaulicht der Verfasser durch eine Fülle glücklich gewählter Übersetzungsproben. Die den schlichten Erzählerton des Originals wiedergebenden Prosaübersetzungen der schönsten Stellen der Brāhmaṇa-Literatur und die trefflich gelungenen metrischen Übertragungen besonders der Zauberlieder des Atharva-Veda sind Beispiele verständnisvoller, feinfühliger Übersetzungskunst.

In dem Exkurs über ‚das Alter des Veda', der den vorliegenden Halbband abschließt, gelangt Winternitz zu dem Resultat, daß für die ganze vorbuddhistische Literatur eine Entwicklungsdauer angenommen werden muß, die es, gleich den astronomischen Untersuchungen Jacobis, wahrscheinlich macht, daß der Rigveda in das dritte, die durch ihn repräsentierte altindische Kultur bis in das vierte vorchristliche Jahrtausend hinaufzudatieren ist. Mag auch die Diskussion über diese Frage noch lange nicht als endgültig abgeschlossen erachtet werden, so hat doch diese Datierung weit mehr Wahrscheinlichkeit für sich, als jene Angaben, die sich auf die willkürliche Max Müller'sche Datierung stützen. Für keinen Fall erscheinen die niedriger gegriffenen Ansätze durch den in diesem Zusammenhange wohl unzulässigen Hinweis Oldenbergs auf die Entwicklung Amerikas gerechtfertigt.

Winternitz hat die schwierige Aufgabe, eine allgemein verständliche Darstellung der indischen Literatur zu liefern, die dem Laien eine klare Vorstellung von den geistigen Produkten des alten Indien, seiner Kultur und der Eigenart seiner Bewohner geben soll, durch eine glänzende Darstellungsweise und eine treffliche Abgrenzung des behandelten Stoffes glücklich und mit außerordentlichem Geschick gelöst. Aber ein sachlich besonnenes Urteil und eine tief eindringende und klare Erörterung bedeutsamer Streitfragen verleihen diesem Buche andrerseits auch ein streng wissenschaftliches Gepräge und sichern ihm die beste Aufnahme und Wertschätzung auch in Fachkreisen.

‚Die Geschichte der japanischen Litteratur' von Florenz ist die erste völlig verläßliche und ausführliche Darstellung, die durchwegs

aus den Quellen selbst schöpft und nicht nur ein überaus anschauliches Bild dieser Literatur und ihres Entwicklungsganges entrollt, sondern auch einen Einblick in die politischen, sozialen und kulturellen Verhältnisse der jeweiligen Literaturepochen und in die nationale Eigenart des japanischen Volkes gewährt. Allerdings steht diese Literatur unter vorwiegend chinesischem Einfluß, und infolge der Einführung der chinesischen Schrift und Sprache, der intensiven Pflege der chinesischen Literatur, infolge eines regen Verkehres mit China und der Nachahmung seiner staatlichen Einrichtungen und seines gesellschaftlichen Lebens, erhielt das ganze Denken und Fühlen der Japaner in so hohem Grade chinesisches Gepräge, daß es zumeist nicht leicht, oft auch ganz unmöglich ist, aus der fremdartigen Umhüllung den spezifisch japanischen Kern herauszuerkennen. Ob freilich der Einfluß der chinesischen Kultur in demselben Maße in die breiteren Schichten des Volkes gedrungen ist und eine ebenso tiefgreifende Umbildung der nationalen Eigenart zur Folge gehabt hat, bleibt immerhin fraglich. Denn abgesehen von der ältesten Periode wird der Literaturabschnitt, dem der vorliegende Halbband gewidmet ist, und der bis zum Schluß der Heian-Zeit reicht, zumeist durch Personen repräsentiert, die den Hofkreisen angehören oder in sehr naher Beziehung zu ihnen stehen. Die spärlichen Überreste der volkstümlichen Literatur, die das Schlußkapitel dieses Buches behandelt, und der bewußte Gegensatz, in den sich die höfischen Kreise zum Volke setzten, würden darauf hindeuten, daß dieses seine Eigenart bewahrt hat.

Die Frage, wann die Japaner den Gebrauch der Schrift kennen gelernt haben, ist strittig. Florenz verwirft die Hypothese von der Existenz einer autochthonen Schrift, die der Einführung der chinesischen Schrift vorausgehen soll, eine Hypothese, die sich auf die Divination aus den Rißlinien einer über dem Feuer gerösteten Schildkrötenschale stützt. Es wäre auch sonderbar, wenn die Japaner trotz der ungeheuren Schwierigkeiten, die ihnen die Aneignung der chinesischen Schrift bot, und die sie auf verschiedene Weise zu mildern suchten, dieser zuliebe eine schon vorhandene Schrift völlig

spurlos hätten verschwinden lassen. Nach der Erörterung der frühesten Beziehungen, die seit Beginn der christlichen Zeitrechnung zwischen Korea, sowie China und Japan bestanden, gibt Florenz eine treffliche Charakteristik der archaischen, unverfälscht japanischen Literatur, die uns das japanische Volk noch auf einer primitiven Kulturstufe stehend zeigt, der archaischen Poesie, wie sie in den Gesängen des Kojiki und Nihongi erscheint, und der archaischen Prosa, der kulturgeschichtlich interessanten, durch eine kräftige, bilderreiche und feierlich ernste Sprache ausgezeichneten Norito-Rituale. Diese enthalten viel altes Sprachgut und sind eine wichtige Quelle für die Kenntnis des reinen Shintoismus. Längere Übersetzungsproben geben ein klares Bild dieser für den Laien bisher unzugänglichen Literaturepoche.

Wie sehr der Einfluß des Buddhismus und der chinesischen Kultur das japanische Wesen durchtränkt und umgeformt hat, zeigt schon die folgende, bis gegen das Ende des achten Jahrhunderts reichende Literaturperiode der Nara-Zeit. Unter den teils in chinesischer, teils in japanischer Sprache abgefaßten Prosawerken dieser Zeit verdienen die auch mythologisch wichtigen Geschichtswerke Kojiki und Nihongi hervorgehoben zu werden. Der hohe Aufschwung der lyrischen Poesie gibt sich in einem Produkt dieser Zeit, der Gedichtsammlung Manyōshū kund, die neben vielen wertlosen Künsteleien auch sehr viel schönes und poetisch tief Empfundenes enthält. Den hier vertretenen Dichter Yakamochi hält Florenz auf Grund schwerwiegender innerer Kriterien für den Kompilator der ganzen Sammlung. Eine überaus reichhaltige Auswahl von eigenen Übersetzungen, die auch den Laien das Eigenartige dieser Dichtungen erkennen lassen, bilden eine höchst willkommene Ergänzung zu des Verfassers prächtig ausgestatteten ‚Dichtergrüßen aus dem Osten'.

Die Literatur der Heian-Zeit (794—1186) zeigt nicht nur die Zunahme des chinesischen Einflusses, der bis zur Geringschätzung alles Einheimischen führt, sondern ist gleichzeitig ein getreues Spiegelbild des höfischen Lebens mit seinem ungeheuren Aufwand an Luxus, seinen Liebesabenteuern und Ränken, seiner innerlichen Hohlheit

und Verweichlichung. Darum begegnen uns in den Gedichten dieser Periode, deren vorzüglichster Vertreter das Kokinshū ist, neben manchem Zarten und tief Empfundenen doch zumeist eine übertrieben sentimentale, tränenselige Stimmung, eintönige Variierung derselben Gedanken, Mangel an Originalität. Dagegen schreitet die japanische Prosa, an deren Entwicklung die Frauen einen überwiegenden Anteil haben, in den Liedervorreden, der Erzählungsliteratur (Monogatari) und in der Tagebuchliteratur stetig ihrer Vervollkommnung zu, bis sie in dem Genji-Roman der gelehrten Frau Murasaki-Shikibu und in dem Skizzenbuch der geistreichen und sarkastischen Frau Sei Shonagon ihren Höhepunkt erreicht. Tiefgreifende politische Umwälzungen am Schluß der Heian-Periode bedingen noch die Entstehung einer Art historischen Romanes.

Florenz hat sich schon durch seine ausgezeichneten Übersetzungen ‚Japanischer Dichtungen' sowie durch seine ‚Japanische Mythologie' große Verdienste um die Verbreitung der Kenntnis japanischer Literatur erworben. Diesen reiht sich nun der erste Halbband seiner Literaturgeschichte an, die in ihrer glänzenden Darstellungsweise, ihrer meisterhaften Charakteristik der erörterten Literaturperioden, in der ungewöhnlich reichen Auswahl mustergültiger Übersetzungen, in ihren das Verständnis der Literatur fördernden historischen Exkursen und zahlreichen kulturgeschichtlich interessanten Aufschlüssen eine Gabe bildet, für welche alle jene, die der japanischen Literatur Interesse entgegenbringen, dem gelehrten Verfasser besten Dank wissen werden.

Bernhard Geiger.

Chr. Bartholomae. *Die Gathas des Awesta,* Zarathushtras Verspredigten, übersetzt von —. Straßburg, K. J. Trübner, 1905, kl. 8°, x und 133 S., M. 3.

Die Gathas bilden den ältesten, aber zugleich auch schwierigsten Teil des Religionsbuches der Parsen und selbst die einheimischen

Kommentatoren sind nicht imstande den präzisen Sinn einer ganzen Reihe von Stellen anzugeben. Es hängt dies mit dem aphoristischen Charakter dieser Stücke zusammen, die in mancher Hinsicht an den Veda, in mancher an den Koran erinnern. Ein Prophet, der seinen Zeitgenossen eine neue Lehre ankündigte, konnte dies nur in mündlicher, ausführlicher Rede tun und wenn er dann zum Schlusse ein Résumé des Vorgetragenen in einigen Memorialversen hinzufügte, so waren diese selbstverständlich nur denen ganz verständlich, die die ausführliche Erörterung gehört hatten. Aufgezeichnet wurde aber natürlich nur das knappe ‚argumentum' und es ist begreiflich, daß, als sich ein Ritual herausgebildet hatte, die Verse allein, als das authentische Wort des Propheten, rezitiert und weiterhin als heilig überliefert wurden. Ähnliches geschah bekanntlich in Indien bezüglich vedischer Hymnen, buddhistischer Gathas und Fabeln. Ich halte darnach den vom Verfasser angewendeten Ausdruck ‚Verspredigt' nicht für ganz zutreffend, da wir unter ‚Predigt' gerade die ausführliche Erörterung einer Bibelstelle verstehen; besser wäre vielleicht ‚Glaubenssätze'. Auch mit der Methode die termini technici der zarathushtrischen Lehre bald unübersetzt zu lassen, bald durch Äquivalente wiederzugeben, kann ich mich nicht befreunden, zumal der Verfasser selbst zugibt (S. VII), daß bei den Götternamen ‚eine feste Grenze zwischen dem abstrakten Begriff und der Gottheit nicht vorhanden sei', während er gerade auf diese Unterscheidung seine verschiedene Behandlung dieser Namen basiert. Schließlich noch eine grammatische Bemerkung; auf S. X heißt es: ‚θ und t̲ lauten wie englisches *th*.' Warum sind sie dann überhaupt unterschieden worden? Aus welchen Gründen perhorresziert B. die von mir und Collitz bewiesene Aussprache des letzteren als implosive Tenuis, etwa wie im deutschen ‚Hut ab'? Doch genug der Rekriminationen. Wer sich mit den Grundlehren des Zoroastrismus bekannt machen will, wer die geistvolle Interpretation derselben von einem der ersten Iranisten kennen lernen will, der nehme dies Buch zur Hand. Die philologische Begründung jeder Stelle findet sich in des Verfassers kürzlich erschienenem altiranischen Wörterbuche und zudem sind

jeder Gatha Anmerkungen und Inhaltsübersicht, sowie in einem alphabetisch geordneten Anhang die Erklärung der wichtigsten Personennamen und Schlagwörter beigegeben, sodaß auch der Nicht-Iranist sich bald vollkommen zurecht finden dürfte. Das Verständnis eines der schwierigsten Religionsbücher ist durch das vorliegende Werk ein gutes Stück gefördert worden.

Graz. J. KIRSTE.

The Śrauta-sūtra of Drāhyāyaṇa, with the Commentary of Dhanvin. Edited by REUTER, J. N., Ph. D., LL. D., Lecturer of Sanskrit in the University of Helsingfors. Part I. [Reprinted from the „Acta Societatis Scientiarum Fennicae, T. XXV, Pars II.] London: Luzac & Co. 1904. 4°, 216 pp.

Diese lang erwartete Ausgabe des zur Rāṇāyaṇīyaschule des Sāmaveda gehörigen Drāhyāyaṇa-Śrautasūtra wird jeder, der sich für die altindische Ritualliteratur interessiert, mit Freude und Dankbarkeit begrüßen. Wenn auch das Sūtra des Drāhyāyaṇa von dem des Lāṭyāyana nur wenig abweicht, so weiß doch jeder, der mit der Sūtraliteratur vertraut ist, daß ein jedes der alten Sūtras, wenn es auch einem anderen noch so nahe steht, immer etwas Neues und Wertvolles bringt — man denke nur an Hiraṇyakeśin und Āpastamba. Abgesehen davon besitzen wir das Lāṭyāyana-Sūtra nur — es ist kaum nötig, dieses ‚nur' näher zu begründen — in einer Ausgabe der ‚Bibliotheca Indica', während uns hier Dr. REUTER eine mit peinlichster Sorgfalt und gründlichster philologischer Kritik auf Grund einer stattlichen Anzahl von Handschriften des Textes sowohl wie des Kommentars hergestellte Ausgabe darbietet. Der von REUTER ebenfalls mit herausgegebene Kommentar ist der des Dhanvin, der auch darum von Wichtigkeit ist, weil Sāyaṇa ihn für seinen Kommentar zum Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa und zum Ṣaḍviṃśa-Brāhmaṇa benützt hat. Auch das Drāhyāyaṇa-Sūtra selbst wird gewiß zur Erklärung

des noch lange nicht genügend erforschten Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa manches beitragen. Der vorliegende erste Teil enthält die ersten zehn Paṭalas und bildet ungefähr ein Drittel des ganzen Werkes. Möge es dem Herausgeber gegönnt sein, seine prächtige Ausgabe — das Resultat langjähriger, entsagungsvoller Arbeit — bald vollendet zu sehen!

M. Winternitz.

Die Mu'allaqa des Ṭarafa.

Übersetzt und erklärt
von
Bernhard Geiger.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit, eine ehemalige Dissertation in wesentlich gekürzter und umgearbeiteter Form, ist als Ergänzung zu Nöldekes *Fünf Mo'allaqât* gedacht. Wenn ich es nun wage, die Übersetzung und Erklärung einer der schwierigsten Mu'allaqât entgegen meiner früheren Absicht verhältnismäßig kurze Zeit nach Beendigung der Arbeit zu publizieren, so geschieht es aus dem Grunde, weil ich mich inzwischen anderen Studien zugewandt habe, die die Möglichkeit der Veröffentlichung dieser Arbeit zu einem späteren Zeitpunkte in Frage stellen. Ermutigt wurde ich hiezu von meinem sehr verehrten Lehrer, Herrn Dr. R. Geyer, dem ich für die Anregung zu dem Thema und für ununterbrochene, tatkräftige Förderung der Arbeit zu größtem Dank verpflichtet bin.

Der Kommentar ist als Ergänzung zu den bisherigen Erklärungen der Mu'allaqa zu betrachten. Diese habe ich nur dann zitiert, wenn meine Auffassung sich in einem Gegensatz zu ihnen befand. Desgleichen begnügte ich mich, anstatt das Variantenverzeichnis bei M. Seligsohn, *Dîwân de Ṭarafa*, zu wiederholen, mit der häufigeren Ergänzung desselben. Ich habe auch die Lesarten der Rezension des Baṭaljûsî vermerkt, dessen Kommentar ursprünglich der vorliegenden Arbeit beigegeben war und mit dem des Tibrîzî sehr oft wörtlich übereinstimmt. Mit der Übersetzung und den Erklärungen Seligsohns mußte ich mich im Kommentar

etwas eingehender befassen, weil ihre zahlreichen Unrichtigkeiten und kritiklosen, oberflächlichen Interpretationen zu einer Berichtigung herausfordern.

Abkürzungen, die der Erklärung bedürfen, sind:

Z. = Zauzanî,

T. = Tibrîzî,

A. = 'A'lam,

B. = Baṭaljûsî,

SEL. = M. SELIGSOHN, *Dîwân de Ṭarafa ibn al-'Abd al-Bakrî.* Paris, 1901.

Bei der Verszählung hielt ich mich an die Rezension des Tibrîzî, die durch die erste Zahl bezeichnet ist. Die folgenden Zahlen repräsentieren die AHLWARDTsche Ausgabe, die Rezension al-'A'lams und die az-Zauzanîs. Das Zeichen = bedeutet, daß AHLW. und A. in der Verszahl mit T. übereinstimmen. Das Fehlen einer dieser Zahlen zeigt an, daß der Vers in der entsprechenden Rezension fehlt. — Die vorliegende Anordnung von Übersetzung und Kommentar ist zwar weniger übersichtlich, ließ sich aber infolge der Teilung der Arbeit nicht vermeiden.

Einleitung.

Ṭarafa ibn al-'Abd, mit seinem vollständigen Namen 'Amr ibn al-'Abd ibn Sufjân b. Sa'd b. Mâlik b. Ḍubai'a b. Qais b. Ṯa'laba b. 'Ukâba b. Ṣa'b b. 'Alî b. Bakr b. Wâ'il (b. Ḳâsiṭ b. Hinb b. 'Afṣa b. Du'mî b. Ǧadîla b. 'Asad b. Rabî'a b. Nizâr b. 'Adnân[1]), gehört bekanntlich zu den berühmtesten Dichtern, die das heidnische und muslimische Arabertum aufzuweisen hat, und nach den in diesem Punkte vollständig übereinstimmenden Zeugnissen der arabischen Überlieferung war er auch einer der ältesten Dichter, von denen wir überhaupt Kenntnis besitzen. Doch ist das, was uns über seine Lebensumstände überliefert wird, überaus dürftig und bietet des

[1] So bei T.

Glaubwürdigen so wenig, daß der Versuch Seligsohns, eine Biographie dieses Dichters zu rekonstruieren, als vollständig verfehlt bezeichnet werden muß. Das einzig Wahrscheinliche ist, daß Ṭarafa zum Hofe des 'Amr b. Hind, des Königs von al-Ḥîra (554—568/69), in Beziehung gestanden. Wenn es also aus diesem Grunde überflüssig ist, die schon so oft in den Einleitungen zu den bisherigen Mu'allaqa-Ausgaben wiedergegebenen Geschichten des Kitâb al-'Aġânî zu wiederholen, so sehe ich mich doch gezwungen, auf einige dieser, von Sel. als wahr hingenommenen Geschichten in aller Kürze einzugehen. So zeigt sich Sel. über die früheste Jugendzeit Ṭarafas wohl unterrichtet, wenn er z. B. sagt: ‚dès son enfance, il se distingua par son esprit vif et ses paroles mordantes,' und als Beweis jene Erzählung anführt, nach welcher der mit seinen Kameraden spielende(!) Ṭarafa plötzlich, als er Mutalammis oder einen anderen Dichter Verse rezitieren hörte, diesem einen groben Sprachfehler nachgewiesen haben soll. Es ist denn doch etwas gar zu naiv, derartige Anekdoten auf guten Glauben hinzunehmen. Dieselbe Leichtgläubigkeit verrät Sel. bei der Begründung seiner Ansicht, daß Ṭarafa seinen Vater schon in frühester Jugend verloren habe. Dies steht nämlich für Sel. aus dem Gedichte Dîw. xii (= Ahlw. 1) unerschütterlich fest, welches das erste, (auch nach al-'A'lam) schon in seiner Kindheit verfaßte Gedicht Ṭarafas sein soll. Darin wird Warda, die Mutter des Dichters, gegen die unberechtigten Ansprüche der Vettern in Schutz genommen, indem von den Söhnen Wardas gesagt wird, sie seien noch jung (صِغَرُ البَنُونَ), also noch nicht imstande, der Mutter zu ihrem Rechte zu verhelfen. Dieses Gedicht nun kann unmöglich von dem noch jugendlichen Ṭarafa herrühren. Denn es enthält von Vs. 2 an fast nur allgemeine Aussprüche über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, sowie deren Folgen, über Vergehen, Wahrheit und Lüge, Sentenzen, wie wir ihnen sonst nur bei bejahrteren, durch ein erfahrungsreiches Leben gereiften Dichtern begegnen. Somit ist die einzig richtige Bemerkung Sel.'s der Satz ‚vers qui aurait fait honneur même à un poète plus âgé que lui'. Über den nun folgenden Lebensabschnitt des Dichters

weiß SEL. ebenso trefflichen Bescheid. Er läßt ihn am Basûs-Kriege[1] teilnehmen, sich in ihm auszeichnen,[2] reich und der höchsten Ehren seines Stammes teilhaftig werden. Aber dies sind doch nur die bekannten Prahlereien der arabischen Dichter, die in einer Biographie keinen Platz beanspruchen dürfen! Bei allen diesen Anekdoten hält es SEL. nicht für der Mühe wert, auch nur ein Wort der Kritik zu verlieren. Was die bekannte Briefgeschichte betrifft, für die von ihm dasselbe gilt, so verweise ich auf die bei VOLLERS, ‚Die Gedichte des Mutalammis' (*Beiträge zur Assyriol. u. semit. Sprachwissensch.* v. 2. p. 172), zusammengestellte Ṣaḥîfa-Literatur. Mir erscheinen die inneren Widersprüche, an denen diese Geschichte leidet, so schwerwiegend, daß ich sie durchaus für unecht halten möchte. Mutalammis und Ṭarafa sind bei 'Amr b. Hind in Ungnade gefallen. Dieser verbirgt seine feindselige Gesinnung, entläßt sie in ihre Heimat zu ihren Angehörigen und versieht beide mit Briefen an den Statthalter von al-Baḥrain, die die Weisung enthalten, die beiden Dichter zu beschenken. Diese hätte es doch sofort befremden müssen, daß der König sie nicht selbst beschenkte, da doch wohl die Vermittlung des Statthalters etwas ungewöhnlich und merkwürdig erscheint. Mutalammis schöpft schließlich, obwohl der König nichts Feindseliges hatte merken lassen, aus einem anderen Grunde Verdacht und läßt sich den Brief von einem des Weges kommenden Knaben entziffern; er erfährt die wahre Absicht 'Amrs. Und Ṭarafa läßt sich merkwürdigerweise dadurch und durch die Warnungen des Mutalammis nicht in seiner Hoffnung auf ein Geschenk beirren! Es ist ganz besonders dieser Zug, der die Glaubwürdigkeit der Geschichte meines Erachtens vollständig erschüttert.[3]

[1] Vgl. dazu die Rezension der SEL.'schen Ausgabe von NÖLDEKE, *ZDMG*, Bd. 56, p. 161.

[2] Sätze wie: ‚il était leste et courageux comme un lion' (!) u. ä. als biographisches Detail, das aus einzelnen Versen geschöpft ist, entziehen SEL.'s ‚Introduction historique' jegliche Berechtigung zu einer solchen Benennung.

[3] Auch DE GOEJE, *WZKM*, Bd. XVIII, 102, der an einen historischen Hintergrund der Briefgeschichte glaubt, bemerkt mit Recht, Ṭarafa könne nicht so ‚dumm' gewesen sein.

Ṭarafa, der sich dem König gegenüber mehr hatte zuschulden kommen lassen als Mutalammis, soll nicht eingesehen haben, daß er sein Todesurteil mit sich führe! Auch die Begründung, der König hätte die Blutrache von dem Stamme des Dichters zu fürchten gehabt, wenn er selbst Ṭarafa hätte hinrichten lassen, ist recht schwach. Als ob dem König Abfall und Blutrache des Stammes nicht auch dann gedroht hätten, wenn er seinen Statthalter, dessen Taten doch als Vollziehung des königlichen Willens gelten mußten, zum Vollstrecker des Todesurteiles ausersehen hätte!

Welchen Wert daher die von Sel. aus solchen Erzählungen gezogenen, im bestimmtesten Tone gehaltenen Folgerungen auf Zeit und Veranlassung der Komposition haben, leuchtet ohne weiteres ein.

Ṭarafa wird bekanntlich (vgl. Ahlwardt, *Bemerkungen über die Aechtheit,* p. 58) zu den المُعَلَّقُونَ gezählt, d. h. zu jenen Dichtern, die nur Weniges gedichtet haben, während ihm nach anderen nur die Mu'allaqa zuzuschreiben wäre. Für jeden Fall verdienen derartige Berichte entschieden Beachtung, und so haben auch schon die Untersuchungen Ahlwardts (*Bemerkungen*, p. 59 ff.) und Nöldekes (*ZDMG,* Bd. 56, p. 165) gezeigt, daß von der großen Zahl überlieferter Gedichte nur ein ganz geringer Bruchteil übrig bleibt, den man als ‚vermutlich echt' bezeichnen darf. Das bestbezeugte unter allen Gedichten ist die Mu'allaqa. Wenn auch in manchen Fällen die Reihenfolge der Verse in derselben sich geändert haben muß, einige Verse von einer Rezension überliefert werden, während sie in einer anderen fehlen, so ist doch der Aufbau des Gedichtes im ganzen und großen ein regelmäßiger und übersichtlicher, wie wir ihn nicht in jeder Qaṣîde finden. Dies zeigt sich auch in der Kamelbeschreibung, in welcher die Schilderung von einem Körperteil zum anderen stetig fortschreitet. Nach V. 1 ist — wie schon Ahlwardt (a. a. O.) bemerkt hat — eine Lücke und V. 2, der bis auf das Reimwort mit V. 5 der Mu'allaqa des Imrulqais identisch ist, stammt ganz gewiß nicht von Ṭarafa. Die Araber machen sich die Erklärung in solchen Fällen leicht, indem sie sagen, die Poesie sei eine Heerstraße, auf welcher oft eine Hufspur mit der anderen

zusammenfalle (B. im Komm. zu V. 2 und Ḥam. 812, Zeile 2, Kommentar des T.), also derartige Ähnlichkeiten als Werk des Zufalls betrachten. Andere dagegen, wie z. B. Ibn Qutaiba, Kitâb aš-ši'r wa-š-šu'arâ' (ed. DE GOEJE), p. 53 u. 54, gehen chronologisch vor und betrachten jeden auffallend ähnlichen Vers eines späteren Dichters als Nachahmung der Verse früherer Dichter. Bei Versen, die — wie es bei V. 2 der Fall ist — bis auf ein einziges Wort übereinstimmen, sind Zufall und Plagiat gewiß ausgeschlossen, zumal bei den ältesten und berühmtesten der arabischen Dichter. Die Ursache auffallender Ähnlichkeiten wird eben weit häufiger, als man anzunehmen geneigt ist, in der Unsicherheit der Überlieferung zu suchen sein, die sich doch schon so oft als unverläßlich erwiesen hat.

V. 12:

أَمُونٍ كَأَلْواحِ الإِرانِ نَسَأْتُهـــــا * عَلَى لاحِبٍ كَأَنَّهُ ظَهْرُ بُرْجُـــــدِ

scheint mir Imrlq. 10, 13:

وَعَنْسٍ كَأَلْواحِ الإِرانِ نَصَأْتُهـــــا * عَلَى لاحِبٍ كَالبُرْدِ ذِي الحِبَراتِ

im Ausdruck gar zu ähnlich zu sein, sodaß ich ihn gegen NÖLDEKE (a. a. O.) mit AHLWARDT dem Ṭarafa absprechen möchte. — V. 32 (AHLW. 4, 31) erklärt AHLWARDT wegen der Ähnlichkeit mit Zuh. 3, 15 für unecht. Aber abgesehen davon, daß die zwei die Augen (VV. 31 u. 32) und die die Ohren (VV. 33 u. 34) beschreibenden Verse sich vortrefflich in den Zusammenhang der Kamelschilderung einfügen, spricht zugunsten der Echtheit unseres Verses der Umstand, daß Zuh. 3 (ein ebenfalls auf ـِدْ reimendes Gedicht) als unecht gilt (AHLW., *Bemerk.* p. 64) und überdies eine größere Zahl unverkennbarer Anklänge an unsere Mu'allaqa enthält.[1] Und auch

[1] So erinnert Zuh. 3, 14ᵃ: وَسامِعَتَيْنِ تُعْرِفُ العِتْقَ فِيهِما an Mu'all. 34; Zuh. 3, 12: مَذْءُودَةٍ أَمِّ فَرْقَدِ an مَذْعُورَةٍ أُمِّ فَرْقَدِ in V. 32; Zuh. 3, 10 (besonders مَخْرُومِ الشَّرابِ المُجَدَّدِ) an V. 17; Zuh. 3, 11: مَلْوِيٍّ مِنَ القِدِّ مُحْصَدِ an V. 37; Zuh. 3, 28: وَتُغْتَدِي ... تُرُوحُ an V. 11. Auffällig ist auch, daß beide Gedichte überdies eine größere Zahl von Reimwörtern gemeinsam haben: مُنَضَّدِ, مَرْصَدِ,

mit Rücksicht auf Zuh. 3, 14ᵃ: وَسامِعَتَيْنِ تَعْرِفُ العِتْقَ فِيهِما (vgl. unseren V. 34) möchte ich Zuh. 3, 15 als Nachahmung unseres durchaus korrekten Mu'allaqa-Verses betrachten. — Die Verse

Imrlq. 4, 33: لَهُ أُذُنانِ تَعْرِفُ العِتْقَ فِيهِما * كَسامِعَتَيْ مَذْعُورَةٍ وَسْطَ رَبْرَبِ
Alq. 1, 24: لَهُ حُرَّتانِ تَعْرِفُ العِتْقَ فِيهِما * كَسامِعَتَيْ مَذْعُورَةٍ وَسْطَ رَبْرَبِ

(vgl. auch den schon genannten Vers Zuh. 3, 14) gleichen unserem V. 34 zu sehr, als daß sie nicht als Nachahmungen anzusehen wären. Unser Vers scheint mir auch darum besser und ursprünglicher, weil wohl nicht die inmitten eines Rudels befindliche, sondern die einsame oder nur mit ihrem Jungen weidende Wildkuh erschreckt hinhorcht. — Ob die nur bei Z. vorkommenden Verse, die ich als ١٣ und ٥١ einfüge, in die Mu'allaqa gehören, erscheint mir höchst zweifelhaft. — V. 101 (bei T., an-Naḥḥâs u. Z.) mag echt sein; entscheiden läßt sich dies nicht. Gehört er aber in unser Gedicht, so möchte ich ihn nicht (wie Ahlwardt) hinter V. 86 (Ahlwardt schreibt wohl nur irrtümlich 85 statt 86), sondern hinter 92 stellen. — V. 102, dessen Sinn ist: ‚der nächste Tag schon kann dir ganz unerwartete, ungeahnte Ereignisse bescheren,' hat so wenig Bezug zu dem ganzen letzten Teil des Gedichtes, daß man ihn kaum für einen das Gedicht abschließenden allgemeinen Gedanken ansehen darf. Aber ebensowenig darf er — wie es Ahlw. tut — mit V. 103 hinter V. 66 eingeschaltet werden. Das Vorkommen von الأَيّام in beiden Versen beweist nichts. In V. 66 treten die Tage (= Zeit) als allmählich vernichtendes Prinzip auf, das keinen Unterschied kennt, und sollen als solches des Dichters Lebensanschauung begründen, während in V. 102 f. ganz gewiß nicht an Vergänglichkeit und Tod gedacht ist, sondern an unvorhergesehene Geschehnisse, schwere Schicksalsschläge u. dgl., die schon der nächste Tag bringen kann. Aus diesen Gründen bezweifle ich die Zugehörigkeit

---

المُتَعَمِّدِ, تَصْطَدِ, Zuh. 3, 36 يُسَوَّدِ : V. 81 لِمَسَوَّدِ (وَتَزَوَّدِ und مَوْعِدِ Zuh. 3, 43. 44 : VV. 104, 103). Sollte es bloßer Zufall sein, daß auch Zuh. 3, 1 von den Wohnungsspuren in ثَهْمَدِ die Rede ist?

dieses Verses zur Mu'allaqa. Auch V. (101) (AHLW., SEL.), der in allen anderen Rezensionen, auch bei B., fehlt, kann nicht hinter V. 67 eingeschoben werden. Er läßt sich schwerlich in einen inneren Zusammenhang mit den VV. 63—67 bringen, die sämtlich den Gedanken enthalten, daß niemand dem Tode entrinnen kann. — V. 103 halte ich mit Ibn Qutaiba (DE GOEJE), p. 93, 16 für unecht, da er den in V. 102 ausgesprochenen Gedanken ein wenig variiert. — Die Verse T. 104 u. 105, sowie V. (101) werden schon von den arabischen Gelehrten als unecht bezeichnet (vgl. NÖLDEKE, a. a. O. p. 162 f.), was sie gewiß auch sind. Ist es doch gerade der Schluß von Gedichten, an die sich fremde Verse am leichtesten anknüpfen lassen. AHLW. möchte T. 104 hinter V. 66 und T. 105 hinter V. 46 unterbringen, wenn diese Verse echt wären. Doch sind sie weder an den genannten Stellen, noch sonst irgendwo in der Mu'allaqa am Platze. Die Verschiedenheit der Überlieferung am Ende des Gedichtes legt die Vermutung nahe, daß die Verse T. 101—105 nebst A. 101 spätere Zusätze sind. Ob der Schluß des Gedichtes überhaupt vollständig ist, läßt sich nicht entscheiden. In der Gestalt, in der es uns vorliegt, bildet wohl V. 100 den Schlußvers. — Ich ordne die Verse folgendermaßen: 1. (Lücke.) [2.] 3—11. [12.] 13—30. 38. 31—37. 42. 43. 39—41. 44. 46. 47. 45. 48—92. 101. 93—100. [(101.) 102—105].[1] — In Anbetracht des radikalen Eingriffes, mit dem AHLWARDT die Versfolge der letzten zwei Drittel des Gedichtes total verändert, könnte obige Anordnung vielleicht allzu konservativ und allzu gewagt erscheinen. Aber ich ging von der Ansicht aus, daß man dort, wo mehrere, oft sogar in der Lesung verschiedene Rezensionen bezüglich der Versfolge übereinstimmen, nicht ohne zwingende Gründe Umstellungen vornehmen darf. Ich finde, daß man allzusehr zum Schematisieren neigt und darum mit Unrecht meint, jedes arabische Gedicht müsse genau nach einem bestimmten Schema verfaßt sein. Dann müßten z. B. alle Verse, welche das Selbstlob des Dichters enthalten, unbedingt in einem bestimmten

[1] Die eingeklammerten Verse halte ich für unecht.

Teile des Gedichtes beisammen stehen. Aber gerade unsere Mu'allaqa bietet den besten Beweis dafür, daß die arabischen Dichter in einem und demselben Gedicht öfters auf einen schon früher ausgesprochenen Gedanken zurückkommen, daß man also nicht gewaltsam ähnliche Teile eines Gedichtes, die nicht beieinander stehen, durchaus aneinanderreihen darf. Auch schroffe, unvermittelte Übergänge, wie man sie nur zu rasch zwischen einzelnen Versen zu konstatieren beliebt, kommen in unserem Gedichte in Wirklichkeit nur selten vor, u. zw. am Anfang und am Schluß desselben.

Die Begründung meiner Versordnung gibt folgende Inhaltsangabe: V. 1—10 Nasîb. — V. 11 verscheucht der Dichter das Bild seiner Geliebten, indem er auf einer mit allen denkbaren Vorzügen ausgestatteten Kamelin die Wüste durchquert. V. 11—39 Kamelbeschreibung. V. 38, der noch von der Lippe handelt, gehört hinter V. 30. — V. 39 (‚Auf solch einem Tiere usw.') bildet den deutlichen Abschluß der Kamelbeschreibung. Vor ihm sind aber die VV. 42 u. 43 einzuschalten. Der Zusammenhang ist folgender: die Kamelin fürchtet die Peitsche (V. 37). Und wenn ich sie mit dem Riemen antreibe, so läuft sie schnell und unermüdlich, selbst noch während der Mittagszeit (V. 42). Auch dann ermattet sie nicht, sondern stolziert hurtig einher (V. 43). — V. 39: Gefahren des Wüstenrittes. — Hier nimmt Ahlw. mit Unrecht eine Lücke an. Denn die in V. 39 angedeuteten Gefahren sind es, die dem Gefährten Angst einjagen, so daß er sich (V. 40) schon verloren wähnt. So ängstlich ist aber nur dieser, während der Dichter (V. 41) vor keinem wie immer gearteten Wagnis, vor keiner Gefahr zurückschrickt. — Man darf also wohl V. 41 auf seinem Platze belassen, ohne dem Zusammenhang Gewalt anzutun. — Bisher sprach der Dichter von seinen Durchquerungen der Wüste. Daran schließt sich nun passend V. 44: Und wenn er dann (am Ende eines solchen Rittes) wieder sein Zelt aufschlägt, so tut er dies nicht etwa an entlegenen Stellen, um so den Gästen zu entgehen. Er ist (V. 46) im Gegenteil stets zur Erfüllung der Gastpflicht bereit. — V. 46 bildet die Fortsetzung von V. 44^{b}. Und nun nimmt V. 47 den

V. 44ᵃ wieder auf: Er haust nicht in unzugänglichen Gegenden. Ihn findet man (V. 47) vielmehr entweder bei den Ratsversammlungen seines Stammes, bei denen er eine hervorragende Rolle spielt, oder auch (V. 45) in den Weinschenken, wo es hoch hergeht. Da ist er (V. 48—51) mit Zechgenossen beisammen, unterhält sich mit schönen, durchaus nicht spröde tuenden Sängerinnen und vertrinkt sein ganzes Vermögen. Darüber ist (V. 52) seine Sippe ungehalten und verstößt ihn, obwohl ihn doch sonst Arm und Reich ehrt und achtet (V. 53). Aber (V. 54) was für einen Grund habe man denn überhaupt, ihn wegen seines fröhlichen und ungebundenen Lebens zu tadeln, zumal man nicht ewig lebt? Des Dichters Lebenszweck (V. 55—62) ist: Genießen. — Und nun muß man durchaus nicht mit AHLWARDT V. 63 versetzen. Der Dichter hat (VV. 61 u. 62) erklärt, er wolle sein Leben genießen, so lange es Zeit sei. Und nun begründet er diese seine Lebensauffassung in V. 63: Ist doch das Ende aller Menschen, das des Reichen ebenso wie das des Armen, gleich: aller harrt das mit totem Gestein (V. 64) bedeckte Grab. Der Tod kennt eben (V. 65) keinen Unterschied, er rafft selbst den Besten hinweg. Alles fällt ausnahmslos der alles vernichtenden Zeit zum Opfer (V. 66). Entrinnen kannst du diesem Geschick nie und nimmer (V. 67). Hier nimmt V. 68, der nur scheinbar einen sprunghaften Übergang bildet, den V. 52 wieder auf. Seine Verwandten haben ihn (V. 52), weil er das Leben von seiner heiteren Seite nimmt, verlassen, obwohl doch — wie der Dichter (V. 54—67) länger ausführt — bei der kurzen Dauer des Lebens das Genießen desselben in vollen Zügen das Vernünftigste ist. Und so zürnt ihm (V. 68—70) auch sein Vetter Mâlik, ohne daß er ihm je etwas Böses getan hätte (V. 71). Der Dichter war im Gegenteil stets bemüht, die Bande der Verwandtschaft enger zu knüpfen, indem er seinem Vetter stets treu zur Seite stand und für ihn und für seine Ehre eintrat (V. 72—74). — Und nun kann V. 75 auf seinem Platze belassen werden. Er nimmt nämlich V. 71 wieder auf: Und er zürnt mir, ohne daß ich etwas Unerhörtes getan hätte, während doch in Wahrheit die Behandlung, die er mir zuteil werden

läßt, unerhört ist. Wäre also — fährt der Dichter in V. 76 fort — mein Vetter ein gerechter Mann (und wollte er bedenken, was ich für ihn getan und daß ich nichts Schlechtes angestiftet habe), so würde er gegen mich Nachsicht üben. Aber mein Vetter fährt (V. 77) trotz meiner Bitten fort, mich schimpflich zu behandeln, sodaß mir nur gänzliche Lossagung von ihm übrig bleibt; denn nichts (V. 78) schmerzt so sehr, wie Unrecht seitens eines nahen Verwandten. — Nun wendet sich der Dichter an den Vetter selbst: Ich werde eben nie mein Wesen verleugnen, nie von meiner Lebensauffassung lassen (V. 79), werde dir aber auch, wie weit ich auch entfernt sein möge, wegen deiner Ungerechtigkeiten nicht grollen. (Aber du darfst nicht glauben, daß ich ausschließlich auf dich angewiesen, ohne dich und von dir getrennt aber hilflos bin). Es gibt (VV. 80 u. 81) noch andere Mächte, mit deren Hilfe ich reich und berühmt werden kann. Vor allem aber vertraue ich (V. 82—86) auf mich selbst: bin ich doch ein Mann, der, wie kein zweiter, sein Schwert trefflich zu handhaben versteht. Und mit diesem meinen Schwerte habe ich (V. 87—92) so manchem Kamel die Flechsen durchschnitten und so für meine Gäste ein großes Gelage veranstaltet, sie reich bewirtet. (Ich bin ja kein Knauser:) Wie oft schon (V. 101) nahm ich an dem teuren Meisir-Spiel teil! — Auf Grund dieser Vorzüge glaubt dann der Dichter (V. 93) den Anspruch darauf erheben zu können, daß sein Ruhm auch nach seinem Tode fortlebe. Und darum legt er es seiner nächsten Verwandten, der Tochter Ma'bads, ans Herz, ihn in der Totenklage nicht wie jeden gewöhnlichen Sterblichen zu schildern, sondern der in den Versen 94—100 genannten Vorzüge und Heldentaten Erwähnung zu tun. — Die noch folgenden Verse reihe ich aus den oben dargelegten Gründen nicht ein. — Demnach erweisen sich so tiefgreifende Versversetzungen, wie sie z. B. Ahlwardt versucht hat, durchaus nicht als notwendig. — Die Mu'allaqa ist wohl im Stile aller anderen beschreibenden Gedichte gehalten, unterscheidet sich aber von ihnen dadurch, daß sonst so beliebte Vergleiche mit dem Wildesel, eine kurze Jagdschilderung u. Ä. fehlen. Der Wildstier wird nur gelegentlich erwähnt. Die Kamelbeschreibung

ist wohl die ausführlichste, die je ein arabischer Dichter verfaßt hat, aber gewiß auch eine der besten. Wer dieselbe einmal gründlich analysiert hat, wird seinen Horror vor ihr verlieren und sowohl in bezug auf die Präzision des Ausdrucks als auch auf die treffliche Wahl der Vergleiche so manche Schönheit in dieser anscheinend so trockenen Beschreibung finden.

Was sich sonst zur Beurteilung unseres Dichters noch sagen ließe, deckt sich fast mit der Wertschätzung der altarabischen Dichter überhaupt. Aber wenn auch diese dieselben Themen zum Gegenstand ihrer Dichtung gemacht haben, so geht doch durch die Mu'allaqa Ṭarafas ein viel frischerer Zug. Zwar haben auch jene — wenigstens in ihren Gedichten — der Liebe, dem Weibe und dem Weine gehuldigt, aber bei Ṭarafa kommt das Verlangen zu genießen, zu leben, viel kräftiger und wahrer zum Ausdruck. In dieser Hinsicht gleicht er Imrulqais, mit dem er auch sonst noch manches Gemeinsame hat, unterscheidet sich aber — wie durch viele Beispiele belegt werden könnte — von Labîd dadurch, daß dieser zwar über die Vergänglichkeit dieses erbärmlichen Lebens jammert, aber nicht mit Ṭarafa auch die Konsequenzen zieht.

Über den Versuch, Ṭarafa als Christen hinzustellen, braucht man nicht erst viele Worte zu verlieren. Das bestbezeugte seiner Gedichte, die Mu'allaqa, gewährt auch nicht einen einzigen Anhaltspunkt für diese Annahme, schließt sie vielmehr vollständig aus. Und so gewaltsam dieser Bekehrungsversuch ist, so unnütz ist die, manche kühne und unrichtige Behauptung enthaltende Beweisführung SEL.'s, daß Ṭarafa weder Atheist, noch Jude (!), Christ oder Parse gewesen sei. Der Geist, den unser Gedicht atmet, ist ein unverfälscht heidnischer.

Übersetzung.

1. =. ı. Von Ḫaula sind die Wohnungsspuren im schimmernden Boden von Ṯahmad, die hervortreten, wie auf der Hand der Tätowierung Spur.

بُرْقَة übersetzt Nöldeke (Ḥârit Mo. 2) durch ‚scheckig', da es von einigen Erklärern als ‚aus schwarzen und weißen Steinen bestehender Boden' definiert wird. (So Jâq. s. بُرْقَة; Ibn Qutaiba [de Goeje] 379, 16: مَوْضِعُ حِجارَةٍ سُودٍ وَبِيضٍ; Ḫizâna ı, 410: ذاتُ حِجارَةٍ مُخْتَلِفَةِ الأَلْوانِ). Doch scheint die der Wurzel inhärierende Bedeutung ‚blitzartig glänzen' dieses in so vielen Eigennamen vorkommenden Wortes allmählich abgeblaßt zu sein, sodaß es nur noch einen undefinierbaren Farbenton, ein schwärzlich schimmerndes Grau, nicht aber einen bedeutenden Farbenkontrast bezeichnet. So heißt es Lab. xıı, 5 von den Spuren: يَبْرُقْنَ ‚sie schimmern' (sc. nicht deutlich erkennbar); Quṭâmî 4, 16 vom Wüstenboden: بَرَّاقُ المُتونِ ‚mit schimmernden Flächen'. — Dasselbe gilt von لاَحَ, welches (wie in unserem Verse) das undeutliche Schimmern kaum noch erkennbarer Wohnungsspuren bezeichnet. So Ṭar. (Ahlw.) 12, 1: طُلولٌ تَلُوحُ; Ḏur-Rumma (ed. Smend) 8: لَوائِحُ مِنْ أَطْلالٍ; ibid. 110 vom schimmernden Kieselstein: لائِحُ المَرْوِ; Zuh. 18, 3: يَلُحْنَ (Wohnungsspuren); ebenso Ma'n b. Aus ı, 3: يَلوحُ ... كَما لاحَ فَوْقَ المِعْصَمِ الحَسَنِ الوَشْمُ. Ähnlich wird لاَحَ vom Dämmerlicht, vom Morgengrauen gebraucht, so Ḥam. 794, 5 und Abû Nowâs (Ahlwardt, *Chalef*, p. 416, Gedicht 3, Vers 6). Von der Schrift Mutalammis (ed. Vollers) ıı, 2. Sonst auch ‚strahlen', ‚leuchten': von den Sternen: Aus b. Ḥağar ı, 4; Huḏ. 94, 6; vom Monde: Huḏ. 79, 2; von der vom Blitz erhellten Wolke: Huḏ. 99, 7; vom Tageslicht: Ḥârit Mo. 8. — Unter باقِي ist nicht, wie T. anzunehmen scheint, der unmittelbar nach der Prozedur des Tätowierens in den punktierten Stellen der Haut zurückgebliebene Farbstoff, sondern die noch vorhandene Spur der bereits verwischten Zeichnung zu verstehen. So werden bekanntlich die Wohnungs-

spuren gerade mit verwitterten und fast unkenntlichen Schriftzeichen verglichen (vgl. Lab. Mo. 2). — Die Kommentare führen als Variante des zweiten Halbverses an: ظَلِلْتُ بِهَا[1] أَبْكِي وَأَبْكِي إِلَى الغَدِ; so liest auch Ḥizâna I, 410 und IV, 402. — Jâq. II, 850 folgt auf die zwei ersten Verse unseres Gedichtes ein Vers, dessen zweite Hälfte mit der eben angeführten Variante unseres Verses identisch ist, während die erste Hälfte in der Mu'allaqa überhaupt nicht vorkommt.[2] Dies beweist neben der sonst übereinstimmenden Überlieferung der Lesart تَلُوحُ etc., daß diese der Variante vorzuziehen ist.

2. =. ٢. Während hier meine Genossen ihre Reittiere an meiner Seite anhalten, sprechen sie: ‚Richte dich doch vor Kummer nicht zugrunde und sei standhaft!'

تَجَلَّدْ bedeutet zunächst ‚hart sein', dann in übertragener Bedeutung: ‚weicheren Gefühlen unzugänglich, standhaft, ausdauernd sein'. Vgl. V. 101 unserer Mu'allaqa: مُجَمِّدٌ eigentlich ‚verhärtet, erstarrt', dann ‚hartherzig, geizig'; Lab. XXXII, 8: فَلَا تَجْمُدَا (‚seid nicht hart' i. e.) ‚geizet nicht' (sc. ihr Augen); al-'A'šâ (zitiert im Kommentar zu Ḥam. 12, Z. 8 u.): عَنْ عَطَايَا جَامِدًا ‚mit Gaben geizend'; Ḥam. 372, 1: جَمُودٌ vom Auge, das nicht weint: ‚erstarrt'. Vgl. ferner den Ausdruck: مَثْلُوجُ الفُؤَادِ ('Urwa 6, 5 und Ḥam. 367, 1) ‚verschneiten = erfrorenen, erstarrten Herzens' = ‚geizig'.

3. =. ٣. (Es war), wie wenn die Sänften der Malekitin am frühen Morgen große (Segel-) Schiffe wären in den Wasserläufen von Dad,

خَلِيَّةٌ hat auch die Bedeutung: ‚Melkkamelin, der man das Junge entzogen und anstatt desselben ein fremdes untergeschoben hat', da sie in diesem Falle, ohne das Junge zu säugen, die Milch zurückbehält, die nun dem Besitzer der Kamelin ganz zufällt (Huḏ. 61, 3 u. 96, 9). Daher rührt wohl die in den Kommentaren ent-

[1] SELIGSOHN (Anmerkung zu diesem Vers) zitiert fälschlich بِهِ.

[2] Vgl. diesen Vers Ṭarafa (AHLW.), Appendix 5, 1.

haltene Erklärung des أبو عُبَيْدَة, es werde nur ein von einem Boote begleitetes Schiff so genannt. Wenn Reiske (in seiner Ausgabe der Mo'all.) und nach ihm Vullers خَلِيَّة dementsprechend durch ‚navis oneraria' übersetzt und seine Ableitung von خلية ‚Melkkamelin' damit begründet, daß das Lastschiff seine Ladung ebenso behalte, ohne daß sie in das Boot geschafft werde, wie die Kamelin ihre Milch dem fremden Jungen vorenthält, so klingt dies ungemein gekünstelt. Sprenger (*Die alte Geographie Arabiens*, p. 113: unter ذَدَ) denkt an خلية in der Bedeutung ‚Bienenstock, Bienenkorb' und übersetzt: ‚Den Bienenkörben (d. h. über das Deck aus Palmblättern erbauten Hütten) der Schiffe auf den Kanälen von Dad gleichen die Frauensänften'. Die ‚Bienenkörbe der Schiffe' erscheinen mir denn doch zu weit hergeholt. خَلِيَّةٌ ist wahrscheinlich im Gegensatz zu kleinen Fahrzeugen (Ruderbooten, Flößen) ein großes, vom Wind getriebenes (خَلِيٌّ ‚frei, ledig') Segelschiff. So erklärt es auch Tâǧ x, 119: وَٱلْخَلِيَّةُ السَّفِينَةُ العَظِيمَةُ ... هِيَ الَّتِي تُسِيرُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُسِيرَها مَلَّاحٌ, eine Erklärung, die al-'Azharî der des 'Abû-'Ubaida vorzieht, während al-Ǧauharî sie für die einzig richtige hält. Als großes, gegen den Sturm ankämpfendes Segelschiff erscheint خَلِيَّة auch in dem Vers von al-'A'šâ, Lisân xviii, 265 und R. Geyer, *Zwei Gedichte von al-'A'šâ*, p. 144:

يَكُبُّ ٱلْخَلِيَّةُ ذَاتُ القِلا * عِ قَدْ كَادَ جُؤْجُؤُها يَنْحَطِمْ.

خَلايا سَفِينٍ sind also ‚die großen (sich frei bewegenden) unter den Schiffen'.

4. =. ع. von Adulis' oder Ibn Jâmins Schiffen, mit denen der Schiffer bald laviert, bald geradeaus fährt.

Seligsohn spricht in seinem Kommentar zu diesem Verse noch immer von einer Stadt 'Adaulâ in Baḥrain, obwohl er aus S. Fraenkel, *Aram. Fremdwörter*, p. 214 und Praetorius, *ZDMG*, xlvii, 396 hätte ersehen können, daß dieser Ortsname mit Adulis = Ἀδουλις (heute Dōlā; vgl. Reinisch, *'Afarspr.* iii, 80, Nr. 27) zu identifizieren ist. Vgl. auch Jacob, *Studien in arab. Dichtern*, i, 29 u. ii, 86. — Über Ibn Jâmin: Jacob, *Stud.* ii, 86.

5. =. ٥. Des Wassers Wogenschaum durchschneidet mit ihnen ihr Kiel, wie der Fi'âlspieler das Erdhäufchen mit der Hand zerteilt.

ABEL gibt im Anschluß an den Kommentar des Z. خَبَاب durch ‚große Menge' wieder, was hier nicht am Platze ist, da خُبَابٌ ‚Schaumbläschen des Wassers' bedeutet oder nach Ibn Doraid, Ištiqâq 24: تَكَسُّرُ المَوْجِ الصِّغارِ ‚das Sich-brechen der kleinen Wogen', also die in beständiger Bewegung befindliche, auf- und abwogende Wasserfläche, ‚the ripple or broken surface of water' (LANE). خَبَاب steht in der Bedeutung ‚Schaumblase' (des Wassers) z. B. Imrlq. 52, 26 (خَبَاب الماء, mit deren allmählichem Aufsteigen zur Oberfläche des Wassers der Dichter sein vorsichtiges Herannahen an die Geliebte zur Nachtzeit vergleicht) und Hud. 92, 49 (von den Wasserbläschen, welche die trinkenden Wildesel durch ihr Hineinschnauben in das Wasser kreisen machen); von den im Weine aufsteigenden Bläschen Mutalammis VIII, 3, wie auch im Persischen حباب میت (Ḥâfiẓ, Dîw., ed. ROSENZWEIG, Bd. 3, 471). خَبَبٌ hat dieselbe Bedeutung Aus b. Ḥağar 23, 38; von den Bläschen im Speichel der Geliebten Ṭar. 5, 20. Ich sehe darum kein Hindernis, خَبَاب (kollektivisch) als ‚Schaumbläschen, Schaum, Gischt' zu fassen. In derselben Bedeutung steht es auch in dem Lisân I, 286 zitierten Vers:

كَأَنَّ صَلَا جَهِيزَةٍ جِينَ قامَتْ * خَبابُ الماءِ يَتْبَعُ الخَبابـا

wo offenbar das langsame Erheben des schweren Gesäßes mit dem langsamen Aufsteigen der Schaumbläschen verglichen ist. Das Gleiche gilt wohl für den ebendort zitierten Halbvers:

سُمُوّ خَبابِ الماءِ حالًا عَلَى حالِ.

In dem a. a. O. angeführten Vers des Ǧarîr: كَنَسْجِ الرِّيحِ تَطَّرِدُ الخَبابا dagegen scheint خَبَاب eher ‚Wellenlinien' oder ‚die sich hebenden Wogen' zu bezeichnen. — Wie hier خَيْزُومٌ (eigentlich ‚Brust') den Bug des Schiffes bezeichnet, so wird dieser Hud. 238, 3 كَلْكَلٌ (eigentlich ‚schwieliger Brustteil des Kameles') genannt (يَشُقُّ الماءَ كَلْكَلُها). — Ein ähnlicher Vergleich mit dem Fi'âl-Spiel in einem Verse von

aṭ-Ṭirimmâḥ bei Ibn Qutaiba (de Goeje) 92, 13: ‚Es durchqueren (يَشُقُّ) ihre Vorderbeine am frühen Morgen die Mitten der Höhen': قَسْمَ الغِنَالِ يَشُقُّ أَوْسَطَهُ اليَدُ ‚wie man das Häufchen teilt, dessen Mitte die Hand durchdringt'. Und ebenso in dem ebendort unmittelbar vorher angeführten Verse des Labîd (Diw. xvii, 26):

تَشُقُّ خَمائِلَ الدَّهْنا يَداهُ * كَما لَعِبَ المُقامِرُ بِالغِنَالِ

‚Es durchqueren die Fluren der Dahnâ-Wüste seine (des Wildstieres) Vorderbeine, wie der Hazardspieler „Häufchen" spielt'.

6. =. ٩. Und im Stamme erschien sie wie eine dunkelgestreifte, erwachsene Gazelle, die die reifen Arâk-Früchte schüttelt, die zwei Schnüre aneinanderreiht,[1] aus Perlen und Smaragd,

أَحْوَى übersetzt Abel (getreu nach Z.) falsch ‚mit dunkelbraunen Lippen'. أَحْوَى ist ein häufiges Beiwort der Gazelle (so Aus b. Ḥağ. 37, 1; Vers im Kitâb al-Wuḥûš 9, 35: شادِنٌ ذُو حُوَّةٍ; Nâb. 7, 9: مُقَلَّدٍ . . . أَحْوَى * . . . شادِنٍ) und bedeutet ‚dunkelfarbig, dunkelgestreift'. Vgl Brehm, *Säugethiere*, über die Farbe der Gazelle: ‚Vorherrschende Färbung ist ein sandfarbiges Gelb, welches aber gegen den Rücken hin und auf den Läufen in ein mehr oder weniger dunkles Rothbraun übergeht. Ein noch dunklerer Streifen verläuft längs der beiden Leibesseiten und trennt die blendend weiß gefärbte untere Seite von der dunklen oberen.' Es sind demnach überhaupt alle dunkelfarbigen Stellen und Streifen des Gazellenkörpers gemeint und nicht bloß ‚die Schwärze der Augenwinkel' (so T.), auch nicht ein schwarzer und ein weißer Streifen (A. bei Sel.). Doch werden einzelne dunkle Körperstellen bisweilen besonders hervorgehoben, so Imrlq. 31, 6: خَدٌّ أَحَمُّ ‚eine dunkelfarbige (schwarze) Wange'; der Gazellenbock Lab. xiii, 16: أَسْفَعُ الخَدَّيْنِ ‚mit rötlichbraunen Wangen'; und neben hellfarbigen[2] (أَدْمٌ)

[1] Sc. auf ihrem Halse.

[2] Vgl. Doughty i, 395: ‚here (sc. in der Ḥarra) they are nearly of the colour of basalt — gazelles are white in the sand plains.'

Tieren werden auch ‚an den Schenkeln gefleckte' (مُوَشَّمَة) und ‚schwarze' (سُود) genannt. — أَحْوَى wird auch von Pflanzen gebraucht, die nach einem befruchtenden Regen aus der Erde schießen, und bedeutet dann ‚sattgrün, dunkelgrün, ins Schwärzliche schimmernd'. So Zuh. 15, 14: حُوٍّ مَسائِلُهُ ‚dessen von Wasserläufen durchquerte Täler dunkelgrün sind'; Imrlq. 63, 10: حُوٍّ نَباتُهُ ‚dessen Pflanzen grün sind'. — Sonst auch أَحْوَى . . . مُسْبِلُ Ḥam. 383, 8 von einem Helden, der sein schwarzes Haar herabwallen läßt; von den Lippen, die dunkelgefärbt sind infolge der Tätowierung: Dur-Rumma 19: فِي شَفَتَيْها حُوَّةٌ; von der Nacht: أَحْوَى السَّدِّ ‚mit schwarzem Gewölke' Abû Nowâs, Jagdged. 14, 1 (vgl. AHLW., *Chalef* p. 204). — ظاهَرَ bedeutet: ein Ding (Kleid und ähnliches) auf ein anderes legen, übereinander anziehen. Vgl. Ḥam. 127, 6: أَمْسَى عَلَيْهِ تُظاهِرُ الأَقْبِيادُ ‚auf dem Kette auf Kette gelegt ist'. T. führt im Kommentar zu diesem Vers die Redensart ظاهَرَ بَيْنَ دِرْعَيْنِ ‚zwei Panzer (einen über den andern) anlegen' an und einen Vers des 'Alqama, in dem es heißt: مُظاهِرُ سِرْبالَيْ حَدِيدٍ ‚mit einem doppelten Eisenpanzer bekleidet'. — Über Arâk (Salvadoris Persica) und ihre Früchte vgl. JACOB, *Stud. in arab. D.*, 1, 29 und GEYER, *Zwei Gedichte etc.* 52. — SEL. zieht شادِن und يَنْفُضُ zusammen und übersetzt ‚en âge d'atteindre les fruits', was der Dichter weder gesagt, noch gemeint hat. شادِن ist das ausgewachsene Gazellenjunge, das der mütterlichen Pflege und Bewachung nicht mehr bedarf und sich nun frei umhertummelt. Vgl. Lab. Mo. 7, wo die Wildkühe (العِينُ) bei ihren noch nicht entwöhnten Jungen liegen, während die erwachsenen Lämmer sich munter umhertummeln. Vgl. D. H. MÜLLER, *Kitâb al-Farḳ*, p. 32 (Zurückführung von شادِن auf ein Verbum des Laufens) und den Kâmil 420, 16 zitierten Vers, zu dem al-Mubarrad bemerkt: والشّادِنُ الذي قد شَدَنَ أَيْ تَحَرَّكَ.

7. =. v. eine (bei ihrem Jungen) Zurückgebliebene, die auf baumreicher Trift mit einem Antilopenrudel weidet, die nach den Spitzen der (reifenden) Arâk-Frucht hascht und sich (hiebei gleichsam) in einen Mantel hüllt.

Abels Übersetzung von خَذُولٌ ‚Gazelle, die ihr Junges verloren hat' (im Anschluß an Z.) ist natürlich falsch. Beide sind offenbar zu dieser Interpretation durch den falschen Schluß gelangt: die Gazelle weidet (wie der Vers besagt) mit einem Antilopenrudel zusammen, hat also ihr Junges verlassen. Aber erstens ist in der arabischen Poesie nie davon die Rede, daß Gazellen freiwillig ihre Jungen verlassen,[1] wogegen die Schilderung eines klagenden Muttertieres nicht selten ist, dem die wilden Tiere das Junge entrissen haben, weil jenes sich mit diesem zu weit von der Herde entfernt hat (vgl. Lab. xii, 27 u. xliv, 5). Zweitens kann hier natürlich auch nicht eine gewaltsam des Jungen beraubte Gazelle gemeint sein, da eine solche sich nicht zu einem Vergleiche mit einer sanften Schönen eignen und sich nicht friedlich an den Arâk-Früchten gütlich tun würde. — تُراعِي erklärt A. durch تُراقِبُ: die Gazelle späht von Zeit zu Zeit nach dem Rudel aus, um nicht zu weit hinter demselben zurückzubleiben. Ähnlich B.: تُلاحِظُ بِعَيْنِها الرَّبْرَبَ الَّذي تَخَلَّفَتْ عَنْهُ. Die anderen Kommentare deuten es als ‚zusammenweiden mit'. Ich ziehe diese Erklärung vor, da راعَى sonst nur ‚liebevoll oder sorgsam betrachten oder bewachen' bedeutet, was sich auf ein Junges (vgl. Del. 108, 13) anwenden ließe, aber wohl schwerlich auf رَبْرَب. Die Gazelle weidet mit dem Rudel auf einer Trift, ist aber hinter diesem mit ihrem Jungen zurückgeblieben. Zu تُراعِي ‚zusammenweiden mit' vgl. Lab. xix, 9; Nâb. (Dér.) 6, 17. In

[1] So faßt es Zauzanî: الَّتِي قَدْ تَرَكَتْ أَوْلادَها und ebenso falsch auch der Kommentator von Lab. xiii, 7, der خاذِلاتٌ, obwohl noch مَعَ الجَآذِرِ (also ‚mit ihren Kälbern zurückgebliebene Wildkühe') dabeisteht, erklärt: تَعِبَتْ صَواحِبُها وَتَرَكَتْ أَوْلادَها. Zu خَذول vgl. auch noch Kit. al-Wuḥ. 32, 476 (Vers von aṭ-Ṭirimmâḥ: أَخْذَلَها es (sc. das Kälbchen) ließ sie (die Gazellenmutter) (hinter der Herde) zurückbleiben. Alqama 1, 11: مُغْزِلٌ . . . تَرْعَى فِي أَراكٍ ‚eine Gazelle, die ein Junges besitzt, weidet . . .'; besonders deutlich Zuh. 9, 5: . . . مُغْزِلَةٍ . . . خاذِلَةٍ مِنَ الظِّباءِ تُراعِي شادِنًا ‚einer Gazellenmutter, einer (hinter der Herde) zurückgebliebenen von den Gazellen, die liebevoll (fürsorglich) ein ausgewachsenes (Kälbchen) anblickt (bewacht)'.

der zweiten Bedeutung steht es NÖLDEKE, *Delectus*, 108, 13: بَيْنَ تُراعِيهِ بِكُلِّ خَمِيلَةٍ ‚während sie das Junge liebevoll anblickt' (auch: ‚sorgsam bewacht'); Zuh. 9, 5: خاذِلَةٍ مِنَ الظِّباءِ تُراعِي شادِنًا.

8. =. A. Und sie (Ḫaula) entblößte lächelnd (ein Gebiß) mit dunkelbraunem Zahnfleisch, als wäre es eine blühende Kamille, die mitten in den reinen Sand gedrungen, und der ein taubenetztes Häufchen (Sandes) angehört.

أَلْمَى wird bald auf die Lippen (Z., B., al-'Aṣma'î nach Tâǧ x, 332) bezogen, bald auf das Zahnfleisch (A., T.: أَيْ وَتَبْسِمُ عَنْ ثَغْرٍ أَلْمَى أَيْ أَسْمَرِ اللِّثاتِ, Lis. und Tâǧ s. لمى). ABEL gibt es durch ‚schwarzlippig' wieder, während SEL. es unübersetzt läßt. وَتَبْسِمُ عَنْ macht es zweifellos, daß ثَغْر (Gebiß) zu ergänzen ist,[1] somit an dieser Stelle nicht die Lippen gemeint sein können. Überdies weist der Vergleich der Zähne mit der Kamille deutlich darauf hin, daß es sich um das Zahnfleisch handelt: die blanken Zähne stechen von dem mit Iṯmid (Antimon) gefärbten Zahnfleisch (vgl. den nächsten Vers) so ab, wie die Kamille von dem dunkelfarbigen Sandhaufen. Dem oft erwähnten frischen, kalten und moschusduftenden Speichel, der die Zähne der Schönen umgibt, entspricht die im Sande enthaltene Feuchtigkeit, die die Wurzel der Kamille tränkt. So in einem Vers von al-'A'šâ (NÖLD., *Beiträge*, p. 14): وَفُوها كَأُقاحِيٍّ * غَذاها دائِمُ الهَطْلِ ‚Und ihr Mund gleicht Kamillen, die dauernder Regen genährt hat'; Nâb. 7, 21: وَأَسْفَلُهُ نَدٍ ... كَالأُقْحُوانِ ‚... deren Wurzel feucht ist'; Quṭâmî 22, 6: * كَأَنَّ ثَنايا ذُرَى أُقْحُوانَةٍ عَلاها نَدَى الشُّؤُبِ ‚wie wenn ihre Zähne die Spitzen einer Ka-

[1] Vgl. Ṭar. 5, 18: ... تَجْلو إذا ما ابْتَسَمَتْ * عَنْ شَتِيتٍ كَأُقاحِي الرَّمْلِ ‚sie zeigt, wenn sie lächelt, (durch Lücken) getrennte Zähne, die den Kamillen des Sandes gleichen'; Imrlq. 19, 12: تَغْتَرُّ عَنْ ذِي غُرُوبٍ خَصِرٍ (wo offenbar ثَغْر = Gebiß zu ergänzen) ‚die lächelnd (= wenn sie lächelt) ein von vielem Speichel getränktes, eiskaltes Gebiß entblößt'; Imrlq. 52, 35: وتَبْسِمُ عَنْ عَذْبِ المَذاقَةِ ‚sie läßt lächelnd (ein Gebiß) sehen, süß von Geschmack'.

mille wären, auf die das Naß des Regens sich ergoß'. Ausführliches über diesen Vergleich bei Geyer, *Zwei Gedichte* etc., Exk. v. — Weiße, blank polierte Zähne sind ein Vorzug; häßlichen Weibern werden schmutziggelbe Zähne vorgeworfen. Solche Weiber heißen قُلَّح (Hud. 207, 5). — لَمْياء steht Dur-Rumma (Mâ bâlu) 19 wohl ebenfalls vom Zahnfleisch.

9. =. 4. Getränkt[1] hat es (sc. das Gebiß) der Sonne Glanz, doch nicht sein (sc. des Gebisses) Zahnfleisch (tränkte er), Iṯmid wurde eingestreut,[2] ohne daß sie auf diesen biß.

Die Kommentare des T., B. und Z. suchen der Schwierigkeit, die das Maskulinum أَسِفَّ bietet, auf mehr oder weniger willkürliche Weise zu entgehen. Alle Schwierigkeiten sind behoben, wenn man die Grundbedeutung ‚mit der Nadel stechen, punktieren' (vgl. Lab. Mo. 9) beibehält und أَسِفَّ unpersönlich faßt: Es wurde punktiert (ergänze etwa عَلَيْها = عَلَى لِثاتِهِ) mit Iṯmid, ohne daß sie (während dieser Prozedur) darauf biß. — لَمْ تَكْدِمْ عَلَيْهِ hat zu zwei unsinnigen Interpretationen Anlaß gegeben. Die arabischen Kommentatoren (denen Sel. sklavisch folgt) meinen, die Schöne zerbeiße nichts mit den Zähnen, was (wie z. B. Knochen) auf ihnen Spuren zurücklassen und ihren Glanz (bei Sel. im Kommentar أثره in أُشْرَهُ zu korrigieren) vermindern könnte. Wenn diese schnurrige Erklärung richtig wäre, wären die arabischen Schönen bemüßigt gewesen, nur mehr flüssige Nahrung zu sich zu nehmen! Dieser übertriebenen Vorsicht bedurfte es jedoch nicht, da auch ihnen das Putzen der Zähne nicht unbekannt war (vgl. Imrlq. 34, 4: تَشُوفُهُ وَتَشُوصُ). — Von den Lippen, in die die Frauen nicht beißen durften, wollten sie nicht ihre Zähne dadurch schwarz machen (so Jacob, *Globus*, Bd. 64, p. 354 b.), ist hier nicht die Rede, und eine neuere Erklärung Jacobs (*Beduinenleben*, p. 49): ‚Allerdings mußten sie sich damals hüten, auf das Zahnfleisch zu beißen, da sonst

[1] Sinn: Blendende Weiße verlieh ihm ...

[2] Sc. in das Zahnfleisch.

die Zähne schwarz wurden' ist deshalb unmöglich, weil es auch für die arabische Schöne vergebliche Mühe gewesen wäre, sich ins Zahnfleisch zu beißen (!). عَلَيْهِ ist natürlich auf إِثْمِد zu beziehen: Das Zahnfleisch wird mit Iṭmid eingerieben und während dies geschieht, vermeidet es die Schöne sorgfältig, ihre Zähne mit dem in den Mund eingeführten Farbstoff in Berührung zu bringen. Übrigens ist der Vers Lis. XVIII, 67 anonym nach al-Kisâ'î mit der Variante وَلَمْ يُكْمَدْ ‚dessen Farbe nicht verblaßt ist' zitiert.

10. =. ١٠. Und ein Antlitz (hatte sie), als hätte die Sonne ihren Mantel darüber gebreitet, von reiner Farbe und nicht gerunzelt.

Von den zwei Lesarten وَوَجْهَهُ und وَوَجْهٍ ist die erste natürlich die bessere. وَوَجْهٍ von وَتَبْسِمُ عَنْ abhängig zu machen, ist mindestens unnötig. — Der Vergleich des Lichtes und auch der Finsternis mit einer Hülle, einem Gewande, in das man sich kleidet, ist häufig: vgl. Lab. Mo. 53: وَٱجْتَابَ أَرْدِيَةَ السَّرابِ إِكامُها ‚und es hüllen sich ihre Hügel die Mäntel des Sonnenglastes um'; Ḥam. 794, 5: وَاللَّيْلُ قَدْ مُزِّقَتْ عَنْهُ السَّرابِيلُ ‚schon zerrissen die Hüllen [und wichen] von der Nacht'; Mufaḍḍ. XXXIV, 28: يَدَّرِعْنَ اللَّيْلَ ‚sie ziehen als Panzer die Nacht an'; *Chalef* 67: وَقَدْ جُلِّلَ الْأَرْضَ ثَوْبَ الدَّجَى ‚und schon war die Erde mit dem Gewand der Finsternis bedeckt'; Dur-Rumma (Mâ bâlu) 72: ضَمَّ الظَّلامُ عَلَى الوَحْشِيِّ شَمْلَتَهُ ‚die Finsternis raffte ihr Kleid über dem Wildstier zusammen'; Quṭâmî 15, 33: تُفَرِّي قَمِيصَ اللَّيْلِ ‚sie (sc. die Finsternis) durchschneidet das Hemd (die Hülle) der Nacht'. Dazu vgl. die bekannte Stelle Psal. 104, 2: עטה אור כשלמה ‚der das Licht sich umhüllt wie ein Gewand'. — Zu يَتَخَدَّدِ vgl. Ma'n b. Aus XI, 11: هٰذا ٱلْفَتَى قَدْ تَخَدَّدَا und Quṭ. 8, 8: تَخَدَّدَ عَنْهُ لَحْمُهُ (‚zusammenschrumpfen').

11. =. ١١. Doch sieh, ich mache die Sorge schwinden, wenn sie sich einstellt, mit einer gekrümmten, schnellpaßlaufenden (Kamelin), die des Abends und auch am Morgen (noch) dahineilt,

Gamhara hat anstatt عَوْجاء : هَوْجاء, das mit Rücksicht auf die Bedeutung der Wurzel (‚sich übereilen, leichtsinnig sein') und wegen der Anwendung auf den Wind (‚a wind that blows violently') besser durch ‚hastig, flüchtig' wiedergegeben werden dürfte, als durch die ebenfalls angegebene und von Sel. akzeptierte Verlegenheitsbedeutung ‚groß und stark' (‚au long corps'). — عَوْجاء erklärt Sel. (Noten zu diesem Vers) völlig falsch als ‚une chamelle aux jambes recourbées, dont la course est très rapide'. Wohl steht أَعْوَج auch als Epitheton der Schenkel, wird aber nur von Pferdeschenkeln gebraucht, wie überhaupt eine mäßige Krümmung der Beine (تَجْنِيب; vgl. das gleichbedeutende مُحَنَّب unseres V. 58) nur als Vorzug der Pferde gerühmt wird. Vgl. übrigens auch Lane: خَيْل عُوج. Ist also die Beziehung von عَوْجاء auf die Beine der Kamelin ausgeschlossen, so kann mit dem Worte nur eine Eigenschaft des Gesamtbaues gemeint sein, und zwar ist es die Krümmung des Rückens und der Seiten, welche durch das Hervortreten der Rippen verstärkt wird und immer dann eintritt, wenn das Tier durch lange Strapazen abgehetzt und abgemagert ist. So erklärt auch B. treffend: العَوْجاء اَلَّتِي قَدِ اَسْتَقْوَسَتْ مِنَ الضُّمْرِ وَاَنْضَمَّتْ, während Z., A. und T. es ungenau durch ‚mager' wiedergeben. -- Vgl. Ma'n b. Aus II, 1: وَهْيَ عَوْجاء عَيْهَل; Ḥam. 744, 2 steht عَوْجاء von einer säugenden Frau in ähnlicher Bedeutung.

12. =. ١٢. einer zuverlässigen, gleich den Brettern der Bahre, die ich antrieb auf einem mit Spuren gezeichneten (Wege) — als wäre er eines gestreiften Stoffes obere Seite,

Über Totenbestattung vgl. Wellhausen, *Reste arab. Heidenthums*, p. 178 ff., zu ارانٌ und تابوتٌ, durch das jenes erklärt wird, Jacob, *Stud.* II, p. 86, ferner Geyer, *Zwei Gedichte* etc. p. 136. Die Anwendung des Wortes ارانٌ scheint tatsächlich darauf hinzudeuten, daß Särge gemeint sind, wie sie bei den Christen in Gebrauch waren, zumal ارانٌ eigentlich gar nicht ‚Bahre', sondern ‚Kasten, Schrein' bedeutet, in der Bibel aber die Bundeslade, also ebenfalls einen geschlossenen Kasten bezeichnet. Die Beduinen

aber bestatteten ihre Toten nicht in Särgen, sondern trugen sie auf ‚buckligen' (gewölbten) Bahren zum Begräbnisplatze. Vgl. Bânat Su'âd (ed. GUIDI) 37: ‚Jeder Sohn eines Weibes wird, mag sein Wohl auch von Dauer sein, doch eines Tages auf einer gewölbten Bahre (hinaus-) getragen' (عَلَى آلَةٍ حَدْبَاءَ مَحْمُولُ); Ḥam. 202, 3: إِنْ لَمْ أُبِنْهُمْ عَلَى آلَةٍ حَدْبَاءَ نَابِئَةِ الظَّهْرِ ‚wenn ich sie nicht bringe auf eine gewölbte Totenbahre mit gekrümmtem Rücken'. Der Vater hoffte (Ḥam. 470, 5), sein Sohn würde dereinst an seiner Seite stehen und, wenn die Bahre (نَعْشٌ) [zum Begräbnisplatz] sich in Bewegung setzte, ihn auf seine Schulter laden. Doch nun will es das Schicksal, daß der überlebende Vater die Bahre seines Sohnes trage; ferner Ḥam. 377, 2: ‚Und jeder Mann läßt sich eines Tages wider Willen auf der Bahre (نَعْشٌ) auf den Schultern von Freund und Feind [zu Grabe] tragen'; Quṭâmî 11, 3: ‚wenn seine Bahre sich dahin bewegt (إِذَا مَرَّ نَعْشُهُ) ... auf den Schultern getragen'. Die Totenbahre mag einer Sänfte ähnlich gewesen sein; so steht نَعْشٌ Nâb. 8, 4 in der Bedeutung ‚Krankensänfte', in der der König getragen wird. — Durch den Vergleich mit den Brettern eines Schreines soll die Festigkeit des Baues der Kamelin bezeichnet werden. SEL.'s Übersetzung von أمون كألواح الإران ‚ses pas sont sûrs comme les planches qui soutiennent le brancard' ist nichts anderes als die Wiedergabe einer mißverstandenen beiläufigen Bemerkung seines Kommentators. Wie kann man nur Schritte mit Brettern vergleichen! — Die Grundbedeutung von لحب ist nicht ‚glätten', sondern ‚schlagen, treten, eindrücken, einschneiden', so Ḥam. 335, 2 مُلْحَبٌ in der Bedeutung von مَجْرُوحٌ مُقَطَّعٌ, nach T. (Kommentar zur Stelle) = مُذَلَّل ‚viel getreten'; لَحْبُ اللَّحْمِ طُولًا = قَطْعُ اللَّحْمِ (Ibn as-Sikkît, p. 846), auch das Fleisch vom Knochen lösen; لاحِبٌ (vom Wege) nach Lisân = مَلْحُوبٌ, also ‚ein oft getretener' (مُوَطَّأ). Und mag auch eine Folge des häufigen Tretens und Stampfens auf den Boden die Glätte desselben sein, so kommt diese doch in dem Worte keineswegs zum Ausdruck; لاحِب ist vielmehr ein Boden, in den durch häufiges Betreten deutliche Spuren eingegraben, eingezeichnet wurden. Vgl. 'Alq. 2, 19: هَدانِي إِلَيْكَ الفَرْقَدانِ ولاحِبٌ ... لَهُ عُلُوبٌ

(durch لَهُ عُلوب ‚mit Eindrücken, Spuren versehen' erklärt und verstärkt); Imrlq. (ed. Slane) ٢٧, ١٢: عَلَى لاحِبٍ; den auffallend ähnlichen Vers Imrlq. (Ahlw.) 10, 13 (vgl. Einleitung, p. 328); Nâb. 20, 7: وناجِيَةٍ عَدَّيْتُ في مَتْنِ لاحِبٍ * كَسَحْلِ اليَمانِي ‚Und manche schnelle Kamelin ließ ich laufen auf der Fläche eines mit Spuren gezeichneten Weges, der einem (sc. gestreiften) jemenischen Gewande glich'; mit ʿAlq. 2, 19 ist wohl identisch Ibn Doreid, Išt. 201: إلَيْكَ هَدانِي الفَرْقَدانِ ولاحِبٌ. — Auf Grund des Ausgeführten ist die Übersetzung Abichts zu Huḏ. 93, 35 (عَلَى لاحِبٍ) ‚auf einem breiten Wege' unrichtig.

[١٣. einer hengstähnlichen, mit starken Backenknochen, die rennt als wäre sie eine Straußin, die an der Seite des dünnbefiederten, gesprenkelten (Straußes) um die Wette läuft.]

Weder die Übersetzung Abels: ‚indem sie sich einem schwachbehaarten (Strauß) entgegenstellt', noch die Sel.'s: ‚une autruche se précipitant vers le mâle' ergeben einen guten Sinn. يَرى, das Z. durch إعْتِراض erklärt, bedeutet wohl: sich an jemandes Seite stellen, um sich mit ihm (im Laufen etc.) zu messen. Ich fasse es also in der Bedeutung, die besonders der III. Form dieses Verbums eigen ist. Vgl. Lane und den folgenden Vers. In unserem Vers handelt es sich zweifellos um einen Wettlauf, den Strauß und Straußin auszuführen scheinen, während sie nebeneinander laufen. — Vgl. al-ʾAʿšâ (Kitâb al-Wuḥûš, 21, 275): رَيْدَاءُ تُتْبِعُ الظَّلِيمَ الأَرْبَدَ.

13. =. ١٤. Sie läuft mit edlen, schnellen Kamelinnen um die Wette und läßt folgen Fuß auf Fuß[1] auf vielgetretenem Pfade.

Die Epitheta des Bodens مُعَبَّدٌ und مُذَلَّلٌ lassen ihn als etwas Lebendes erscheinen, das fühlt und leidet. المُعَبَّد in diesem Sinne auch Lab. XII, 19. Das Gleiche gilt für مُعَبَّد als Beiwort des aussätzigen Kameles, das mit Pech bestrichen wird. Vgl. V. 52.

[1] Eigentlich ‚Schienbein auf Schienbein'.

14. =. ١٥. Sie weilte zur Frühlingszeit in Al-Quffân mit trächtigen (Kamelinnen), die da beweideten die Triften eines üppigen (Tales), dessen beste Stellen der Spätregen getränkt hat.

الشَّوْلُ sind zunächst nicht milchlose, sondern eigentlich den Schwanz hebende, d. i. trächtige Kamelinnen. Sie sind besonders wertvoll (Ṭar 5, 42). — وَلِيٌّ wird zumeist als der auf den ersten Regen (im Herbst), وَسْمِيّ, folgende Regen erklärt und dies mit Recht. Die Konfusion, die bei uns in der Übersetzung der Regennamen herrscht und über die auch JACOB, *Beduinenleben,* p. 4, Anm. 4 klagt, scheint bei وَلِيٌّ dadurch entstanden zu sein, daß man die Erklärung وَلِيّ = مَطَرٌ بَعْدَ مَطَرٍ (so al-'A'lam) mißverstanden und durch ‚unaufhörliche, andauernde, wiederholte Regengüsse' (so SEL. ‚des pluies successives') wiedergegeben hat. In Wirklichkeit besagt مَطَرٌ بَعْدَ مَطَرٍ nichts mehr, als daß auf eine Regenperiode noch ein Regen folgt. Aus Imrlq. 68, 2: فَجَادَ لَها الوَلِيّ (‚es strömt ihnen der Spätregen reichlich zu') scheint sich zu ergeben, daß es sich um einen Frühlingsregen handelt, da von den auf der Frühlingsweide befindlichen Kamelen und Ziegen die Rede ist. مَوْلِيٌّ Huḏ. 99, 33 als sehr fruchtbarer, vegetationsreicher Boden, dem die Kamele zueilen; Mutalammis 17, 6: بِأَسْرارِ مَوْلِيّ ‚in den besten (fruchtbarsten) Teilen eines vom Spätregen getränkten Bodens'. Die wohltätigen Folgen des Regens werden oft geschildert, so Lab. VIII, 32 ff. (üppiger Pflanzenwuchs, Farbenpracht der Pflanzen); خَلَى وَسْمِيِّهِ (Lab. XV, 33) ‚die frischen Kräuter seines vom ersten (sc. vom Herbst-) Regen getränkten Bodens', die nun der Wildesel im Frühling abweidet (تَرَبَّعَ); die Pflanzen sind infolge des وَسْمِيّ sattgrün (حُوّ): Imrlq. 63, 10; Nâb. 21, 26 wird ein وَسْمِيّ auf das Grab herabgewünscht. — أُسِرَّةٌ sind nicht nur die tiefgelegenen Stellen eines Tales, sondern gleichzeitig die fruchtbarsten, ‚auserlesensten' Teile desselben. Es bezeichnet eigentlich das tief im Innern Verborgene, den Kern, das Wertvollste eines Dinges. Vgl. die schon zitierte Stelle Mutalammis 17, 6: بِأَسرارِ مَوْلِيّ; ferner Lab. XIV, 24: سَرارَةُ رَيْحانٍ ‚die besten unter den Basilienkräutern'; Ma'n b. Aus 1, 16: السِّرُّ (von Personen): ‚die

Edelsten, Besten'. — أَغْيَدُ ‚zart, üppig, jugendfrisch': so Quṭâmî (vom Zechgenossen); Hud. 99, 30: غَيْدَى الجَرْوَعِ ‚die zarten (biegsamen) Zweige der Rizinusstaude'.

15. =. ١٩. Sie wendet sich auf den Schrei des hâb! hâb! rufenden (Treibers) um und schützt sich mit buschigem Schweif gegen die schreckenden (Begehrlichkeiten)[1] eines braunen (Hengstes) mit klebrigem Schwanzhaar,

Vgl. Imrlq. 30, 8: يَرِعْنَ إِلَى صَوْتِي ‚(die Schönen), die sich auf den Klang meiner Stimme umwenden'; Lab. Fragm. VI, 3: لَا قَلْبًا يَرِيعُ ‚ein Herz, das nicht Umkehr macht, sich nicht umstimmen läßt'. — مُهِيبٌ[2] derjenige, der هاب هاب ruft, sowie Imrlq. 16, 2 المُبِسِّ derjenige ist, der بِس بِس ruft, um die Kamele beim Melken zum Stillstehen zu bringen. Vgl. Euting, *Tagebuch einer Reise in Innerarabien*, p. 54, wo derartige an das Kamel gerichtete Rufe aufgezählt sind, und Nolde, *Reise in Innerarabien* etc. p. 129 (von den Kamelen): ‚. . . durchaus nicht störrisch, vielmehr freundlich und auf den Ruf herankommend . . .'. — Vgl. ذا خُصَلٍ Bânat Su'âd 24 (der mit einem Haarbüschel versehene Schwanz der Kamelin); Ḥam. 496, 1: ذو خُصَلٍ (vom Pferde); Lab. XXXIX, 54: يَتَّقِينِي بِثَلِيلٍ ذِي خُصَلٍ ‚es (sc. das Pferd) schützt sich vor mir durch einen mit Haarbüscheln versehenen Hals'. — مُلْبِدٌ (so auch 'Aṣma'ijjât 24, 14) heißt nichts anderes als: ein Kamel, welches (dadurch, daß es in seiner Brunst mit dem Schwanze seine Hüften schlägt und so das

---

[1] Da sie trächtig ist, will sie den brünstigen Hengst nicht zulassen.

[2] Sel. übersetzt مُهِيب richtig, bezieht es jedoch (wie seine Anmerkung zeigt) fälschlich auf den Kamelhengst. Dieser ruft doch (‚de celui qui l'appelle') die Stute nicht, sondern dringt brünstig auf sie ein. Zeigt aber die Anmerkung, daß Sel. مُهِيب falsch bezogen hat, so enthält andererseits seine Erklärung des Wortes (in der Anmerkung): المُهِيب ‚celui qui fait peur, epithète du chameau mâle', eine Unrichtigkeit, insofern als مُهِيب IV. Form zu der Interjektion هاب ist, und einen Widerspruch, indem مهيب nicht das eine Mal ‚rufen', dann wieder ‚Furcht einjagen' bedeuten kann; denn der vermutliche Gedankengang Sel.'s: ‚der Hengst ruft (!) die Stute und flößt ihr so Angst ein' ist unzulässig. Auch A. bezieht مُهِيب (in der Bedeutung يَدْعُوها) fälschlich auf den Kamelhengst.

Schwanzhaar mit Kot und Urin in Verbindung bringt) das Schwanzhaar zusammenkleben macht. Vgl. andere Ableitungen dieser Wurzel: لِبَدٌ ‚wirre, struppige Mähne des Löwen', eigentlich ‚zusammenklebendes (Haar)': Huḏ. 28, 7 (dazu der Kommentar: وَبَرٌ تَلَبَّدَ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ); so auch Zuh. Mo. 38; Imrlq. Mo. (LYALL) 55: اللِّبْدُ ‚Satteldecke', eigentlich ‚hair or wool commingled and compacted together, or coherent' (LANE); Filz; Huḏ. 3, 3: رَأْسُهُ لِبْدٌ: ein mit zusammenklebendem, struppigem, verworrenem Haar bedeckter Kopf; Šanfara, Lâmijja 63 (DE SACY, *Chrest. arabe*, Bd. II): لَبَائِدُ ‚fest zusammenklebende Haare' (die sich nicht kämmen lassen), deren sich der Dichter rühmt. WELLHAUSEN, Huḏ. 151, 7 übersetzt also مُلْبِد ungenau durch ‚brünstig'. Auch die gewöhnliche Erklärung der arabischen Gelehrten: ‚bewirkend, daß der Kot an der Kruppe kleben bleibt' ist unrichtig, ebenso JACOB, *Stud.* II, 105 ‚exkrementbehaftet'.

16. =. IV. wie wenn die Fittige eines langbeschwingten (Geiers), die dessen Seiten schützend umgeben, mit einer Ahle festeingefügt wären im Schwanzbein.

Es erscheint mir widersinnig, wenn die arabischen Kommentatoren und mit ihnen SEL. جِفافَيْهِ als die beiden Seiten des Schwanzes deuten und so dem Dichter den abgeschmackten Vergleich der Geierschwingen mit den (natürlich zu beiden Seiten des Schwanzes befindlichen!) Haaren, dem buschigen Schweifende, imputieren. جِفافَيْهِ sind die Seiten eines Körpers, hier natürlich die des Geiers. Der überaus naheliegende Sinn des Verses ist: die Kamelstute schlägt mit ihrem Schwanze nach beiden Seiten um sich, als ob im Schwanzbein anstatt des Schwanzes die Fittige eines Geiers befestigt wären. Die abwehrende Bewegung des Schwanzes nach beiden Seiten wird mit dem Schlag der zu beiden Seiten des Geiers befindlichen Flügel verglichen. — Zu مَضْرَجِيّ vgl. Huḏ. 117, 5: النُّسورُ المَضْرَجِيَّةُ. Die übliche Übersetzung von مَضْرَجِيٌّ durch ‚der weiße oder rötlichweiße Geier' gibt wohl nicht die primäre Bedeutung dieses Wortes wieder, dürfte vielmehr nur eine ungenaue

Umschreibung und Erklärung sein. Mit Rücksicht auf die häufigere, auch in etlichen Ableitungen enthaltene Grundbedeutung der Wurzel ‚sich entfernen, weit, ausgedehnt sein' (auch ‚hinwegstoßen, mit den Füßen ausschlagen') möchte ich für مُضَرَّجِيّ etwa die Bedeutung ‚(mit den Flügeln) weit ausschlagend, langbeschwingt' in Anspruch nehmen.

17. =. ١٨. Und bald (schlägt sie) damit hinter den Kruppenreiter, bald auch auf ein zusammengeschrumpftes, dem alten Schlauche gleichendes, dürres, milchberaubtes (Euter).

Der Vergleichspunkt ist gewiß nicht, wie Jacob, *Stud.* II, 87 zunächst annahm, ‚der Ton, welchen der gegen das Euter gepeitschte Schweif hervorruft', und auch nicht allein das Fehlen der Milch im Euter und Schlauch, sondern, wie die Epitheta deutlich genug zeigen, das Fehlen der Milch und das dadurch verursachte runzelige Aussehen. Der Dichter schildert jetzt nicht mehr seine von der Reise müdegehetzte Kamelin, er sieht sie jetzt vielmehr in trächtigem Zustande[1] auf der Weide im Überfluß mitten unter anderen trächtigen Kamelinnen. Trächtige Kamelinnen besitzen nur wenig Milch und sträuben sich gegen das Melken. Daher hier vom Euter مُجَدَّدٌ, ein Wort, welches zeigt, daß es — ebenso wie مُصَرَّم — nicht immer das Euter bezeichnet, welches abgeschnitten wird, damit das Tier an Kraft zunehme (wie die arabischen Erklärer, so z. B. der zu 'Urwa 3, 9, bemerken und wie es Aus b. Ḥağ. 12, 7: حَرْفٌ مُصَرَّمَةٌ أَجْدُ الفِقارِ ‚eine magere, euterberaubte, starkwirbelige' der Fall ist).[2] 'Antara Mo. 22 ist مُصَرَّم (wie auch T. zur Stelle bemerkt: لَا كَيٌّ يُرِيدُ أَنَّها مَعْقومَةٌ لَا لَبَنَ لَها: keine Kauterisation des Euters, sondern Bezeichnung vollständiger Trockenheit desselben)

[1] VV. 15 und 17 beweisen deutlich, daß es sich um eine trächtige Kamelin handelt, und daher der Mangel an Milch. Gleichwohl bemerkt Sel. zu dieser Stelle: ‚Le manque de lait est un indice de rapidité pour une chamelle.'

[2] Vgl. Huḏ. 4, 7: ‚mit der unversehrten (= nicht verschnittenen) Kamelin kann (an Milchertrag) die nur dreizitzige nicht wetteifern.' Nach dem Kommentar wird zu dem oben angegebenen Zweck der Kamelstute eine Zitze abgeschnitten.

nicht wörtlich zu nehmen, sodaß übersetzt werden muß: ‚Ihr wurde durch einen Fluch ein milchberaubtes Euter beschert, das wie abgeschnitten ist.' — Vgl. den Vers im Schol. zu 'Urwa 1, 5: ‚O ihr, deren Mutterbrust (ثَدْي) uns gegenüber (wie) abgeschnitten ist' (جُدَّ); Huḏ. 116, 8: جَدُود ‚milchberaubt'.

18. =. ١٩. Sie hat zwei Oberschenkel, auf denen das massige Fleisch vollkommen gestaltet ist, als wären sie zwei Türpfosten einer hochstrebenden, unbezwinglich hohen (Burg).

Zu dem von SEL. angeführten Variantenverzeichnis zu diesem Verse füge ich noch hinzu, daß T. مُمَرَّد liest, ebenso auch (im Text und Kommentar) die Oxforder Handschrift des A. AHLW. liest مُمَدَّد. المُمَرَّد wird von T. als المُطَوَّل und (nach anderen) als المُمَلَّس, also ‚hochaufgeführt', bzw. ‚geglättet' erklärt. Letzteres auch Z. und B. SEL. führt zwar in seinen ‚Additions et Corrections', p. 169 die Lesart einer anderen Handschrift مُمَرَّد an, schreibt aber in seinem Text und Kommentar مُمَدَّد, das A. durch المُشْرِف أَيْضًا وقِيل هُو الأَمْلَس erklärt. Da nun مُمَدَّد nie die Bedeutung ‚geglättet' haben kann, hat SEL. seine Handschrift nicht richtig gelesen; demnach hat auch die auf al-'Aṣma'î zurückgehende Rezension des al-'A'lam مُمَرَّد. Ich ziehe diese Lesart vor, weil sie zur Bezeichnung der Höhendimension besser paßt als مُمَدَّد. Daß مُمَرَّد ‚geglättet' (vom Schloß) bedeuten kann, bezweifle ich, da die verwandten Formen nur zur Bezeichnung der Bartlosigkeit (und Jugend) gebraucht werden.[1] مُمَرَّد steht hier also als Verstärkung von مُنِيف.

---

[1] So أَمْرَد Huḏ. 176, 2: مُرْدٍ وَشِيب ‚Bartlose (= Junge) und Grauhaarige'; genau so Nâb. 2, 8: مِنْ مُرْدٍ وَمِنْ شِيب. Auch in der Korân-Stelle Sûre 27, 44: صَرْح مُمَرَّد مِنْ قَوارِيرَ scheint die Erklärung von مُمَرَّد durch مُمَلَّس ‚geglättet' durch den Zusatz مِنْ قَوارِيرَ (‚aus Glas', ‚Glastafeln') entstanden zu sein. Auch hier ziehe ich die Übersetzung ‚eine ganz aus Glas hochaufgeführte Burg' vor. Übrigens scheint mir der Vergleich der Kamelin mit einer Burg in bezug auf die Glätte unmöglich.

Wie مُمَرَّد zu der Bedeutung ‚hochaufgeführt' kommt, scheint mir klar zu sein. Die Wurzel מרד bedeutet im Hebräischen, Arabischen, Äthiopischen und Syrischen ‚widerspenstig, trotzig sein', speziell im Syrischen ‚Widerstand leisten, unzugänglich, hoch sein'. So besonders von Burgen. Vgl. R. Payne Smith, *Thesaurus Syr.* p. 2216 ff.: ܫܡܗ ܡܪܝܡ ܟܠ ܟܠ ‚altus'; ‚spec. usurpatur de locis arduis et inaccessis': von hochragenden Felsen (ܫܩܝܦܐ); Bergen (ܛܘܪܐ); ܡܪܝܡܐ ܟܠ ܫܡܝܐ ‚überragend'; ܫܡܝܐ ܡܪܝܡܐ ‚arx munita, inaccessa'; ܡܪܝܡܐ ‚locus munitus, arx'. Zu مُمَرَّد vgl. besonders die Pa"el-Form in ܕܘܟܬܐ ܡܡܪܝܡܐ ‚locus munitus'. — Dieselbe Bedeutung liegt vor in قَصْرًا مارِدًا (in einem im Kommentar des T. zitierten Vers). Denkt man schließlich noch an unsere ‚trotzige' Burg, so ist es klar, daß مُمَرَّد eigentlich ‚die unbezwinglich gemachte' (weil hochragende) Burg bedeutet. Dazu stimmt auch der Gebrauch von مارِدٌ (vgl. syr. ܡܪܕܝܢ = arab. مارِدِين ‚castrum munitissimum Mesopotamiae in vertice montis positum') als Name eines Schlosses Jâqût 4, 389. Vgl. ebendaselbst das Zitat: وَقَدْ غَزَتْهُما فَٱمْتَنَعا عَلَيْها تَمَرَّدَ مارِدٌ وَعَزَّ ٱلْأَبْلَقُ ‚sie sind unzugänglich für den Angriff: trotzig setzt sich Mârid zur Wehr und stark erweist sich al-'Ablaq.' Dazu die Bemerkung Jâqûts: فَصارَتْ مَثَلًا لِكُلِّ عَزِيزٍ مُمْتَنِعٍ. — نَحَضَ heißt auch ‚das Fleisch vom Knochen lösen', so Šanfara 43: مَنْحوض ‚vom Fleisch entblößt, ganz abgemagert'; übertragen: نَحِيضٌ Imrlq. 35, 13 ‚dünn (und scharf)' (Lanzenspitze, mit der die Wange verglichen wird). Nâb. 5, 8: نَحْض ‚kompaktes Fleisch' (der Kamelin); Bânat Su'âd 22: قُذِفَتْ بِالنَّحْضِ ‚beworfen (= beladen) mit massigem, festem Fleisch'.

19. =. ٢٠. Und fester Zusammenschluß von Rückenwirbeln (ist ihr eigen), dessen letzte Rippen den Bögen gleichen, und des Halses Innenteile, die mit dichtgereihten Knorpeln fest verbunden sind.

Tâǧ I, 541 zitiert den Vers mit der Variante وَأَخْراتُهُ (‚kurze Brustrippen') statt وَأَجْرِنَةٌ. — Bedenkt man, daß Festigkeit des Rückens und der Wirbel, sowie die feste Aneinanderreihung der-

selben oft gerühmte Vorzüge des Kameles sind, so kann die Auffassung unseres Verses nicht zweifelhaft sein. SEL. übersetzt unrichtig ‚son dos est cambré', obwohl ihn schon alle Kommentare darüber hätten belehren können, daß hier von einer Krümmung des Rückens nicht die Rede ist. Außerdem bedeutet طَوَى vor allem: falten, zusammenfalten, fest zusammenschnüren, ‚he made a thing compact, as though folded'. طَيِّ مَحالِ besagt also dasselbe wie Mutalammis 9, 3: مُداخِلَةُ الفَقارَةِ ‚mit dicht aneinandergereihten Wirbeln' oder (wie die Kommentare erklären) daß die Wirbel fest geschichtet sind, einer ganz nahe an den anderen gereiht (مُتَراصِفُ مُتْدانٍ بَعْضُهُ مِنْ بَعْضٍ). مَحالَةٌ (مَحالٌ) ist hier nicht (wie z. B. Aus b. Ḥağ. 12, 15; Hud. 92, 82) der Rücken selbst, sondern bezeichnet (wie Ḥam. 743, 6) die Rückenwirbel, weil hier der von denselben ausgehenden Rippen Erwähnung getan wird. Sonst ist مَحالَة auch die Rolle (Winde) am Ziehbrunnen (so Lab. XVI, 15; Imrlq. 4, 37; Aus b. Ḥ. 23, 28; Hud. 92, 19). — Wie die Rückenwirbel, so schließen auch die Halswirbel fest aneinander. Die feste Verbindung der Halsmuskeln mit denselben verleiht dem Halse dieselbe Festigkeit wie jene dem Rücken. — SEL. übersetzt مُنَضَّد durch das ungenaue ‚vigoureux'. — خُلوف sind nicht Rippen überhaupt (so SEL. ‚côtes'), sondern die letzten, d. i. vordersten Rippen, die kürzer und stärker gekrümmt sind. — Das Suffix von خُلوفُهُ bezieht sich natürlich auf وَطِيٍّ, wobei وَطِيٍّ مَحالِ (wie auch die Kommentare erklären) مَحالٌ مَطْوِيَّةٌ gleichkommt.

20. =. ٢١. (Es ist), als ob zwei Wildlager von Lotusgebüsch sie umgäben und als wäre die Krümmung von Bögen unter einem festgefügten Rücken (zu sehen).

Nach den Kommentaren wird der Raum zwischen den Kniegelenken und der Brust wegen seiner Größe mit weiten Wildlagern verglichen. Es ist offenbar das gemeint, was wir als Achselhöhle bezeichnen. Daß diese Auffassung berechtigt ist, zeigt Imrlq. 19, 34, wo die Nüstern des Rosses mit einem Wildlager (وَجارٌ), u. zw. dem Schlupfwinkel der Hyäne verglichen werden. — Auf die Über-

setzung der Bemerkung A.'s zu كَناسَيْ in Sel.'s Noten hätte man gerne verzichtet, zumal die Erklärung des Kommentars richtig, die Übersetzung hingegen nicht nur überflüssig, sondern auch falsch ist. — Vergleiche mit Bögen sind häufig. Hier sei nur auf Ṭar. (Sel.) v, 9 verwiesen: كَٱلْحَنِيَّةِ بارِكٍ ‚eines knienden Kameles, das dem Bogen gleicht'. Sel. übersetzt falsch ‚qui plie les genoux comme un arc', während A. den Vergleich richtig auf die Gestalt (لِضُمْرِهِ) bezieht. — إِنْأَطَرَ Ḥam. 295, 5 von den Lanzenschäften.

21. =. ٢٢. Sie hat zwei Kniegelenke, die weit abstehen, wie wenn sie mit den zwei Eimern eines kräftigen Wasserträgers einherginge.

Zu dem Variantenverzeichnis Sel.'s sei ergänzend bemerkt, daß bei Ibn Hišâm (ed. Wüstenfeld) p. 483 unser Vers mit تَمُرُّ zitiert ist. Dort steht auch دالِح statt دالِجٍ ‚unter der Last gebeugt, schleppenden (kurzen) Schrittes einhergehen'. A., B., Kâmil 566, 19, Ibn Doraid, Ištiq. 120 und Ahlw. lesen أَمِرًّا, T. und Z. dagegen تُمِرُّ. Von diesen zwei Lesarten wähle ich تَمُرُّ aus folgenden Gründen: Erstens zeigt أَفْتَلُ (‚mit weit von der Brust abstehenden Kniegelenken'), daß es sich hier nicht um das Festgedrehtsein der Gliedmaßen der Kamelin handelt, dem etwa die straffe, durch das Tragen schwerer Eimer bewirkte Spannung der Arme des Wasserträgers entsprechen würde. Vielmehr ist der Sinn: die Kniegelenke sind so weit von der Brust entfernt, daß man sie mit Eimern vergleichen kann, die der Wasserträger beim Tragen von seinen Seiten fernhält und wegstemmt. Zweitens kann meines Erachtens أَمِرًّا (‚sie sind festgedreht, gespannt') wohl von Gliedmaßen (vgl. unseren V. 24: أُمِرَّتْ يَداها) gebraucht werden, nicht aber von Kniegelenken. Drittens scheint أَمِرًّا hier durch أُمِرَّتْ in V. 24 beeinflußt zu sein. Auch in der allgemeineren Bedeutung ‚gefestigt, stark sein' gäbe أَمِرًّا keinen passenden Sinn. — Sel., der wie sonst keinen Versuch macht, die Lesarten auf ihre Richtigkeit zu prüfen, scheint diesen Vers nicht verstanden zu haben. Er übersetzt: ‚Les deux coudes sont arqués comme s'ils supportaient . . .', d. h. ‚die beiden Ellbogen

sind gekrümmt(!), wie wenn sie ... trügen'. Fürs erste können wohl die Arme, nicht aber Ellbogen gekrümmt werden; zweitens bedeuten die erklärenden Worte bei A. (مُتَجافِيانِ عَنْ زَوْرِها بائِنانِ عَنْها) nicht ‚gekrümmt', sondern ‚weggeneigt, weggewendet, abstehend'; drittens bedeutet أُمِرّا nicht ‚sie tragen'. — Zu أَفْتَلانِ und obigen Ausführungen vgl. Imrlq. 45, 6: فُتُلٍ ‚mit weit abstehenden Ellbogen'; ebenso Nâb. 5, 29: فُتْلًا مَرافِقُها; Bân. Su'âd 22: مِرْفَقُها عَنْ بَناتِ الزَّوْرِ مَفْتولُ ‚ihr Kniegelenk ist von den Brustrippen (weit) weggewendet (weggedreht)'; Ḥam. 562, 3: فُتُلُ المَرافِقِ; Ḥam. 357, 4 und Huḏ. 95, 8: فُتْلا الذِّراعَيْنِ, ebenso Ma'n b. Aus IV, 10. Al-'A'šâ Mo. (ed. LYALL) 35: في مِرْفَقَيْها فَتَلُ ‚an ihren Knien ist eine Beugung (sc. von der Brust weg)'; Ḥam. 554, 1: وَمِرْفَقا بِهِ جَنَفُ ‚und ihr Knie, an dem eine Beugung ist (von der Brust weg)'. — دلج von den Wassereimer schleppenden Kamelen NÖLD., *Beitr.* p. 80: تَدْلِجُ الجَونُ ... بِدِلاءٍ; Huḏ. 140, 2: دالِجٌ (pl. دُلَّجٌ) ‚langsam, schleppenden Schrittes einhergehend'. — Auch in der vorhin zitierten Stelle NÖLDEKE, *Beiträge* p. 80 ist von weit abstehenden Eimern (صُدُفٌ) die Rede.

22. =. ٢٣. Der hochgewölbten Burg des Romäers ist sie gleich, deren Besitzer geschworen: sie werde rings mit Backsteinen umgeben, bis sie (aus ihnen) hoch aufgeführt ist.

Zu قَنْطَرَة vgl. FRAENKEL, *Die aram. Fremdw.* p. 285 und GEYER, *Zwei Gedichte* etc. I, 116 ff., wonach dieses Wort nicht nur ‚Brücke', sondern auch einen gewölbten Bau bezeichnet. Hier ist entschieden von keiner Brücke, sondern von einem hohen Schloß oder dgl. die Rede, zumal Kamele mit Vorliebe mit hohen, festen Schlössern verglichen werden. — Ich kann BARTH, *Etym. Stud.* p. 55, Anm. 1 nicht zustimmen, wo für تُشادُ بِقَرْمَدٍ unseres Verses und für Nâb. 7, 16 die Bedeutung ‚mit Mörtel überzogen' gefordert wird. قَرْمَدٌ sind ‚Ziegel, Backsteine' (vgl. *WZKM.* XIX, 292 f.) und شادَ scheint, wie die folgenden Beispiele zeigen, von den Dichtern überhaupt nicht im Sinne von ‚überziehen' gebraucht worden zu sein. (Vgl. auch Sûre 4, 80 u. 22, 40.) Darum ist تُشاد hier in der zweiten, auch von BARTH konstatierten

Bedeutung ‚fundieren, hoch aufführen' zu nehmen, بِمَرْمَدٍ von لَتُكْتَنَفَنْ abhängig zu machen, aber auch, da ähnliche Verbindungen häufig sind, zu تُشاد zu ergänzen. Also: dessen Besitzer geschworen: ‚es werde rings mit Backsteinen umgeben, bis es (aus solchen) hoch aufgeführt', d. h. ‚in seiner ganzen Höhe von Backsteinen umgeben ist'. Bei قَنْطَرَة ist die Gestalt, bei تشاد بمرمد die Festigkeit des Gefüges, die Solidität, der Vergleichspunkt. Ähnlich übersetzte schon Vullers: ‚undique illum lateribus esse cingendum, donec exstructus sit.' Sel. (der übrigens قنطرة durch das hier ganz unmögliche ‚pont' wiedergibt), bietet die durch nichts gerechtfertigte Übersetzung ‚de l'entourer de briques bien cimentées'. Zur Verbindung von شاد mit Backsteinen vgl. Mutal. 5, 7, wo Vollers die Variante aus Lisân viii, 81 anführt: تُشادُ بِآجُرٍّ لَها وَتُكَلَّسُ (وَبِكِلْسٍ); Hud. 66, 10: كَٱلْحِصْنِ شِيدَ بِآجُرٍ مَوْضُونِ; Imrlq. Mo. (Lyall) 77: أَطُمًا مَشِيدًا بِجَنْدَلِ. Vgl. auch Ma'n b. Aus xi, 43: حِصْنًا ... مُشَيَّدًا und die bei Barth (a. a. O.) zitierten Stellen Jâq. 4, 888, 17: شُيِّدَ بُنْيانُهُ; Ibn Hišâm 48, 1: شادَهُ مَرْمَرًا. — Von ‚romäischen' Burgen ist auch 'Alq. 13, 26 die Rede: كَما تُراطُنُ فِي أَفْدانِها الرُّومُ ‚wie in ihren Burgen die Romäer kauderwelschen', und 'A'šâ (Lis. xiv, 260): كَقَنْطَرَةِ الرُّومِيِّ.

23. =. ٢٣. (Eine Kamelin) mit rötlichem Barthaar, gefestigtem Rücken, die weit den Hinterfuß auswirft und den vorderen rasch (hin und her) bewegt.

عُثْنُونٌ ‚Bart' auch Ḥam. 820, 3. Durch das zu V. 15 über مُلْبِدٌ und لِبَدٌ Ausgeführte, wonach لِبَدٌ eigentlich das zusammenklebende, dann das verworrene, struppige Haar bedeutet, gewinnt die bei Gesenius, *Wörterb.* (unter עשן) ausgesprochene Annahme an Wahrscheinlichkeit, dem Worte عُثْنون in der Bedeutung ‚der verfilzte Kamelbart' liege die Vorstellung der ineinander wirbelnden Rauchsäulen zugrunde. — Eine andere Bedeutung hat عُثْنون Dur-Rumma (Mâ bâlu) 120: ‚der Beginn (des Blasens des Windes)'; Quṭâmî 14, 4: ‚der erste Regen'; Hud. 131, 7: عَثانِينُ سَيْلٍ ‚die ersten (hereinbrechenden) Flutwellen eines Gießbaches'; Hud. 263, 21: عَثانِينُ مِنَ الثَّلْجِ ‚der erste Schnee'. — مَوْر Lab. iii, 13 von der Bewegung der

Sterne; مُورٌ Hud. 99, 4 ‚umherfliegender (vom Wind aufgewirbelter) Staub'; ebenso Aus b. Ḥ. 12, 8; Ḏur-Rumma (Mâ bâlu) 9.

24. =. ٢٥. Festgedreht sind ihre Vorderfüße, wie wenn man (ein Seil) nach rechts gedreht, und geneigt sind ihre Oberschenkel in einem festgeschichteten Dach;

شَزْر ist eine besondere Art, den Strick zu drehen, u. zw. die von links nach rechts. Diese Art des Drehens scheint dem Strick besondere Festigkeit zu verleihen. Vgl. Lisân sub شزر. Dieses Wort kommt in ähnlicher Bedeutung vor Imrlq. Mo. (LYALL) 35: مُسْتَشْزِرات mit dem Zusatz إلى العُلَى von den Locken der Schönen ‚aufwärts gedreht, geringelt, gekräuselt'; ferner als ‚seitliches Stoßen' der Antilope mit den Hörnern, so Lab. XVII, 23. Wegen des in der ursprünglichen Bedeutung enthaltenen Begriffes ‚links' hat sich schließlich die Bedeutung ‚von der Seite, scheel, wild anblicken' entwickelt, so Aus b. Ḥ. 12, 30 (von den Feinden); Hud. 44, 3: النَّظَر الشَّزَر ‚der scheele Blick'; schließlich auch قَوْلًا شَزْرًا ‚ein queres (= unangenehmes) Wort' Hud. 195, 1. — مُمَرٌّ Mutal. 6, 5 ‚der festgedrehte Strick', aber auch vom Körper des Rosses ‚fest, gedrungen' Imrlq. 18, 8, wie ähnlich Ḏur-Rumma (Mâ bâlu) 41 (von Eselinnen): مُحَمْلَجَة eigentlich ‚festgedreht', dann ‚gedrungenen Körpers', und Rûba 2, 88: أَمْرَرْنَ إمْرارَ الجِبالِ (Eselinnen); Ma'n b. Aus IV, 3: جُدِلَتْ جَدْلا (Hals der Schönen). — Der Sinn von فِي سَقِيفٍ مُسَنَّدِ ist: die (gegen die Unterextremitäten) geneigten Oberschenkel scheinen ein festgeschichtetes (Stein)dach zu tragen. Damit ist auf die Festigkeit und Kompaktheit des Rumpfes hingewiesen, in den die Oberschenkel einmünden. SEL. übersetzt ganz ungenau ‚sous un corps semblable à un bloc de pierre très dure'.

25. =. ٢٩. eine seitwärts sich neigende, dahinschießende, großköpfige; und ferner sind ihr noch aufgetürmt zwei Schultern in ragender Höhe.

Zu دِفاق ‚dahinschießend' (von دَفَقَ ‚Wasser ausgießen') vgl. Imrlq. Mo. (LYALL) 57: مِسَحّ ‚schnell dahinschießendes (Roß)' von سَحَّ

‚ausgießen, ausschütten'; in derselben Bedeutung besonders in den Formen تَدَفَّقَ und اِنْدَفَقَ, vgl. z. B. Hud. 92, 37: مُنْدَفِقاتِ الصُّدورِ ‚wie hingegossen mit den Vorderteilen' zur Bezeichnung schnellen Laufes. Dieselbe Übertragung der Bedeutung liegt bei اِنْصَبَّ ‚ausgegossen werden, sich ergießen' vor, das von jeder raschen Bewegung gebraucht wird, so vom Aufschnellen der Schlange, von dem auf die Beute herabschießenden Habicht usw. Ähnlich Ṭar. (Ahlw.) 5, 55: دُلِّقَ في غارَةٍ مَسْفوحَةٍ ‚heranstürmend (heranbrausend) in hingegossenem Galopp (plötzlichem Überfall)'; ibid. V. 60 werden die Rosse يَعابيبُ (sing. يَعْبوبٌ eigentlich ‚reißender Fluß, Gießbach') genannt. Hud. 131, 7 wird das Anstürmen der Krieger mit den ersten (plötzlich und mit Gewalt) daherbrausenden Fluten eines Gießbaches (عَثانِينُ السَّيْلِ) verglichen.

26. =. ٢٧. (Es ist,) als wären die Eindrücke des Sattelgurtes auf ihren Brustrippen Tränkwege aus glattem Stein mitten in holprigem Boden,

Die Erklärungen der arabischen Kommentatoren laufen sämtlich darauf hinaus, daß infolge der ‚Härte der Haut' die Spuren der Riemen und Stricke auf dem Körper der Kamelin ebenso schwach und undeutlich sind, wie die von Wassertümpeln (Wassergruben) oder Tränkwegen auf glattem (= hartem) Stein. Da aber der festgeschnürte Sattelgurt ganz gewiß sehr deutliche Abdrücke hinterläßt,[1] erscheint das Argument von der Härte der Haut nicht stichhältig, zumal es ja obendrein der nächste Vers zweifellos macht, daß es sich um recht deutlich erkennbare Spuren handelt. Und

[1] Daß die Sattelgurte recht fest geschnürt werden, zeigen folgende Stellen: تَشْكُو الخِشاشَ ومَجْرَى النِّسْعَتَيْنِ ‚sie klagt wegen des Nasenringes und der beiden Sattelriemen Windung' (Dur-Rumma [Mâ bâlu] 33); Mutal. 9, 4: وَإِذا تُشَدُّ نِسْعُها لا تَنْبِسُ ‚und wenn sie mit ihrem Sattelgurt geschnürt wird, gibt sie keinen Laut von sich'. Vgl. auch Zuhair (Dyroff) 43, 6: أَنَرْ لِنَسْوعٍ لَواحِبًا und Geyer, *Zwei Ged.*, V. 35.

was soll dann dieser glatte Stein, dessen Härte hier angeblich besonders hervorgehoben sein soll, in holprigem, ebenfalls hartem Boden? Die Antwort A.'s ‚zur Erhöhung der Härte' ist nichtssagend. Meines Erachtens weist die Nebeneinanderstellung von خَلقاء und قَرْدَد darauf hin, daß es sich um einen Gegensatz zwischen glattem Stein und dem ihn umgebenden holprigen, unebenen, rauhen Boden handelt. Ebenso heben sich nun die Abdrücke eines Gurtes, deren Stellen infolge der Pressung glatt geworden sind, von den sie umgebenden Teilen ab, die ein wenig erhöht sind und infolge ihrer Behaarung und ihres struppigen Aussehens den Eindruck der Unebenheit und Rauheit hervorrufen. Vgl. Muf. 10, 9: مَلْساءُ بَيْنَ غَوامِضِ الأَنْساعِ und Zuhair App. 10, 2: وَآثارُ نِسْعَيْها مِنَ الدَّفِّ أَبْلَقُ (bei GEYER, *Zwei Gedichte*, p. 115 und 117). Dann aber fasse ich مَوارِدُ als zur Tränke führende Wege, die, weil häufig benützt und ausgetreten, geglättet sind. Aus den angeführten Gründen muß die Übersetzung SEL.'s ‚les marques . . . semblent des rigoles qui descendent d'une roche lisse sur un terrain dur' für falsch erklärt werden. مَوارِدُ sind eben auch nicht ‚rigoles' (‚Wasserläufe, Bäche'), sondern entweder Tränkwege oder kleine Wasseransammlungen (Wassertümpel), bzw. Tränkplätze überhaupt. Die bei VULLERS in den Annotationes angeführte Erklärung, خَلْقاء entspreche dem Kamelhöcker, auf dem der Gurt keine Spuren zurücklasse, und es seien die vom Höcker zu den Seiten der Kamelin hinabführenden Spuren mit den von einem glatten Felsblock auf den ebenen Bergrücken führenden Wegen zu vergleichen, erfordert nun keine Widerlegung mehr. Hier an einen Brunnenrand zu denken, an dem gewisse Stellen durch das häufige Hinablassen der Stricke mit den Eimern ausgerieben und geglättet wurden (diese Erklärung erwähnt T.), ist mindestens unnötig.

27. =. ٢٨. die einander begegnen und bald wieder sich trennen, als wären sie weiße Flicken in einem zerrissenen Hemde.

Dieser Vers zeigt, daß unter مَوارِدُ in dem vorhergehenden Vers nicht vereinzelte Wassertümpel verstanden werden können, sondern

nur irgend etwas, was bald zusammentrifft, bald wieder auseinandergeht, also sicherlich Tränkwege. Auch kommt es hier nicht so sehr auf die Weiße an, durch die die Zwickel von den alten Teilen des Hemdes abstechen, sondern vor allem darauf, daß die hineingeflickten Stücke, bzw. die Nähte derselben, bald ineinander einmünden, bald wieder sich voneinander entfernen. Und zwar handelt es sich hier um ein schon stark schadhaftes und recht oft geflicktes Hemd, an dem obige Beobachtung gerade am besten gemacht werden kann. — Daß sich arabische Recken ihrer zerrissenen Hemden sowie ihres struppigen, ungekämmten Haares rühmen, ist bekannt.

28. =. ٢٩. Und ihr Hals ist lang und hebt sich schnell; wenn sie ihn emporreckt, gleicht er der Ruderstange eines den Tigris aufwärtsfahrenden Bootes.

Zu سُكَّان vgl. Jacob, *Stud.* I, 31, der es wahrscheinlich gemacht hat, daß es eine lange Bambusstange ist, an deren oberem Ende eine Pechkugel sitzt. Diese Deutung ist der Übersetzung durch ‚Mast' (so Sel.) vorzuziehen, obwohl Vullers, *Lexicon pers.-lat.* II, 308 سُكّانِ کشتی folgendermaßen erklärt wird: دو چوب راست که بر هر دو سرِ کشتی استاده باشند وبادبانرا بر سر همان چوب میکشند ومدار رفتارِ کشتی بر آن است, zwei aufrechte Stangen, die je an einem Ende des Schiffes stehen und an deren Spitzen man die Segel anbringt; und darauf beruht die Vorwärtsbewegung des Schiffes'. (Also Mastbäume gemeint.) Allerdings könnte auch der Mast für den Vergleich genügen, indem dann nur die Höhe, bis zu welcher die Kamelin den Hals emporreckt, das Tertium comparationis wäre. Da aber سُكّان öfters durch خَيْزُرانَة erklärt wird, welches ‚Bambusstange, Ruderstange' bedeutet,[1] dürfte Jacob recht haben. — Als Variante für بُوصِيّ wird von T. und B. نُوتِيّ genannt. — Der Hals

[1] So in einem Verse des Ǧarîr (Kâmil 515, 7): والخَيْزُرانَةُ في يَدِ المَلّاحِ ‚und die Ruderstange in des Schiffers Hand'; Náb. 5, 46: مُعْتَصِمًا بِالخَيْزُرانَةِ ‚der sich klammert (seine Zuflucht nimmt zu dem) an das Ruder' (wo der Kommentar bei Dérenbourg 1, 46 das Wort durch مُرْدِيّ ‚Ruderstange' erklärt).

wird öfters mit schlanken Baumstämmen verglichen, so Ṭar. 5, 62: بِهَوادٍ تُلَعٍ كَجُذوعٍ شُذِّبَتْ عَنْها القُشُرْ ‚sich vorstreckende lange Hälse, gleich entrindeten Palmstrünken'; Imrlq. 19, 31: وَسالِغَةٌ كَسَحُوقِ اللِّيانِ ‚ein Hals, gleich der hochstämmigen Edelpalme'.

29. =. ٣٠. Und einen Schädel (besitzt sie), der einem Amboß gleicht, als ob die Schädelnaht[1] an ihm zusammengewachsen wäre zum Rand einer Feile.

Streng genommen ist مُلْتَقَى ‚das zur Begegnung, Verbindung Gebrachte' an dem Schädel und darum müßte eine wortgetreuere Übersetzung lauten: ‚als ob die sich treffenden (berührenden) [Schädelknochen] zusammengewachsen wären zum Rand einer Feile'. Natürlich ist dies nicht (wie SEL. wieder aus A. übersetzt) ‚l'indice de la solidité du crâne', vielmehr hebt der Dichter die vorspringenden scharfen Kanten als besonders charakteristische Merkmale der Gestalt des Schädels hervor. — Nach al-ʿAṣmaʿî (in A.'s Kommentar) wäre Ṭarafa der einzige Dichter, der den Kopf einer Kamelin mit einem Amboß verglichen hat. Denselben Vergleich fand ich Kâmil 515, 2: نُهوزٌ بِرَأْسِها كَالْعَلاةِ ‚schüttelnd einen Kopf, der einem Amboß gleicht'. Vgl. GEYER, *Zwei Gedichte* etc. 101, Note 1. Dagegen ist die Kamelin Lab. 1, 4 in ihrer Gänze in bezug auf die Festigkeit des Baues mit einem Amboß verglichen; vgl. auch Hud. 93, 9: صُهابِيَّةٌ كَعَلاةِ القُيُونِ ‚rötlich, gleich dem Amboß der Schmiede'.

30. 32. (32.) ٣١. Und eine Wange, wie des Syrers Papier, und eine Lippe, wie des Jemeniters gegerbtes Leder, dessen Ausschnitt (aber) nicht enthaart ist,

Es ist nicht leicht, sich für eine der beiden Lesarten قِدَّهُ لَمْ يُجَرِّدِ (A., B., auch AHLW.; Tâǧ شَعْرُهُ) und قَدَّهُ لَمْ يُجَرَّدِ (T., Z.) zu entscheiden. Doch dürfte wohl die erste Lesart (يُجَرِّدِ) die ursprüngliche sein. Diese enthält zwar anscheinend einen Widerspruch, indem von gegerbtem (also enthaartem) Leder ausgesagt wird, es sei

[1] Eigentlich ‚die Berührungsstelle (zweier Schädelknochen)'.

von Haaren nicht entblößt. Aber لَمْ يُجَزَّرِ wird wohl adversativ zu fassen sein, sodaß sich der Sinn ergäbe: die Lippe gleicht wohl in bezug auf Feinheit und Glätte dem kostbaren, geschätzten jemenitischen Leder; doch stellt sie einen Lederstreifen vor, der nicht ganz enthaart ist. Für diese Interpretation spricht der Umstand, daß die Hasenscharte des Kameles von Haaren umsäumt ist. Vgl. Doughty, II, 217: ‚We may see the flaggy hare-lips of the camel fenced with a border of bristles, bent inwardly.' Diese Haare vertreten die Stelle eines Seihers. — Die andere Lesart قَدَّهُ لَمْ يُحَزَّرِ wäre zu übersetzen: ‚deren Schnitt nicht gekrümmt ist'. Dies würde nach Z. bedeuten, daß die Lippe (eigentlich das Leder) gerade geschnitten ist, nach T. aber ein Hinweis auf die Jugend der Kamelin sein, deren Lippen noch nicht gekrümmt, d. h. schlaff, welk, runzlig geworden seien, wie bei dem altersschwachen Tiere (الهَرِمَة). Diese Lesart erscheint mir schon darum minder gut, weil gerade die schlaff herabhängende Lippe als Vorzug der Kamele häufig erwähnt wird. Vgl. Aus b. Ḥ. 4, 19: هُدُلًا مَشافِرُها; in einem Vers Lisân xiv, 216, 12: بِكُلِّ شَعْشاعِ صُهابِيِّ هَدِلْ; Ma'n b. Aus iv, 13: هُدُلا; Lisân (a. a. O.): بَعِيرٌ أَهْدَلُ وَذٰلِكَ مِمَّا يُمْدَحُ بِهِ. — An den Vergleich der Lippen mit Schuhen (so A. und T.: طِوالٌ كَأَنَّها نِعالُ ٱلسِّبْتِ) ist hier selbstverständlich nicht zu denken. Anstatt einer sachlichen Analyse tischt Sel. die falsche Übersetzung einer teilweise unrichtigen Bemerkung A.'s auf: ‚Les Yéménites, en leur qualité de rois, portaient des souliers en beau cuir.' Die Lippe der Kamelin wird doch nicht deshalb mit jemenitischem Leder verglichen, weil Könige daraus verfertigte Schuhe trugen, sondern darum, weil Jemen durch seine Lederfabrikation berühmt war! — Beim Vergleich der Wange mit syrischem Papier ist natürlich nicht die Weiße (so die Kommentare) das Tertium comparationis, sondern die Glätte. Vgl. Bânat Su'âd 25: وَفِي الخَدَّيْنِ تَسْهِيلُ. Auch beim Pferde ist die Glätte der Wangen ein Vorzug. Vgl. Adab al-Kâtib 115, 3: فِي الخَدِّ الأَسالَةُ والمَلاسَةُ والرِّقَّة.

38. =. ٣٧. hasenschartig, geschlitzt von der Nase an, weich, mit zarter Haut; so oft sie mit ihr (sc. der Lippe)

den Boden schlägt (um ihre Nahrung zu erfassen), versieht sie sich reichlich[1](?).

Dieser Vers wird Lisân II, 333 anonym mit der Variante دَقِيقٌ (statt عَتِيقٌ) zitiert. عَتِيقٌ hat hier jedenfalls die Bedeutung von دَقِيقٌ ‚zart, fein'. — Mag auch مارِنٌ sonst ‚den weichen Teil der Nase' bezeichnen (vgl. Dur-Rumma [Mâ bâlu] 17: von der Geliebten), so steht es hier entschieden auf gleicher Stufe mit den anderen Beiwörtern der Lippe: أَعْلَمُ, مَخْرُوتٌ und عَتِيقٌ. مِنْ erklärt A. treffend durch مِنْ لَدُنْ, also: von der Nase an, unterhalb der Nase. Es ist demnach gewiß nicht an den durchbohrten Weichteil der Nase zu denken (so Lis. a. a. O. und JACOB, *Stud.* II, 89), durch den der Nasenring gezogen wird. Die Verbindung مِنَ الأَنْفِ مارِنٌ = مارِنُ أَنْفِها (so Z.) ist sprachlich unmöglich. — Ich gestehe, daß der Sinn des zweiten Halbverses mir nicht ganz klar ist. Die Erklärung der Kommentare befriedigt nicht. Sie erklären nämlich تَرْجُمُ, welches ‚mit Steinen bewerfen', ‚den Boden mit den Füßen stampfen' bedeutet, durch إِذا أَوْمَأَتْ بِرَأْسِها إِلَى الأَرْضِ وَأَدْنَتْهُ مِنْها أَزْدادَتْ سَيْرًا. Zwar hebt und senkt wohl das Kamel, ebenso wie das Pferd, bei schnellerer Gangart den Kopf. Da aber unter بِهِ weder der Kopf (so A.), noch auch — dem über مارِنٌ oben Ausgeführten zufolge — die Nase (so SEL.; nach JACOB, *Stud.* II, 89 مارِنٌ) gemeint sein kann, so bliebe nur die Deutung أَوْمَأَتْ بِمِشْفَرِها übrig, die jedoch undenkbar ist. Bezieht sich nun بِهِ nicht auf die Nase, so kann تَرْجُمُ auch nicht bedeuten, daß die Kamelin den Boden beschnuppert (‚lorsqu'elle flaire le sol': SEL.). So erklärt nach ARNOLD, *Septem Mo'all.* (im Kommentar), p. 13 'Abû Zaid, der übrigens بِهِ auf مِشْفَرٌ bezieht: فإذا أَى أَنَّها تَسُوفُ الأَرْضَ لِنَشاطِها فَعَلَتْ ذٰلِكَ أَزْبَدَتْ. Aber das Beriechen des Bodens mit der Lippe (!) ist nicht gut möglich. Auch scheint mir die außer bei 'Abû Zaid sonst nirgends bezeugte Lesart تُزْبِدُ (statt تَزْدَرِدُ) keinen besseren Sinn zu ergeben. Daß die Lippe der Kamelin gerade dann ‚schäumt', wenn sie mit ihr den Boden berührt, ist wenig wahrscheinlich. —

[1] Oder: ‚hat sie Überfluß'.

Ich glaube, daß es sich hier um ein wirkliches Aufschlagen der Lippe auf den Boden handelt. Nun rupft (nach Brehm, *Säugethiere*, III, 147) selbst das beladene Kamel während seines Laufes gern auf dem Wege ein sich darbietendes Pflänzchen ab und muß, wenn es in schnellerem Gang erhalten werden soll, vom Naschen abgehalten werden. Auf diese plötzliche, rasche und öfter wiederholte Abwärtsbewegung, die Berührung des Bodens mit der Lippe und das Erfassen einer Pflanze kann nun die Bezeichnung رَجْمٌ passend angewendet werden. Bei تَزْدَرِ aber liegt es viel näher, das unmittelbar vorhergehende Verbum, also رَجْمًا zu ergänzen, als سَيْرًا, das sämtliche Erklärer ergänzen. Da nun اِزْدَادَ ‚etwas immer wieder tun, wiederholen, nach mehr verlangen' bedeutet, ist der Sinn unserer Stelle vielleicht: Wenn die Kamelin einmal (während ihres Laufes) auf dem Boden Eßbares erblickt und rasch mit den Lippen erfaßt hat, so will sie dies immer wieder tun und muß davon abgehalten werden, wenn sie ihren Lauf nicht verlangsamen soll. Möglicherweise hat aber تَزْدَرِ hier die Bedeutung ‚in bezug auf etwas zunehmen, etwas überreichlich haben, Überfluß haben'. Dann erhielte man den Sinn: Wenn die Kamelin, sei es im Laufe oder beim Weiden, die Lippe zum Boden hinabsenkt, um die Nahrung zu erfassen, so nimmt sie immer reichlich davon. Dies wäre ein Lob auf die Geschicklichkeit, mit der die Lippe Pflanzen u. dgl. in reichlicher Menge abrupft. — Die traditionell gewordene Ergänzung von سَيْرًا bildet wohl den Grund dafür, daß dieser Vers den auf die Schnelligkeit bezüglichen VV. 36 u. 37 angereiht wurde, während er doch nur hinter V. 30 seinen Platz haben kann.

31. 30. (30.) ٣٢. Und zwei Augen, den zwei Spiegeln gleich, die wohl geborgen sind in den Höhlen zweier Augenknochen eines Felsens, einer stehendes Wasser bergenden Felsgrube;

Bei Sel. ist حِجَاجَيْ überhaupt nicht übersetzt. Da قَلْتٍ Apposition zu صَخْرَةٍ ist, muß dieses einen Felsblock bedeuten und dürfte wohl nicht gerade das Material bezeichnen, aus dem die

Augenknochen bestehen. So übersetzt SEL. ‚deux cavités osseuses', während ich es folgendermaßen fassen möchte: die Augen liegen tief drinnen in den Höhlen zweier Augenknochen, die einem Felsblock anzugehören scheinen, aus dessen Höhlung das angesammelte Wasser ebenso klar hervorblinkt, wie das sanfte, reine Auge der Kamelin.[1] Die Auffassung SEL.'s von قَلْتٍ مَوْرِدٍ ‚dans deux cavités osseuses, solides comme la citerne creusée dans la roche' (im Anschluß an den arabischen Kommentar) ist falsch. Erstens ist hier nicht an eine künstlich angelegte Zisterne zu denken, sondern an eine natürlich entstandene, vom Regen ausgehöhlte Felsgrube. Zweitens wird man doch wohl nicht die Härte einer mit Wasser gefüllten Grube als charakteristisches Merkmal derselben hervorheben, zumal dann, wenn es heißt, die Augen scheinen in einer Felsgrube zu liegen. — Vgl. Imrlq. 4, 31: وعَيْنانِ كالْمَاوِيَّتَيْنِ; ähnlicher Vergleich ʿAlq. 1, 16: بِعَيْنٍ كَمِرْآةِ الصَّناعِ.

32. 31. (31.) ٣٣. (Augen), die ausstoßen jeden augverletzenden Splitter; und du sähest sie wohl für zwei (wie) mit Kollyrium bestrichene Augen einer erschreckten Kälbermutter an.

Über diesen Vers vergleiche die Einleitung, p. 328. Zu مَكْحولَة vgl. Imrlq. 4, 68: عَلَى سَفْعِ المَدامِعِ زَبْرَبٍ ‚auf ein Rudel, mit schwärzlichen Augenwinkeln'; ibid. 36, 11: كَما رُعْتَ مَكْحُولَ المَدَامِعِ ‚als hättest du eine Gazelle mit kollyrium-bestrichenen Augenwinkeln erschreckt'; Zuh. 3, 15:

وناظِرَتَيْنِ تَطْحَرانِ قَذاهُما * كَأَنَّهُما مَكْحُولَتَيْنِ بِإِثْمِدِ

‚und zwei Augen („Gucker"), die ihre Stäubchen ausstoßen; (es ist), als wären sie zwei mit Iṯmid geschwärzte Augen'. Kitâb al-Wuḥûš 32, 476: مَكْحول (vom Wildkalb). — Ganz unzulässig erscheint mir die Erklärung JACOBS, *Stud.* II, 88, ‚der ausgeschiedene Staub, welcher einen schwarzen Rand um das Auge der Dromedarin

[1] Auch وَقْبٌ bedeutet zunächst eine ‚Felsgrube, in der sich Wasser angesammelt hat'; dann auch ‚die Augenhöhle'. Die Kamele werden oft خُوصٌ ‚mit tiefliegenden Augen' genannt. So z. B. Huḏ. 21, 7.

bildet', erinnere ‚an das mit Koḥl gefärbte Frauenauge, dieses wiederum ans Antilopenauge'. Der Vergleich bezieht sich nicht auf مَكْحُولَة, durch das nur das Antilopenauge charakterisiert ist. Und auch von einem aus dem ausgeschiedenen Staub gebildeten Ring um das Auge der Kamelin kann nicht die Rede sein. Gemeint ist offenbar: das Auge der Kamelin wird durch kein Stäubchen getrübt oder verletzt, sondern gleicht in bezug auf Klarheit, Reinheit, Schönheit dem um dieser Eigenschaften willen vielbewunderten (nebenbei: schwarzumränderten) Antilopenauge. — Zu طَحورانِ عُوَّارَ القَذَى vgl. die bei Ahlw., *Chalef* p. 247 zitierte Stelle: تُدِيرُ لِطَحْرٍ القَذَى أَعْيُنَا ‚sie drehen zum Ausstoßen der Stäubchen die Augen'. Vgl. auch die Ibn Qutaiba (de Goeje) 321, 15 zitierte Redensart: فَأَقْذَيْتِ عَيْنِي ‚du hast mein Auge verletzt (sc. durch deine Häßlichkeit)'; Imrlq. 14, 2: ذِي العائِرِ الأَرْمَدِ ‚. . . (wie die Nacht) eines Menschen, der ein Stäubchen im Auge hat, eines triefäugigen (der nicht schlafen kann und dem infolgedessen die Nacht lange währt)'; Ma'n b. Aus 1, 23: أُغْضِ عَيْنًا عَلَى قَذًى ‚so schließe ich das Auge über einem Splitter' = ‚verzeihe, drücke ein Auge zu'. — Lab. xxvii, 12 sind العَواوِرُ (pl. von العُوَّارُ): die gewissermaßen ein Stäubchen im Auge haben (und infolgedessen nichts sehen), die Bestürzten, Verwirrten, Feigen. قَذًى ist nicht nur ein Stäubchen, das ins Auge gerät, sondern überhaupt ein Holzpartikelchen oder dgl., das im Weine oder Wasser herumschwimmt, so z. B. Bân. Su'âd 5.

33. =. ٣٤. Und zwei Ohren, die zuverlässig sind im Hören, wenn sie furchtsam hinhorcht bei nächtlichem Ritt, auf verborgenes Geflüster und lauten Schall;

خَفِيّ halte ich gegen Jacob, der es *Stud.* II, 88 als ‚flüchtigen Ton' bezeichnet, ‚der im Entstehen vergeht' auffaßt, als ‚verborgenen, gedämpften, kaum wahrnehmbaren' Schall. Jacob beruft sich auf die Ausführungen Gieses, *'Aḍḍâd* p. 23 ff. über خفى. Doch beweisen die dort beigebrachten Stellen durchaus nicht,[1] daß diesem

[1] Der von Giese p. 24 als besonders charakteristisch zitierte Vers Huḏ. 252, 23, wo es von der vom Blitz erhellten Wolke heißt: خَفًا بِبَرْقٍ عامِلٍ ‚sie war

Worte der Begriff des Schnellen, Flüchtigen, blitzschnell Verschwindenden inhäriert. Es bedeutet eben nur ‚sich verstecken, verbergen, verschwinden' und andererseits ‚sichtbar werden'. Aber auch sachliche Gründe erfordern die von mir gewählte Bedeutung. Denn ein flüchtiger Schall kann auch sehr laut sein, und darum gibt es ein vortreffliches Bild, wenn der Dichter sagt: die Kamelin lauscht ängstlich auf das leiseste Geräusch[2] wie auf deutlich hörbaren Schall, sie hört das unmerklichste Geflüster und horcht erschreckt hin; während das Bild sofort an Kraft und Schönheit verliert, wenn man interpretiert: sie horcht ängstlich auf einen flüchtigen (wenn auch noch so lauten) Schall hin und ebenso auf ein langgezogenes (so JACOB) Geräusch. Nicht auf die Dauer, wohl aber auf die Intensität des Geräusches kommt es hier an. — SEL. übersetzt ‚les oreilles, douées d'une ouïe fine, perçoive dans sa marche' etc. . . ., natürlich ganz ungenau. تَوَجَّسَ ist aber nicht bloßes percevoir ‚vernehmen'; es enthält vielmehr den Begriff der Furcht und bedeutet ‚ängstlich auf leises Geräusch hinhorchen, lauschen'. تَوَجَّسَ ist auch nicht, wie SEL. in seiner Anmerkung sagt, un bruit. Wörtlich wäre zu übersetzen: die Ohren sind zuverlässig im Hören des ‚Furchtsam-Lauschens', d. h. im Vernehmen, während sie (oder: wenn sie) ängstlich lauschen. Vgl. Imrlq. 31, 3: مُوجِسٌ ‚ängstlich lauschend' (Gazelle); وَجّاس (Hud. 77, 7): der auf leises Geräusch scharf und gespannt hinhorchende Jäger; Dur-Rumma (Mâ bâlu) 83: تَوَجَّسَ رِكْزًا ‚der ängstlich (mißtrauisch) horcht auf gedämpftes Geräusch' (Wildstier); Hud. 124, 4: تَوَجَّسَ ebenso (von der Gazelle);

---

wieder verschwunden mit einem zuckenden Blitz', zeigt, daß bei خفا das ‚Verschwundensein' überhaupt betont ist, während die Schnelligkeit des Verschwindens weniger von Belang ist. Übrigens dürfte خفا (= خفو) hier die Bedeutung ‚sichtbar werden' haben.

[2] Von derartigem leisen, unheimlichen, von Ginnen und sonstigen Geistern verursachten Geflüster (وِسْواس u. ä.), das die Wüste erfüllt, von einem geheimnisvollen Rauschen, das auch beherzte Wüstendurchquerer gruseln macht, ist in arabischen Gedichten oft genug die Rede. Und gerade auf solch geheimnisvolle Stimmen, die kaum wahrnehmbar sind und aus dem Dunkel kommen, paßt die Bezeichnung ‚verborgen' (خَفِيٌّ) auf das Beste.

desgleichen Mutal. 14, 2: مُتَوَجِّس (Wildstier); vgl. schließlich Sûre 11, 73: وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ = Scheu vor jemandem empfinden, gegen ihn argwöhnisch, mißtrauisch werden.

34. =. ٣٥. zwei scharf gespitzte (Ohren), an denen man die edle Rasse erkennt, gleich den Lauschern eines vereinsamten Wildstieres in Ḥaumal.

Zu diesem Verse vgl. die Einleitung, p. 329; ferner Bânat Su'âd 25: حُرَّتَيْها لِلْبَصيرِ بِها عِتْقٌ مُبِينٌ. — شاةٌ ist hier wohl nicht Wildesel, wie Jacob, *Stud.* II, 89 will, sondern Wildstier. Die zwei Gründe, auf die er seine Ansicht stützt: die langen Ohren und das Epitheton مُفْرَد, die auf den Wildesel hindeuten sollen, sind hinfällig. Von langen Ohren ist hier überhaupt nicht die Rede, denn مُؤَلَّلَة bedeutet nur ‚scharf, scharf gespitzt',[1] und مُفْرَد (‚vereinsamt, einsam'), das allerdings oft auch den Wildesel bezeichnet, steht vielleicht noch häufiger als Epitheton des Wildstieres; vgl. Hud. 208, 6: مُفْرَدٌ مِنَ الوَحْشِ; Bân. Su'âd 16: مُفْرَد. Ähnlich auch Dur-Rumma (Mâ bâlu) 83: مُقْفِرٌ ‚einsam' (Wildstier); von der Wildkuh فُرْدَةٌ Hud. 90, 18; von der Gazelle فَرِيدَةٌ Del. 108, 12. Dagegen vom Wildesel مُفْرَدٌ Del. 107, 5. Vgl. *Österr. Litteraturbl.* IV, 693. — سامِعُهُ ‚sein Ohr' (vom Menschen) Hud. 171, 6. — In A.'s Kommentar bei Sel., p. ٢١, Zeile 4 ist أَشَدَّ تَوَحُّشًا, das bedeuten würde: (wenn der Wildstier مُفْرَد, also einsam ist), so ist er umso einsamer (!), zu ändern in أَشَدَّ تَوَجُّسًا ‚so lauscht, horcht er schärfer hin'. Dies wäre schon aus dem danebenstehenden حَذِرًا zu ersehen gewesen.

35. =. ٣٦. Und ein ängstliches, schnell schlagendes, flink merkendes, gedrungen gestaltetes (Herz), gleich einem felsigen Mahlstein inmitten massiver Steinplatten.

---

[1] So auch Chalef 47: وَأُذُنٌ مُؤَلَّلَةٌ (vom Pferde); vgl. Lab. XXXVI, 3: حُشورُهُ ‚geschärfte, scharf gespitzte Ohren'. أُذُنٌ حَشْرٌ ist ein spitzes, am Ende zugespitztes Ohr. Wie أَلَّةٌ ‚Lanze, kurzes Schwert' bedeutet, so wird auch حَشْر als Epitheton von Lanzen gebraucht.

أَرْوَعُ ist hier nicht, wie die arabischen Kommentatoren wollen, soviel wie ذَكِيٌّ ‚einsichtig, klug, leicht merkend', sondern steht in der eigentlichen Bedeutung ‚furchtsam, ängstlich'. So auch رَوْعاءُ (von der Kamelin) Imrlq. 14, 11 (ed. SLANE). Sonst bedeutet أَرْوَعُ auch ‚Staunen, Scheu, Ehrfurcht erweckend' (durch Tapferkeit oder Schönheit), so Lab. XXXII, 1; Imrlq. 36, 14; Ḥam. 710, 5; Huḍ. 65 (und 128), 2; الرَّوَائِعُ (von schönen Frauen) NÖLD., *Beitr.* p. 111 (Mutammim b. Nuwaira, V. 15). — Zu نَبَّاضٍ als einem Epitheton des Herzens vgl. Lab. XIII, 24: نَبْضَ القُلوبِ ‚Herzklopfen' (von der Gazelle, im Kampfe mit den Jagdhunden). — مُلْمَلَمٌ ist nicht, wie ABEL angibt, ‚abgerundet', sondern ‚kompakt, fest, gedrungen'; vgl. Imrlq. 19, 38 (von einer Pferdestute): ‚und kehrt sie einem den Rücken zu, so sagte man wohl, es sei ein massiver (kompakter) Herdstein (أُثْفِيَّةٌ مُلْمَلَمَةٌ)'. — Ich ziehe die Lesart في صَفِيحٍ (Z., T., B.) der anderen, auch von AHLWARDT akzeptierten, des A. مِنْ صَفِيحٍ vor: das Herz gleicht in seiner Form und Kompaktheit einem felsigen Mahlstein; und inmitten der es umgebenden festen Teile des Körpers nimmt sich das Herz wie ein innerhalb fester, breiter Steinplatten (صَفِيحٌ ist Kollektivum!) befindlicher Mahlstein aus. صَفِيحٌ ist also nicht etwa ein zum Mahlstein gehöriger Stein oder die Unterlage desselben. — Für أَحَدٌّ, das SEL. durch ‚souple' (‚glatt, geschmeidig') wiedergibt, ziehe ich die Bedeutung ‚leicht, flink, beweglich, schnell', also auch ‚leicht merkend' vor, da auch die anderen Ableitungen dieser Wurzel ähnliche Bedeutung haben. Eine treffliche Parallele ist Ḥam. 554, 2: مُطارَةُ قَلْبٍ eigentlich ‚mit einem Herzen, das zum Fliegen gebracht worden ist', ‚fliegenden, beweglichen, leicht und schnell merkenden Herzens', ‚agilis animae' (FREYTAG).

(Schluß folgt.)

Ḫammurabi-Kritiken.

Von

D. H. Müller.

I.

In einer Anzeige des Kohler-Peiserschen Werkes über Ḫammurabi[1] hat Friedrich Delitzsch seinen Standpunkt zur Interpretation des Ḫammurabi-Gesetzes präzisiert, und es verlohnt sich der Mühe, dessen Anschauungen einer Prüfung zu unterziehen. Ich lasse vorerst alle allgemein gehaltenen Urteile Delitzsch' beiseite und versuche in der Reihenfolge des Artikels die Aufstellungen Delitzsch' zu prüfen.

Delitzsch weist Peisers Übersetzung des § 1 aus verschiedenen Gründen ab und schlägt folgende vor:

‚Wenn jemand jemanden in Verdacht bringt (bezw. anschwärzt) und ihn eines Mordes bezichtigt und es nicht beweist, so soll der, der ihn in Verdacht gebracht hat, getötet werden.'

Ich muß gegen Delitzsch meine Übersetzung des Paragraphen in allen Punkten aufrecht erhalten:

‚Wenn ein Mann, nachdem er einen anderen angeklagt (in Acht erklärt) und ihm Tötung (durch Zauberei) vorgeworfen hat, ihn (dessen) nicht überführt, wird der, der ihn angeklagt, getötet.'

Zunächst halte ich Delitzsch' Übersetzung von *ubburu* ‚in Verdacht bringen' weder sachlich noch sprachlich für begründet. Sachlich nicht, weil die Wendung ‚in Verdacht bringt (anschwärzt) und bezichtigt' eine höchst verschwommene ist und das, was sie

[1] Deutsche Literaturzeitung 1904, Nr. 49.

nach Delitzsch selbst besagen soll (die falsche Anklage vor Gericht), nicht besagt. Sprachlich darf nicht vergessen werden, daß *ubburu* auch ‚bannen' bedeutet, und daß der Terminus der Anklage sehr wohl mit ‚bannen' und ‚in Acht erklären' zusammenfallen kann.

Endlich kann *nêrtum* hier ‚Mord' im gewöhnlichen Sinne nicht bedeuten. Die Erhebung einer Anklage wegen Mordes, die bona fide geschehen sein kann, zu verbieten und unter so strenge Strafe zu stellen, ist etwas, was man Ḫammurabi nicht zutrauen darf. Wenn ein Toter daliegt und man nicht weiß wer ihn getötet, ist es nicht zu vermeiden, daß der Verdacht sich gegen Personen richtet, die schuldig sind oder schuldig sein können. Anders stellt sich die Sache bei der Anklage wegen Mordes durch Zauberei. Diese Anklage kann leicht und leichtfertig erhoben werden und hat oft die traurigsten Konsequenzen. Daß es sich aber hier um einen ‚Hexenmord' handelt, beweist eben das Wort *nêrtânîtu* neben *mukaššiptu* in den Zaubertexten. Der ‚Hexenmord' ist aber kein wirklicher Mord, wie ich dies an anderer Stelle nachgewiesen habe.[1]

Mit großer Entschiedenheit sagt Delitzsch: ‚Das dritt- und vorletzte Gesetz (§ 280, 281) dürften keine andere Übersetzung zulassen als die folgende.' Ich setze meine daneben:

Delitzsch	Müller
(§ 280) Wenn jemand (nämlich ein Händler, gemäß § 281) in der Fremde Gesinde kauft, und, wenn er in das Land gekommen ist, der Herr des Sklaven oder der Sklavin seinen Sklaven oder seine Sklavin prüft, wenn jener Sklave oder Sklavin Landeskinder sind, sollen sie unentgeltlich freigelassen werden.	Wenn ein Mann einen Sklaven oder eine Sklavin eines [anderen] Mannes in fremdem Lande kauft: wenn, sobald (*ma*) er heimgekehrt war, der Herr des Sklaven oder der Sklavin seinen Sklaven oder seine Sklavin erkennt, bewerkstelligt er (der Käufer), wenn der Sklave oder die Sklavin Eingeborene des Landes sind, ohne Geld ihre Freilassung.
(§ 281) Wenn es Kinder eines anderen Landes sind, so soll der Käufer (nämlich der Händler) vor Gott das	Wenn sie aber Eingeborene eines anderen Landes sind, wird, sobald der Käufer vor Gott das Silber, das

[1] Vgl. mein Ḫammurabi-Buch S. 266.

Geld, das er bezahlt hat, nennen und der Herr des Sklaven soll das Geld, das er (der Händler) bezahlt hat, dem Händler geben und seinen Sklaven oder seine Sklavin wegführen.

er gezahlt (d. h. den Kaufpreis), angibt [und] sobald der Eigentümer des Sklaven oder der Sklavin dem Geschäftsmanne (= Käufer) das ausgezahlte Geld zurückgibt, er (der Eigner) seinen Sklaven oder seine Sklavin bekommen.

Delitzsch fügt hinzu: ‚Der Sinn ist: Wenn der Händler in fremdem Lande Sklaven kauft, und derjenige, der diese Sklaven von ihm zu kaufen im Begriffe steht, in Erfahrung bringt, daß es Landeskinder sind, so müssen diese freigelassen werden ohne Geld, d. h. ohne daß der Händler irgend welche Bezahlung für sie zu erhalten hätte. Wenn es dagegen Angehörige eines anderen Landes sind, so soll der Händler das von ihm bezahlte Geld erhalten, und der betreffende Herr seinen Sklaven, beziehungsweise seine Sklavin wegführen.‘

Ich muß gestehen, daß mir selten etwas so philologisch und juristisch Unrichtiges und Unklares vorgekommen ist, wie diese Übersetzung und diese Interpretation Delitzsch'.

1. Hat Delitzsch die wichtigen Worte ‚eines anderen Mannes‘ einfach weggelassen. Gerade diese Worte aber bilden den Schlüssel zum Verständnisse der beiden Paragraphen. Es handelt sich um Sklaven, die einem andern gestohlen worden oder ihm entflohen waren und jeder Einheimische muß, so nimmt das Gesetz an, das wissen.

2. Ist es ganz unmöglich, daß unter *bêl ardim* (der Herr des Sklaven) ‚derjenige, der diesen Sklaven zu kaufen im Begriffe steht‘ verstanden werden soll. Dies ist weder philologisch, noch juristisch, noch logisch zulässig.

3. Heißt *uteddi* ‚erkennen‘ nicht aber ‚prüfen‘.

4. Ist es ganz unglaublich und unmöglich, daß, wenn jemand im Auslande Sklaven (nur um solche handelt es sich, nicht um Freie!) kauft, er dieselben, wenn sie als Eingeborene seines Landes erkannt werden, ohne weiteres freigeben muß.

5. Ist es ebenso unverständlich, warum ein Händler, der im Auslande einen Sklaven gekauft und ihn nach Hause gebracht hat, gezwungen werden soll, den Kaufpreis eidlich anzugeben und sich damit begnügen muß, gegen Rückstellung des bezahlten Geldes den Sklaven einem beliebigen Käufer abzutreten.

Wie man daraus ersieht, ist die Übersetzung und die Interpretation Delitzsch' vollständig verfehlt und bekundet eine geradezu unglaubliche Unklarheit der Begriffe.

In diesem Falle haben alle Übersetzer (selbst Kohler-Peiser) das Richtige. Wenn Delitzsch bemerkt: ‚Gegen diese Erklärung sprechen, scheint mir, sehr gewichtige Bedenken,' so ist nur zu bedauern, daß er sie nicht angeführt hat. Meines Erachtens ist gegen die communis opinio nur ein einziges Bedenken vorhanden, nämlich die Wendung am Ende des § 280 ‚bewerkstelligt er ohne Geld ihre Freigebung' (*andurâršunu*). Man erwartet den Ausspruch, ‚daß er sie ihrem ursprünglichen Besitzer überantworte'. Es scheint aber, daß dies nicht mehr Sache des Händlers war, sondern für die Restitution der Sklaven an ihre ehemaligen Herren vielleicht noch andere richterliche oder polizeiliche Maßnahmen nötig waren, die den Händler, der ohnehin dabei sein Geld verloren hatte, nicht weiter angingen. Für ihn war durch die Freigebung des Sklaven seinerseits die Sache erledigt.

Sehr hübsch, und wie ich glaube auch richtig, ist der Vorschlag Delitzsch' in § 191 *re-ku-zu* für *tal-ku-zu* zu lesen (das keilschriftliche Zeichen hat bekanntlich beide Lautwerte *ri* und *tal*), wodurch also gesagt wird, daß das verstoßene Ziehkind nicht leer (רֵיקָם) ausgehen soll.

Delitzsch fährt fort: ‚In § 136 steht nicht, daß die „Verbannung des Mannes eine Ehe endgültig löse", sondern „wenn jemand (*avêlum*) seine Stadt verwirft, preisgibt".'

Diese Bemerkung stimmt genau mit dem überein, was ich bereits ausgesprochen habe:[1] ‚Ganz falsch ist § 136 wiedergegeben:

[1] Grünhut, *Zeitschrift für öffentliches und Privat-Recht*, Bd. xxxi, S. 383 oben.

„Die Verbannung des Mannes löst die Ehe endgültig.“ Es handelt sich vielmehr um bösliches Verlassen und Flucht ins Ausland.‘ Delitzsch widerspricht auch der Peiser'schen Auffassung von *nu-ma-at* (§§ 25, 34), sowie der Kohler-Peiser'schen Auffassung des Ammenparagraphen 194 und schließt sich hierin der älteren Deutung an. Er fährt dann fort: ‚So läßt noch eine ganze Reihe anderer Gesetze sowohl in ihrer philologischen Erklärung, als in ihrer juristischen Kommentierung eine andere, und wie ich glaube richtigere Fassung zu (z. B. §§ 28, 106, 178, 226, 240).‘

Delitzsch sagt ferner: ‚In § 131 und 132 scheint mir der Gegensatz nicht scharf genug gefaßt zu sein: im § 131 schöpft der Ehemann rein persönlich Verdacht gegen seine Frau wegen Ehebruches, in § 132 dagegen handelt es sich um ein Hindeuten auf sie mit den Fingern, d. h. eine öffentliche Verdächtigung.‘

Dies stimmt mit dem überein, was ich bereits in meinem Ḫammurabi-Buch S. 119 gesagt habe: ‚Die beiden Paragraphen 131 und 132 beschäftigen sich mit dem Falle, wo eine Frau des Ehebruches entweder von ihrem Manne oder der öffentlichen Meinung verdächtigt wird. Ihrem Manne gegenüber genügt ein Reinigungseid, ist aber die Sache schon in die Öffentlichkeit gedrungen, muß sie [der Ehre] ihres Mannes wegen sich ins Wasser werfen und einem Gottesurteil unterziehen.‘

Delitzsch fährt fort: ‚Und die §§ 183 und 184 bekommen einen ganz anderen Inhalt, wenn das Pronominalsuffix der beiden Verba *iddišši, inaddinûši* nicht auf die Mitgift bezogen wird, sondern, was allein zulässig, auf die Tochter, beziehungsweise Schwester. Doch hat Peiser gewiß darin recht, daß er das Wort „Nebenfrau“ als Apposition zu Tochter faßt.‘

Außer Kohler-Peiser und vielleicht auch diesen nicht (es ist möglich, daß es nur ungeschickt ausgedrückt wurde) ist es niemandem eingefallen, das Suffix auf die Mitgift zu beziehen. Daß das Wort ‚Nebenfrau‘ als Apposition zu ‚Tochter‘ zu fassen sei, hat zuerst Johns ausgesprochen, und dies wurde auch von mir als wahrscheinlich bezeichnet (Ḫam. S. 145).

Delitzsch: ‚Ebenso wird Peiser mit seiner Übersetzung von *bi-ḫa-zu* (§ 256) durch „seine Auslösung“ gegenüber Winklers „seine Gemeinde“ gewiß Recht behalten.‘

Dagegen glaube ich, daß ‚seine Auslösung‘ (es klingt an Johns his compensation an) absolut keinen Sinn gibt. Er ist nicht verpfändet oder verkauft worden, sondern hat einen Schaden angerichtet und das Wort *bi-ḫa-zu* bedeutet eben ‚Schaden‘ oder ‚Schadenersatz‘, wie ich schon Ḫam. S. 170, Note 3 ausgesprochen habe.

Delitzsch: ‚Die bisher angenommene Bedeutung: „Korn wie bei seinem Nachbar“ kann vor allem in § 55 nicht befriedigen. Beiläufig bemerkt scheint mir Kohlers Paraphrasierung von § 55: „Wer beim Einlassen des Wassers das Nachbargut beschädigt, haftet für Schadenersatz, es müßte denn sein, daß er die erforderliche Sorgfalt beobachtet hat,“ was diese letztere Einschränkung betrifft, ohne Anhalt am Original-Wortlaut zu sein.‘

Alles, was hier Delitzsch sagt, ist unrichtig. Die angenommene Bedeutung ‚Korn wie beim Nachbar‘ paßt überall und auch im § 55 recht gut, und Kohler hat hier wieder einmal gegen Delitzsch recht.

Man vergleiche meinen Ḫammurabi S. 98: ‚Eine geringere Gefahr erwächst daraus, daß jemand seinen Wasserbehälter abzusperren vergißt. Der Schaden, den er dem Nachbar zufügt, muß in entsprechender Weise gut gemacht werden und zwar, wenn eine Fahrlässigkeit vorliegt (im Text: weil er faul gewesen ist), der ganze Schaden „Getreide wie es sein Nachbar sonst hat“[1] (§ 55), oder wenn es durch eine vis maior geschehen ist, die er nicht verhindern konnte, wobei er keine Fahrlässigkeit sich hat zuschulden kommen lassen, den geringen Schadenersatz (d. h. den taxativen).‘

Was also im Text und Kommentar deutlich gesagt wird, drückt Kohler zwar etwas geschraubt, aber der Sache nach richtig aus. Es ist interessant, daß Delitzsch gerade dort gegen Kohler Stellung nimmt, wo letzterer recht hat. Juristisches Denken ist eben nicht Delitzsch' starke Seite!

---

[1] D. h. den effektiven Schadenersatz.

Aus der Analyse dieser Anzeige geht hervor, daß Delitzsch in dieser Anzeige mit Ausnahme der richtigen Deutung von *re-ku-zu* nicht das geringste zum Verständnis Ḫammurabis beigetragen hat. Entweder hat er schon Bekanntes wiederholt, oder wo er Neues zu sagen versuchte, war es eben falsch. Es ergibt sich aus derselben, daß die meisten Ausstellungen, die wir, ich in Grünhuts *Zeitschrift* und der Rezensent in der *WZKM*,[1] gemacht haben, von Delitzsch als richtig anerkannt werden.

Nach all dem frage ich, mit welchem Rechte Delitzsch in der *DLZ* folgendes allgemeine Urteil abgeben konnte und durfte:

‚In der großen Menge von Schriften über den Gesetzes-Kodex Ḫammurabis wird das Werk von Kohler-Peiser dauernd eine erste, grundlegende Stelle behaupten. Gestützt auf die besonnene, durchwegs philologisch wohlerwogene Übersetzung des trefflichen Königsberger Assyriologen Felix Peiser, hat sich Kohler um die assyriologische Forschung, ebenso wie um die Geschichte der Rechtswissenschaft ein neues, dauerndes Verdienst erworben. etc.‘

Ich muß dagegen öffentlich bekunden, daß meines Wissens noch niemals ein falscheres Urteil von autoritativer Seite ausgesprochen worden ist als dieses. Delitzsch' Gutachten über die Verdienste Kohlers bedeutet an und für sich wenig, weil Delitzsch in dieser Anzeige selbst bekundet hat, daß er über juristische und rechtsvergleichende Fragen gar nicht mitzusprechen berechtigt ist. Anders steht es mit seinem Urteil über Peisers Arbeit, die er als ‚eine besonnene, durchwegs philologisch wohlerwogene Übersetzung‘ bezeichnet! —

II.

Es ist vielleicht hier der Platz, noch einmal gegen das philologisch-juristische Zwiegespann Kohler-Peiser Stellung zu nehmen.

[1] Peiser selbst erkennt die Richtigkeit der Ausstellungen in der *WZKM* an, indem er (*OLZ* 1904, Sp. 496) sagt: ‚Der junge Mann benützt seine Studien bei Delitzsch, um eine Reihe kleinerer Bemerkungen, die dank seinem Lehrer vielfach richtig und beachtenswert sind, zusammenzustellen.‘

Herr Peiser hat in seiner *OLZ* wiederholt sich mit mir und meinen Arbeiten beschäftigt; ich hielt es nicht für angemessen, ihm nur mit einem Worte zu antworten. Auch jetzt habe ich nicht die Absicht, meine Aufstellungen (z. B. über *ma, u* und anderes), die Peiser verspottet hat, zu rechtfertigen. Sie wurden inzwischen fast allgemein angenommen und die Einwendungen Peisers richten sich von selbst. Dagegen halte ich es für passend, als charakteristisch für Peisers Art zu denken und zu schließen eine Stelle aus seinem Artikel (*OLZ* 1904, Sp. 166) anzuführen:

‚Nahm man aber an, daß Müller aus dem Babylonischen zuerst ins Hebräische übersetzte, dann ins Deutsche, so erklärt sich sowohl die Eigenart des Deutschen, wie die Unverständlichkeit der Übersetzung, wie überhaupt Müllers ganze „Entdeckung". Er hat eben hebräisch gedacht und syntaktisch konstruiert; und da er nun das hebr. ו vor dem Perfekt erst wieder ins Deutsche übertrug mit all den Nuancen, wie sie die hebräische Grammatik ermöglicht, so kam er schließlich so weit ab vom Babylonischen, daß er *ma* als nachgestellte Konjunktion fassen mußte, wenn er überhaupt einen Ausgleich zwischen diesen beiden Übersetzungen mit dem Original herbeiführen wollte.'

Wenn man bedenkt, daß das Babylonische syntaktisch genau mit dem Deutschen übereinstimmt, das Hebräische dagegen wie das Semitische überhaupt davon scharf abweicht, so wird man die Logik dieser Argumente vollkommen würdigen. Wer etwas von babylonischer und hebräischer Syntax versteht und ein klein wenig logisch denkt, könnte unmöglich solche Hypothesen aufstellen. Dabei hat Herr Peiser die Tatsache außer acht gelassen, daß die These über den syntaktischen Wert von *ma* bereits im Jahre 1884 von mir ausgesprochen worden war!

Ganz entschieden muß ich allerlei Verdächtigungen der ‚Grünen Blätter' abweisen. Herr Professor Kohler hatte meine hebräische Übersetzung als superflua quae non nocent bezeichnet, er, der soviele superflua quae nocent geschrieben hat. Ich habe darauf geantwortet, daß andere, die von orientalischen Sprachen etwas verstehen, gerade den Nutzen dieser Übersetzung für die vergleichende Methode betont haben, weil sie uns auch die formale Ähnlichkeit

zwischen Ḫammurabi und den mosaischen Gesetzen offenbart. Daraufhin apostrophiert mich Herr Peiser mit den Worten: ‚Möge Herr Müller doch diese „anderen" nennen, damit man den Wert ihres Urteiles erkennen kann.' Der Wunsch des Herrn Peiser ist leicht zu erfüllen. In *The Jewish Quarterly Review*, January 1904, p. 398 bis 400 hat C. H. W. Johns (Cambridge) mein Ḫammurabi-Buch angezeigt und in bezug auf die hebräische Übersetzung gesagt:

‚It was in order to see how far a comparison with Mosaic legislation is really passible that he was led to the happy idea of giving a Hebrew version. It enable not only the substance of a law but also its formal aspect to be taken into consideration.'

Ferner Biagio Brugi ‚Le leggi di Ḫammurabi' sagt in den *Atti del Reale Instituto Veneto di scienze, lettere et arti* 1903, p. 108:

‚Si veda il saggio che offre di ciò il prof. Müller di Vienna il quale ha avuto la geniale idea di tradurre in ebraico biblico il codice di Ḫammurabi per discoprire non pure le concordanze materiali, ma le formali tra le leggi babilonesi e le mosaiche.'

Ich hoffe, daß diese zwei Stellen dem Königsberger Weisen genügen werden.

Ausdrücklich sei noch hervorgehoben, daß Professor Kohler trotz der Ankündigung Peisers das Wort zu seiner juristischen Verteidigung nicht genommen hat. Er begnügt sich mit einer Erklärung in Grünhuts *Zeitschrift*, daß er prinzipiell mit einem Nichtjuristen nicht disputiere. Er hat dort von mir die verdiente Antwort bekommen. Zum Schlusse möchte ich noch jedermann warnen, die älteren Arbeiten der ‚beiden Spezialisten' über das babylonische Recht ohne Nachprüfung zu benützen; denn die Art, wie sie einen so klaren Text wie das Ḫammurabi-Gesetz be- und mißhandelt haben, muß jedes Vertrauen in ihre Zuverlässigkeit erschüttern.

III.

Noch eine dritte Ḫammurabi-Kritik muß hier mit einigen Worten berührt werden, die von Otto Weber in der ‚Münchener Allgem.

Zeitung'.[1] Die Kritik eines Otto Weber, der wissenschaftlich so gut wie nichts gemacht hat, würde mich nicht bewogen haben ihm zu antworten, wenn sie nicht in der alten Beilage der ‚Allgem. Zeitung' erschienen wäre.

Sachlich habe ich zu bemerken, daß seine Ausstellungen in bezug auf die Syntax und insbesondere bezüglich *ma* und *u* heute allgemein gerichtet sind. Die Richtigkeit meiner syntaktischen Erkenntnisse wurden selbst von dem mir übelwollenden Kritiker in *ZDMG* anerkannt. Die falschen Angaben über meine Person, die er außerdem mißbraucht hat, um meine Überzeugung zu verdächtigen, hat Herr Weber selbst zurücknehmen müssen. Er tat Unrecht, de Lagarde-Böttcher in den Streit zu ziehen: de mortuis nihil nisi bene.

Gegen eine Unterstellung muß ich mich aber ausdrücklich verwahren. Ich sagte: ‚Daß ich nicht etwa mich in eine fixe Idee verirrt habe, möge hier das Urteil J. Jeremias', der selbst ein vortreffliches Buch über Ḫammurabi geschrieben und den Mut der Wahrheit besitzt, über meine sprachlichen Aufstellungen angeführt werden etc.' (*WZKM* 1904).

Herr Weber nimmt diese Stelle zum Anlaß um folgendes niederzuschreiben:

‚Müller hebt übrigens noch ausdrücklich hervor, daß der ihm so begeistert zustimmende J. Jeremias ‚den Mut der Wahrheit besitzt'. Das hat nur einen Sinn, wenn dadurch gesagt werden soll, daß absprechende Urteile, besonders also das meinige, wider besseres Wissen und aus unlauteren persönlichen Gründen[2] abgegeben werden. Es zeigt zwar kein beneidenswertes Maß von Selbstbewußtsein, wenn ein angegriffener Autor glaubt, daß nur die Feigheit und Unwahrhaftigkeit seiner Rezensenten seiner uneingeschränkten Anerkennung im Wege ist; wenn aber dieser Autor es nicht verschmäht, sachliche Entgegnungen mit den Waffen persönlicher Verdächtigung öffentlich zu bekämpfen, so entfernt er sich dadurch so sehr von der Grenze der Loyalität, die auch für die wissenschaftliche Polemik unverrückbar feststeht, daß ich außer Stande bin, ihm zu folgen usw.'

---

[1] Vgl. Beilage zur Allgem. Zeitung 1904, Nr. 271 (25. November); meine Erwiderung das. 1905, Nr. 10 (13. Januar) und Otto Webers Replik in derselben Nummer.

[2] Von mir gesperrt. Der Ausdruck ‚Mut der Wahrheit' bezog sich auf jene Rezensenten, die sich an Tadel nicht genug tun konnten, aber Erkenntnisse, die sie nachträglich als wahr erklärten, einfach mit Stillschweigen übergingen.

Dieser Beschuldigung gegenüber möchte ich auf eine Stelle in meiner Entgegnung, die natürlich Herrn Otto Weber vorgelegen hat, verweisen. Nachdem ich streng sachlich meine Einwendungen gegen Webers sachliche Angriffe vorgebracht hatte, sagte ich:

‚Soweit bewegt sich übrigens die Kritik auf sachlicher Grundlage und ich habe keinen Grund, hierbei eine *mala fides* bei dem Rezensenten vorauszusetzen, um so weniger, als er seine Objektivität dadurch bekundet, daß er einerseits den Wert meiner Arbeit, der er wenig Sympathie entgegenbringt, leidlich anerkennt, und anderseits trotz der Sympathie, die er für die Idee Kohler-Peisers hat, ausdrücklich das Werk als mißlungen bezeichnet und zugibt, „daß die Übersetzung Peisers an zahlreichen Flüchtigkeiten und Absonderlichkeiten leidet, die vielfach die Meinung des Originals verdunkeln oder gar verkehren, [so daß sich auch Kohler zu Schlußfolgerungen verführen ließ, die lediglich in der fehlerhaften Übersetzung, nicht aber im Original eine Stütze haben, den juristischen Sinn — oder gelegentlich auch Unsinn — der Übersetzung, nicht aber des Originals auslegen]“.[1]

Wo aber das Sachliche zu Ende geht und das Persönliche beginnt, hört auch die Kritik auf. Für das, was da gesagt wird, darf die Bezeichnung Kritik nicht mißbraucht werden, dafür wird jeder Einsichtige einen anderen Namen finden.‘

Ich frage nun jeden ruhig Denkenden, ob der Rezensent meinen Ausdruck ‚Mut der Wahrheit‘ so deuten und entstellen und auf sich beziehen durfte, um mir Absichten zu unterstellen, die mir völlig fremd waren.

Er hat dadurch zu seinem zum Teil (unwissentlich) falschen Urteile und zu seinen persönlichen Verdächtigungen und Verkleinerungen in schmählicher Weise noch neue Beleidigungen hinzugefügt, die aber niemand andern als ihn selbst und seine Hintermänner treffen.

[1] Herr Peiser hat *OLZ* 1905, Sp. 75 die angeführte schmähliche Verdächtigung Otto Webers abgedruckt, dagegen sich aber wohl gehütet, das sachliche Urteil über seine Arbeit zu veröffentlichen.

Zur Terminologie im Eherecht bei Ḫammurabi.

Von

D. H. Müller.

In einer kleinen Schrift[1] hat Herr Professor Édouard Cuq den Versuch gemacht, über die Heirat bei den Babyloniern vom rechtsvergleichenden Standpunkte abzuhandeln. Er beschäftigt sich dabei hauptsächlich mit den Ausdrücken *tirḫatu, šeriqtu* und *nudunnû* und sagt: ‚Sur ces divers points, il s'est formé, malgré les dissidences, une sorte d'opinion commune : nous voudrions montrer que cette opinion, très exacte pour la *cheriqtou* et le *noudounnou*, souffre de graves objections pour la *tirḫatou*.'

Ich will hier prüfen, wie weit es dem Verfasser gelungen ist, die communis opinio in Sachen des *tirḫatu*, abzuändern, und wie weit er Recht hat mit seinen Bemerkungen über *šeriqtu* und insbesondere über *nudunnû*.

Unter *tirḫatu* versteht man allgemein den ‚Kaufpreis', den der Mann vor der Hochzeit dem Vater der Braut bezahlt. In sehr gelehrter Weise sucht nun der Verfasser den Begriff des *tirḫatu* zu bestimmen und nachzuweisen, daß in Babylon der ‚Frauenkauf' in der Weise, wie er im Altertum vorgekommen ist und noch heute bei vielen Völkern vorkommt, nicht mehr existiert hat. Er kommt

[1] *Le mariage à Babylon d'après les Lois de Hammourabi* par Édouard Cuq, professeur d'histoire de droit romain à l'Université de Paris. Paris, Libraire Victor Lecoffre 1905.

zu dem Schlusse, daß *tirḫatu* nur eine Erinnerung (souvenir, wir würden sagen ein Überlebsel) ist aus der Zeit, wo die Heirat durch Kauf üblich war.

Der Kauf selbst vertrug sich nicht mehr mit der Sitte und der Stellung der Frau in der Familie und der Gesellschaft. Die Zahlung der *tirḫatu* war nicht mehr eine unerläßliche juristische Pflicht, wie § 139 beweist. Man kann sagen, daß die *Tirḫatu* eine mehr oder weniger freiwillige Gabe an die Eltern der Braut war.

Im großen und ganzen kann man dem Verfasser zustimmen. Es muß aber betont werden, daß ich keine Angabe bei irgend einem der Kommentatoren oder Übersetzer des Ḫammurabi finde, welche den ‚Kaufpreis' in dem Ḫammurabi-Gesetz auf gleiche Stufe gestellt hat wie den ‚Kaufpreis' bei den Qabîlen etc. Ich selbst sagte in meinem Ḫammurabi-Buch S. 133 also: ‚Die vermögensrechtlichen Beziehungen zwischen Mann und Frau bestehen darin, daß der Mann in der Regel nach alter Sitte einen ‚Kaufpreis' (*tirḫatu*) an den Vater der Braut bezahlt hat. Ob dieser Kaufpreis von den Eltern dem jungen Ehepaare überlassen worden ist oder nicht, können wir mit Sicherheit nicht entscheiden; es war wohl der Usus zur Zeit Ḫammurabis je nach den Vermögensverhältnissen der Eltern und je nach anderen Umständen ein verschiedener. Wir tun aber gut daran, für die alte Institution den alten Namen zu behalten.'

Aus dieser Stelle ist zu ersehen, daß von mir und wohl auch von den meisten, die sich mit dem Ḫammurabi-Gesetz befaßt haben, der ‚Kaufpreis' (so mit Anführungszeichen!) als Überlebsel einer alten Einrichtung angesehen worden war, die nicht mehr die alte Bedeutung hatte, aber immerhin als alte, vielleicht rituelle Zeremonie betrachtet worden war, keineswegs jedoch als einfache freiwillige Gabe — und hierin unterscheide ich mich in der Auffassung der *tirḫatu* vom Verfasser.

Es ist immerhin möglich, daß in einzelnen Fällen von der alten Sitte abgesehen worden ist, aber mit Sicherheit geht dies aus § 139 nicht hervor, wo ein Fall ohne *Tirḫatu* vorausgesetzt wird; es kann ja sein, daß es sich um eine Frau handelt, die keine nahen

Verwandten hatte, die über sie verfügen durften. In solchem Falle konnte der ‚Kaufpreis' selbstverständlich nicht bezahlt werden. Auch eine andere Möglichkeit ist vorhanden: es kann sich um eine verwittwete oder geschiedene Frau handeln, über die niemand mehr verfügen konnte; dieses scheint um so wahrscheinlicher zu sein, als auch in der Bibel in allen Fällen, wo vom Kaufpreis (*mohar*) die Rede ist, es sich stets um Jungfrauen handelt (vgl. Gen. 34, 12; Exod. 22, 15. 16; 1 Sam. 18, 35).

Der Verfasser hebt mit Recht den Unterschied zwischen Babylon und Israel in rechtlicher und sozialer Beziehung hervor, er tut dies aber nur einseitig. So durfte er nicht unterlassen zu erwähnen, daß im babylonischen Recht eine Reihe von geschlechtsrechtlichen Bestimmungen existieren, die im mosaischen Gesetze aufgehoben sind.[1] Auch sonst sind die Vergleichungen nicht immer einwandfrei.

In bezug auf *šeriqtu* faßt der Verfasser die bekannten Tatsachen zusammen. Die Zusammenfassung bedarf hier keiner weiteren Erörterung.

Dagegen ist es nötig, die vom Verfasser in bezug auf das Eherecht geäußerten Anschauungen über *nudunnû* einer besonderen Prüfung zu unterziehen. Alle stimmen darin überein, daß *nudunnû* ein Geschenk des Mannes an die Frau nach der Hochzeit war.[2] Die Frage ist erstens: Hat *nudunnû* irgend eine Analogie mit der ‚Morgengabe' der Germanen und dem ‚douaire' des gallischen Rechtes (ce serait le prix du coucher, comme on disait du douaire

[1] Vgl. z. B. mein Ḫammurabi-Buch, S. 132.

[2] Eine Art prix du coucher oder ‚Morgengabe' existiert heute noch bei den Beduinen des peträischen Arabien, wie mir Prof. Dr. Alois Musil mitteilt: ‚Bei den 'Amārīn betritt der Bräutigam (in der Hochzeitsnacht) das Brautzelt mit einem Stabe aus Mandelholz in der rechten und einem halben Meǧīdi (türk. Münze) in der linken Hand. Fügt sich die Braut, so bekommt sie das Geld, sonst wird sie durch Schläge gezwungen. Bei den Ḥeǧâja' muß der Bräutigam in der Hochzeitsnacht seiner Braut einen Meǧīdi geben. Tut er es nicht, so nimmt sie sich in der Frühe ein Schaf oder eine Ziege aus seiner Herde; denn dies ist der Preis für ihre Nacht etc. etc.'

de la femme dans notre ancienne France) oder nicht; zweitens, ist es mit dem Geschenk des Mannes an die Frau, von dem im § 150 die Rede ist, identisch oder nicht. Ich habe nach dem Vorgange G. Cohns[1] *nudunnû* mit der ‚Morgengabe' (wieder mit Anführungszeichen) zusammengestellt, ohne sie jedoch ausdrücklich als Prix du coucher zu bezeichnen. Es scheint mir sicher zu sein, daß *nudunnû* in der Tat bald nach der Hochzeit vom Manne verschrieben oder bestimmt worden ist. Damit kann allerdings der Zweck verbunden sein, für die Frau vorzusorgen. Daß man dafür die Zeit kurz nach der Hochzeit gewählt hat, ist natürlich, weil da der Mann geneigt war, die Neuvermählte reichlich zu beschenken und sie für die Zukunft sicherzustellen.

Der Verfasser vermißt in dem Text des Ḫammurabi jede Erwähnung der Zeit, in welcher das *nudunnû* ausgezahlt worden ist, und meint, daß die Auszahlung am Morgen nach der Hochzeit eben das Charakteristische dieser Schenkung ist. Dies trifft meines Erachtens nicht zu; es verhält sich mit der ‚Morgengabe' wie mit dem ‚Kaufpreis'. In alter Zeit war es gewiß der ‚prix du coucher', wurde aber nach und nach umgestaltet in eine Versorgung der Frau, die aber noch an die alte Sitte anknüpfte, weßwegen die Schenkung eben bald nach der Hochzeit stattzufinden pflegte, aber von manchem ungalanten oder unbemittelten Ehemann versäumt oder ganz unterlassen wurde. Für diesen Fall sorgt § 172 vor, indem er der Frau einen Anteil gleich einem Sohne zuspricht.

Etwas naiv fügt der Verfasser hinzu: ‚Les Babyloniens avaient si peu l'idée de la Morgengabe que la cohabitation pouvait avoir lieu, avant le mariage, dès le temps des fiançailles' (§ 155). Ich möchte den Verfasser fragen, ob er für alle die Jungfrauen und Frauen, die eine ‚Morgengabe' oder ein ‚douaire' erhielten, die Garantie übernehmen kann, daß sie vor der Hochzeitsnacht gar so spröde waren. Ferner übersieht der Verfasser, daß die ‚Verlobung' bei Ḫammurabi soviel wie eine Vermählung ist.

[1] *Die Gesetze Ḫammurabis*, S. 26.

Daß das *nudunnû* den Kindern gehört, fließt aus dem Ursprunge (Morgengabe) und der Weiterentwicklung dieses Instituts.

Ich bin sogar in der Lage wahrscheinlich zu machen, daß das Wort *nudunnû*, welches sowie ‚Morgengabe' und ‚douaire', verschiedene Wandlungen in seiner Bedeutung durchgemacht hat, ursprünglich ‚prix de coucher' in gewissem Sinne bedeutet haben muß. Der Prophet Ezechiel Kap. 16, V. 33 apostrophiert Jerusalem, welches politisch um die Gunst Agyptens und Babylons buhlte, in folgender Weise: ‚Allen Dirnen gibt man *nudunnû*, du aber gibst deine *nudunnû* all deinen Liebhabern und bestichst sie, daß sie zu dir kommen in deiner Buhlerei.'[1]

Daraus geht hervor, daß *nudunnû* ursprünglich ‚prix de coucher' bedeutete, wenn es auch später im neubabylonischen Recht und im babylonischen Talmud (נדוניא) selbst die Bedeutung ‚Mitgift', die der Vater der Tochter mitgibt, angenommen hat.

Ganz verschieden vom *nudunnû* ist das Geschenk, welches der Mann der Frau gibt oder verschreibt, und von dem im § 150 die Rede ist. Herr Cuq nimmt nach dem Vorgange von Kohler-Peiser die Identität beider Schenkungen an. Gegen meine Bemerkung, daß in dem einen Falle bei *nudunnû* (§ 171—172) die Kinder als Erben auftreten, wogegen bei der späteren Schenkung die Frau berechtigt ist sie ihrem Lieblingssohne zu hinterlassen und die anderen Kinder auszuschließen, macht er geltend, daß die Hauptsache sei, daß das Geschenk den Kindern erhalten bleibt und nicht den Brüdern der Mutter ausgefolgt werde, aber der Frau innerhalb dieser Grenzen volles Verfügungsrecht belassen wird, wie ja auch der Vater durch Schenkung einen seiner Söhne begünstigen kann (§ 165).

Darauf habe ich zu erwidern:

1. Wenn es sich so verhielte, müßte § 150 ausdrücklich *nudunnû* erwähnen und die Schenkung nicht in so ungeschickter Weise umschreiben.

---

[1] Für נדה ist gewiß, wie aus dem folgenden נדניך hervorgeht, נדן zu lesen, was babylonisches Lehnwort = *nudunnû* ist. Im folgenden Verse erklärt es Ezechiel selbst durch אתנן ‚Buhlerlohn'.

2. Wäre es höchst auffällig, daß die Kinder gegen das allgemein übliche *nudunnû* irgend einen Protest erheben sollten; ein solcher Protest aber ist verständlich, wenn der Mann eine Schenkung an seine Frau macht, die ungewöhnlich ist und die eventuell zur Begünstigung eines Sohnes den anderen gegenüber verwendet werden kann.

3. Liegt auch der Unterschied zwischen beiden Institutionen auf der Hand: das *nudunnû*, die ‚Morgengabe', gilt eben der Frau und allen ihren Kindern, die sie gebären wird. Die Kinder sind ja noch nicht vorhanden und die Frau hat noch keinen Liebling. Anders stellt sich die Sache bei einer späteren Schenkung, nachdem sie bereits lange verheiratet waren und Kinder zeugten. Jeder Akt zu Gunsten des einen wird als eine Benachteiligung der übrigen angesehen, daher die ausdrückliche Bestimmung des Gesetzes.

4. Die Analogie von § 165 paßt nicht ganz, weil dort der Vater einem Sohne (wahrscheinlich dem ältesten) ein Geschenk bei Lebzeiten gibt (oder verschreibt), sein Vermögen aber nach seinem Tode gleich verteilt wird, so daß die anderen Kinder nicht enterbt werden; hier aber liegt in gewissem Sinne ein partieller Enterbungsfall der anderen Kinder vor.

5. Die Bestimmung des § 172, daß im Falle das *nudunnû* der Frau vom Manne nicht gegeben worden war, sie ein Kindesanteil erhält, läßt folgern, daß es unter allen Kindern gleich verteilt werden muß; denn wenn es aus der Erbschaft von allen Kindern gleichmäßig ersetzt werden wird, so haben die Kinder ihrerseits ein gleiches Recht darauf, was natürlich bei einer einfachen Schenkung nicht zutrifft.

Es bleibt also dabei: *nudunnû* bezeichnet die ‚Morgengabe', die man allerdings in ihrer historischen Entwicklung nicht gar zu scharf fassen muß. Sie wurde am Morgen nach der Hochzeit oder kurz darauf gegeben oder verschrieben. Sie war für die Frau und auch für ihre Kinder gleichmäßig bestimmt.

Davon zu trennen ist die Schenkung, die während des späteren Zusammenlebens der Frau vom Manne gemacht wird. Darüber hatte

sie ausschließliches Verfügungsrecht ihren Kindern gegenüber, sie durfte einen ihrer Söhne bevorzugen, aber sie nicht ihren Brüdern überlassen.

Ich möchte noch zum Schlusse hervorheben, daß ein Gelehrter vom Range d'Arbois du Jubainville's in seinem Buche *La famille celtique*, p. 141 und 143 mir in beiden Punkten zustimmt.

Zum Erbrecht der Töchter.

Von

D. H. Müller.

Joseph Halévy hat meine Schrift ‚Das syrisch-römische Rechtsbuch und Ḫammurabi' in der *Revue sémitique* 1905, p. 373—374 angezeigt und, obgleich die Inhaltsangabe meiner Schrift durch ein Mißverständnis nicht ganz zutrifft, dabei einige sehr wertvolle Bemerkungen gemacht. Die wichtigste Stelle bei Halévy lautet: ‚Outre les passages cités par le savant auteur, il faut signaler le témoignage du Talmud que la loi des Saducéens admettait le même principe (sc. l'égalité du fils et de la fille comme héritiers) כתוב בתורתכם ברא ובריתא ירתון כחדא, ce qui résume le passage si remarquable de Philon (Tischendorf, *Philonea* p. 41).'

Halévy führt diese Stelle, wie es scheint, aus dem Gedächtnisse an, sie lautet wesentlich anders und bietet in mancher Hinsicht Interessantes; es ist aber das Verdienst Halévys meine Aufmerksamkeit auf diese Stelle, die mir entgangen war, gelenkt zu haben.

Sabbath 116$^{a\,b}$:[1]

אימא שלום דביתהו דרבי אליעזר אחתיה דרבן גמליאל הואי הוה ההוא פילוסופא ב בשבבותיה דהוא שקיל שמא דלא מקבל שוחדא . בעו

Imma Salom, das Weib des R. Elieser und Schwester des Rabban Gamaliel (II), hatte einen Philosophen in ihrer Nachbarschaft, welcher den Ruf hatte, daß er keine Bestechung annehme. Sie wollten ihn lächerlich machen. Imma brachte ihm

[1] Ich zitiere nach den unzensurierten Ausgaben bei G. Dalman 14* in H. Laible, *Jesus Christus im Talmud* (1900). Die Übersetzung ist mit kleinen Änderungen dem Buche Laibles (S. 62 ff.) entnommen. Auf die Stelle Matth. Kap. 5, V. 17 wurde schon von anderen und auch von Laible hingewiesen.

לאחוכי בי אעיילא ליה שרנא דרהבא ואזול לקמיה. אמרה ליה בעינא דניפלני לי בנכסי דבי נשי. אמר להו פלוגו א"ל כתיב לן[1] במקם ברא ברתא לא תירות. א"ל

also einen goldenen Leuchter, trat vor ihn und sagte: ‚Ich möchte, daß man mir Anteil gebe an den Gütern der Familie.' Der Philosoph antwortete ihr: ‚So teilet!' Gamaliel aber sprach zu ihm: ‚Bei uns (in unserem Gesetz) steht geschrieben: Wo ein Sohn ist, soll die Tochter nicht erben.' Der Philosoph sprach:

מן דנליתון מארעכון איתנטלית אורייתא דמשה ואיתיהיבת עון גיליון וכתיב ביה ברא וברתא כחדא ירתון. למחר הדר עייל ליה איהו חמרא לובא. אמר להו שפילית לסיפיה דעון גליון וכתיב ביה אנא עון גליון לא למיפחת מאוריתא דמשה אתיתי אלא לאוספי על אוריתא דמשה אתיתי וכתיב ביה במקם ברא ברתא לא תירות. אמרה ליה נהור נהוריך כשרנא. אמר ליה רבן נמליאל אתא חמרא ובטש לשרנא.

‚Seit dem Tage, wo ihr aus eurem Lande vertrieben seid, ist das Gesetz Mosis aufgehoben und das Evangelium gegeben, in welchem es heißt: Sohn und Tochter sollen zusammen erben.' Am nächsten Tage brachte Gamaliel dem Philosophen einen lybischen Esel. Da sagte der Philosoph zu ihm: Ich habe weiter unten im Evangelium[2] nachgesehen, da heißt es: Ich, Evangelium, bin nicht gekommen wegzutun vom Gesetze Mosis, sondern hinzuzufügen zum Gesetze Mosis bin ich gekommen. Geschrieben steht im Gesetze Mosis: Wo ein Sohn ist, soll die Tochter nicht erben.' Da sprach Imma zu ihm: ‚Laß doch leuchten dein Licht gleich dem Leuchter!' Rabban Gamaliel aber sagte: ‚Gekommen ist der Esel und hat den Leuchter umgestoßen.'

Wie man aus dieser Stelle sieht, handelt es sich nicht um ein Gesetz der Sadduzäer, sondern um das apostolische Recht, denn Jesus hat den Satz ‚Sohn und Tochter erben zusammen' kaum ausgesprochen.[3] Es ist meines Erachtens überhaupt fraglich, ob hier im Talmud wirklich ein Geschehnis erzählt und nicht vielmehr eine satyrische Anekdote vorgetragen wird. Für meine Auffassung spricht

[1] Ms. München באורייתא. Die Einsetzung עון גליון nach אנא scheint mir eine sehr alte Glosse und nicht ursprünglich zu sein.

[2] Laible: ‚am Schluß des Evangeliums.' Für meine Auffassung spricht שפילית und der Gebrauch dieser Wendung im Talmud שפיל לסיפיה דקרא eigentlich: ‚siehe nach unten im Verse.' Es ist also nicht vom Schluß des Evangeliums, sondern von der weiter unten folgenden Stelle die Rede.

[3] So schon Laible; anders Güdemann in dem weiter unten anzuführenden Buche.

nämlich eine Vergleichung dieser Stelle mit Matth. Kap. 5, V. 14—19 (nach der Übersetzung Luthers):

14. Ihr seid das Licht der Welt. Es mag die Stadt, die auf einem Berge liegt, nicht verborgen sein.

15. Man zündet auch nicht Licht an und man setzt es unter einen Scheffel, sondern auf einen Leuchter; so leuchtet es denen allen, die im Hause sind.

16. Also lasset euer Licht leuchten vor den Leuten, daß sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen.

---

17. Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen bin das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen.

18. Denn ich sage euch wahrlich: Bis daß Himmel und Erde zergehen, wird nicht zergehen der kleinste Buchstabe, noch ein Tütel vom Gesetz, bis daß alles geschehe.

19. Wer nur Eins von diesen kleinsten Geboten auflöset und lehret die Leute also, der wird der kleinste heißen im Himmelreich; wer es aber tut und lehret, der wird groß heißen im Himmelreich.

Der Zusammenhang zwischen der angeführten Talmudstelle und dem Evangelium auch in bezug auf den Leuchter und das Licht leuchten lassen scheint mir vollkommen gesichert und die Anekdote, gleichviel ob sie auf einer Tatsache beruht oder erdichtet ist, illustriert in satyrischer Weise den Gegensatz zwischen der Abweichung vom mosaischen Gesetz im Leben und der theoretischen Behauptung, daß kein Tütel des Gesetzes abgeändert werden darf. Der Hinweis auf den unteren Teil (V. 17 ff.) mag vielleicht auf diese Weise am besten erklärt werden.

Gleichviel, durch diese Talmudstelle wird, wie schon Halévy hervorgehoben hat, neuerdings bestätigt, daß in Syrien lange vor Konstantin Söhne und Töchter gleich erbberechtigt waren.

Nachtrag.

Als ich den Zusammenhang der angeführten Talmudstelle mit dem Ev. Matth. Kap. 5, V. 14—16 erkannt hatte, wandte ich mich

an einen kenntnisreichen evangelischen Theologen in Deutschland mit der Anfrage, ob nicht jemand bereits auf diesen Zusammenhang hingewiesen habe. Die Frage wurde mir verneinend beantwortet. Während der Korrektur wurde ich jedoch von anderer Seite darauf aufmerksam gemacht, daß dies in der Tat bereits in einer kleinen Schrift, welche aus dem Jahre 1876 stammt, geschehen sei. Sie führt den Titel ‚Religionsgeschichtliche Studien' und rührt von dem ausgezeichneten Kenner der rabbinischen und evangelistischen Literatur, Ober-Rabbiner Dr. M. Güdemann in Wien, her. Er behandelt diese Stelle in einem besonderen Abschnitte ‚Die Logia des Matthäus als Gegenstand einer talmudischen Satyre' (S. 65—99) in äußerst gründlicher und scharfsinniger Weise. Da dies in berufenen Kreisen unbekannt ist, so scheint es mir angemessen, hier darauf nachdrücklich aufmerksam zu machen.

Ich möchte die Gelegenheit benützen, noch eine andere Berichtigung mitzuteilen, die ich Herrn Prof. Dr. Wilh. Bacher in Budapest verdanke. Er schreibt mir: ‚In Ihrer polemischen Abhandlung in der *WZKM* (1905) S. 150 zitieren Sie die Stelle aus Baba Bathra 114[b] und konjizieren „Simeon b. Juda" statt „Juda b. Simeon", aber Juda b. Simeon (ר' יודן בר' שמעון selten ר' יהודה ברש') ist der oft vorkommende ältere Zeitgenosse R. Jochanans, dem ich in meiner Agada der paläst. Amoräer Bd. III, S. 604—607 einen Paragraphen gewidmet habe. An der Spitze dieses Paragraphen erwähne ich auch seine These vom Erbrecht.'

Miszellen.

Von

Emil Behrens.

1. *rābu* (med. *j*).

Das Verbum *rābu* ist jetzt aus dem Hammurabi-Kodex hinlänglich bekannt (so z. B. VI, 66; XV, 20 usw.). Allem Anscheine nach liegt es auch in dem interessanten Fragment K. 3364 (= C. T. XIII pl. 29/30, s. auch DELITZSCH, *Weltsch.* 54/5) vor. Hier lautet die Zeile 19 des Obvers: *a-na e-piš li-mut-ti-k[a dami]qtu* (?) ***ri-ib-šu*** ‚Dei[nem] Feinde (dem, der di[r] Böses tut) vergilt mit [Gu]tem (?)'. Die Ergänzung *damiqtu* ist nicht ganz sicher, jedoch wahrscheinlich; leider ist auch der Zusammenhang gerade an dieser Stelle unklar. Doch scheint es sich im Obvers um Moralvorschriften zu handeln, wie man sich dem Feinde gegenüber zu verhalten habe; (der Schluß des Textes behandelt das Verhältnis zum Freunde). Zum selben Stamme gehört auch Rev. 6 *ina ri-ba-a-ti*. — Für die Geschichte der Ethik kann K. 3364 noch einmal wichtig werden; vorläufig verbietet der lückenhafte Zustand der Tafel allzu vorschnelle Schlüsse. — Daß in *rīb-šu* ein Imperativ steckt, scheint sicher. Beachte Z. 14 *bul-li* (Ipt. II_1 von *balū*); Z. 17 *ub-bar*, [vielleicht Ipt. II_1) von demselben Stamm *abāru*, von welchem Z. 16 *ab-ru*, oder aber ^{amel}*ub-bar* = *ubar(u)* ‚Freund'; wie damit aber *ma-ši-is-su*[1] *i-ḫa-sa-a[s]* ‚er erinnert sich dessen, der seiner vergißt' in Einklang zu

[1] *mašissu* von *mašū* abzuleiten, macht zwar Schwierigkeiten — ich wüßte aber keine bessere Erklärung.

bringen sei, bleibt dunkel]. Dunkel ist vorderhand auch noch die Zeile 18. DELITZSCH umschreibt den Imperativ am Ende der Zeile *šu-ut-me-in*; C. T. XIII bietet aber vor *ut* ein Zeichen, das aussieht, wie der Rest von *kisallu* oder vielleicht auch *ÁG* (*rā'mu*). Eine Erklärung wäre verfrüht.

2. *niqū.*

Man wird erstaunt sein, daß über *niqū* noch etwas zu sagen sei. Veranlassung dazu gibt mir der oben besprochene Text, dessen Revers, wie es scheint, in K. 7897 (Obvers?) sein Duplikat hat. Nun wird man sich erinnern, daß DELITZSCH in seinem Schluß-Vortrage des öftern auf diesen Text bezug nimmt. Die Zeilen 12 bis 15 (Umschrift auf S. 59) übersetzt er (S. 32): ‚Täglich bete zu deinem Gott; Reinheit der Rede ist das würdigste Räucheropfer. Gegen deinen Gott sollst Lauterkeit du besitzen, usw.' Aber wo in aller Welt hat *niqū* je die Bedeutung ‚Reinheit'? Und kann *niqū* in ein und demselben Text bald ‚Reinheit', bald ‚Opfer' übersetzt werden? Und Z. 20 ist *ni-qu-u ba-la-ṭu [u]t-tar* doch mit ‚Opfer steigert das Leben' wiedergegeben, wie es auch DELITZSCH S. 27 seines Vortrages tut. Bedürfte es noch eines Beweises, so gibt diesen das Assyrische selbst an die Hand.

Die Mutter Asarhaddons heißt bekanntlich *Naqi'a* oder *Niqa*. Man hat scharfsinnig erkannt, daß dies ein ausländischer Name sein müsse. Dieses ausländische, genauer westländische *Naqia* ‚die Reine' übersetzten sich die Assyrer durch ***Zakūtu*** (S. MEISSNER, M. V. G. 1903, 97), d. i. das assyrische Wort für ‚Reine'. Wenn dem Stamm *naqū* auch im Assyrischen die Bedeutung ‚rein sein' geeignet hätte, würde man da wohl nötig gehabt haben, sich *Naqia* durch *zakūtu* zu verdolmetschen?

3. *sābu* = hebr. שאב = ‚schöpfen'.

C. T. 17, pl. 26, Z. 66 (= IV R. 22, 11b) heißt es: *ina pi-i na-ra-a-ti ki-lal-li-e mē li-ki-e-ma* ‚aus der Mündung der beiden

Ströme nimm Wasser'; dazu ist zu vergleichen C. T. 17, pl. 38, 34:

ina pi-i na-[ra-a-ti ki-] lal-li me-e sa-am-ma.

samma muß Imperativ sein; es ist *samma* = *sab-ma* = *sa'b-ma*. Zu *sābu* s. auch Delitzsch, HWB. 489 a. (Auf diese Stelle, die ich übersehen, hat mich Herr Professor Dr. Zimmern gütigst aufmerksam gemacht.)

4. *šelutu* ‚Magd'.

Harper, *Letters* II 177, Rev. 2 ff.: *[ina l]i-di-iš* (3) *šarru be-lí i-ša-am-me* (4) *ana-ku ina muḫ-ḫi a-mu-at* (5) *ma-a a-ta-a la tu-ša-aš-man-ni* (6) *eqlu bītu nišē mārē* ***še-lu-a-te*** (7) *^{m}Arad-^{il}Nabū ^{am}šangū* (oder *dupšarru) ina libbi un-qi* (8) *is-sa-ṭar a-na ra-ma-ni-šu* (9) *ut-te-e-ri ū a-na-ku* (10) *ina muḫ-ḫi lā ša-aš-lu-ṭa-ku* etc. ‚Übermorgen wird mein Herr König davon hören. Ich bin darüber wie tot. (Der König wird sagen:) „Warum hast du mir nicht davon berichtet?" Haus und Hof, Sklaven, Haussklaven, Mägde (Sklavinnen) hat der Priester (Notar?) Arad-Nabū vermittels einer (königlichen?) Order sich verschrieben, an sich gebracht, und ich bin darüber zum Besitzrecht nicht mehr zugelassen (?).'

Der Singular zu *šeluate* findet sich IV R 61, 50 b, *f. Ištar-bēl-da-i-ni še-lu-tu šá šarri* (s. HWB. 662 a) ‚Ištar-b. d., die Sklavin des Königs'.

5. *Ja-pi.*

Die Lesung *Ja-ve-ilu* (Delitzsch, *Bibel und Babel* I^{5}, S. 50) wird immer unwahrscheinlicher. In der *Zeitschrift für Assyriologie* (XVI 415 f.) hat Prof. Bezold mit vollem Recht auf den Namen *Ja-a-bi-ilu* verwiesen, der sich in einem neubabylonisch geschriebenen (noch unedierten) Briefe findet. Bestätigt wird, wie mir scheint, diese Zusammenstellung durch die Tatsache, daß in den Tell-el-Amarna-briefen ein Name begegnet, der bald Ja-**pi**-šarru, bald Ja-**bi**-šarru geschrieben wird (s. 1. Scheil ‚Deux nouvelles lettres d'El Amarna' [*Bulletin de l'Institut Français d'archéologie orient.* 1902] Text II, Z. 2 *Ya-bi-šarru*; 2. Peiser in *OLZ* 1903, S. 379, der hierzu mit

Recht *Ja-pi-šarru* [aus WINCKLER, *K. B.* v, Nr. 70, 13] stellt). Hierzu kommt endlich noch der altbabylonische n. pr. *Aḫ-ḫu-a-ia-bi* ‚Mein Bruder . . .' (s. MEISSNER in *ZDMG* 58, 249, Anm. 2). Aus dem Wechsel von *p* und *b* darf man wohl folgern, daß *p* wurzelhaft ist. — Für den dritten Namen *Ja-ú-um-ilu* möchte ich — mit allem Vorbehalt — die Übersetzung ‚Wer ist Gott' (scil. wenn nicht mein Gott) vorschlagen.

6. *šabātu* = *gamāru.*

Bab.-Bib. 1[5], S. 63: ‚Bis jetzt ist das Verbum *šabātu* nur als ein Synonym von *gamāru* bezeugt (v R. 28, 14 f.), sodaß für *šabattu* eine Bedeutung wie „Vollführung, Beendigung (der Arbeit)" einstweilen am nächsten liegt.' Auf diese Gleichung fällt jetzt ein ganz neues Licht durch die Vokabularangabe C. T. XVIII, pl. 6, die alle bisherigen Erklärungen dieser beiden Synonyma über den Haufen wirft. An der angeführten Stelle lesen wir:

1. *[š]a*[1]*-pa-tu* = *da-a-nu.*
2. *ga-ma-ru* = id.

Daraus folgt:

3. *šapātu* = *gamāru* = *dānu.*

Wir haben also die beiden Reihen:

1. *šapātu* = *gamāru* = *dānu.*
2. *šabātu* = *gamāru.*

Demnach:

3. *šabātu* = *šapātu* = *gamāru* = *dānu.*

Also liegt gar kein Wort vor, das irgend etwas mit Sabbath zu tun hätte, sondern der bekannte Stamm, der im Hebräischen als שבת erscheint. Wenn das Wort bald mit *b*, bald mit *p* geschrieben wird, so erklärt sich das aus der Eigentümlichkeit des *š*, das *p* gern zu *b* ‚erweicht'.[2]

[1] S. ib. pl. 5, 21 b.

[2] S. JENSEN in *Z. A.* 14, 182 (zitiert nach ZIMMERN in *ZDMG* 58, 459).

Anzeigen.

Carl Bezold, *Kebra Nagast.* Die Herrlichkeit der Könige. Nach den Handschriften in Berlin, London, Oxford und Paris zum ersten Mal im äthiopischen Urtext herausgegeben und mit deutscher Übersetzung versehen von —. Aus den Abhandlungen der königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften I. Kl., XXIII. Bd., I. Abt. München 1905 (LXII [Einl.], 176 [Text], 160 [Übersetzung und Indices] S. in 4to).

So liegt nun endlich das Kebra Nagast vollständig in Text und Übersetzung vor. Das ungeheure Ansehen, welches dies Buch bei den Abessiniern genießt, rechtfertigt die Mühe, die Bezold lange Jahre hindurch darauf verwendet, und die Unterstützung, die ihm Guidi dabei geleistet hat. Europäischem Urteil kann freilich das äthiopische Buch nach seinem Inhalt und seiner Anordnung keineswegs als ein Meisterwerk erscheinen. Die koptisch-abessinische Denkart ist eben von der unsrigen sehr verschieden!

Das Kebra Nagast beansprucht, eine Verhandlung des Konzils von Nicaea (325 n. Chr.), oder vielmehr einen dort gehaltenen Vortrag des Gregorius Illuminator, des Apostels der Armenier, wiederzugeben. Dieser hat nach der Legende allerdings dem Konzil beigewohnt,[1] wird hier aber als Gregorius Thaumaturgus bezeichnet,

[1] Vida de S. Gregorio, Patriarcha da Armenia ... Versão ethiopica publicado por Fr. M. Esteves Pereira S. 23 (resp. 40). Die von Gelzer, Hilgenfeld und Cuntz herausgegebenen Listen der Konzilväter enthalten den Namen Gregors natürlich nicht.

also mit einem etwa 50 Jahre früher gestorbenen Manne identifiziert. Er beruft sich dabei auf Darstellungen, die er in der Sophienkirche gefunden habe (11b. 128b, 11); diese hat freilich zur Zeit der Konzils schwerlich schon existiert, wenn sie auch noch von Konstantin erbaut worden ist.[1] Andere Väter, namentlich ein Domitius von Rom (d. i. Konstantinopel) oder Antiochia (sic), werfen nur gelegentlich eine Frage auf oder stimmen dem von Gregorius Gesagten zu. Auch der Patriarch Cyrill (412–444) spricht einmal mit (152a). Die Form des Vortrages wird durchaus nicht festgehalten. Das Buch soll eben nur durch die Approbation der 318 heiligen Väter absolute Autorität erhalten, und das ist ihm gelungen.[2] Anachronismen und Inkonsequenzen wie die eben angeführten oder gar die Erwähnung von Kaisern nach Konstantin (91a), des Abfalls der Römer vom rechten (monophysitischen) Glauben und des ketzerischen Kaisers Marcian (der das Konzil von Chalcedon 451 veranstaltete), sowie der ganze historische und geographische Wirrwarr stören abessinische Leser nicht.

Das Werk wird zusammengehalten durch eine Erzählung vom Ursprung des äthiopischen Königtums und Gottesdienstes, woran sich als Weissagung ein ganz kurzer Überblick der Geschichte des Reichs bis Kaleb und Gabra Masqal (Anfang des 6. Jahrhunderts) schließt. Die schon durch die Ausgabe von PRAETORIUS bekannte Geschichte, wie Salomo mit der Königin des Südens (Matth. 12, 42. Luk. 11, 31) Mākedā[3] den Ahnherrn der äthiopischen Herrscher, David, genannt በይነ ፡ ልሐኽም ፡[4] d. i. ابن الحكيم ‚der Sohn des Weisen', zeugt und

---

[1] Theophanes (Bonn) 34. Es könnte sich hier nur um die alte Sophienkirche handeln; der Verfasser wußte aber schwerlich, daß das nicht dieselbe war wie die spätere Hagia Sophia.

[2] So ist die arabische, von Ibn ʿAssāl verfaßte Urschrift des für die Praxis wohl noch wichtigeren Nomokanon *Feṯḥa Nagast* nach der Einleitung des Buches ebenfalls durch die 318 Konzilväter bestätigt worden. Ibn ʿAssāl schrieb aber um 1240!

[3] Der Name ist noch nicht erklärt. Ob ደብረ ፡ ማኽደ ፡ 111a 12 eine wirkliche Lokalität ist, kann ich nicht feststellen.

[4] Daraus ምንይልክ ፡ (und Nebenformen).

wie dieser später die Bundeslade in sein Land entführt, enthält zwar auch viel Widersinniges, liest sich aber leidlich und bildet den noch am meisten anziehenden Teil des Buches. Mit dem König und der echten Bundeslade ist das wahre Israel und der Segen, der diesem verheißen, nach Äthiopien verpflanzt und der Vorzug Abessiniens über Palästina errungen. Freilich hat Christus im jüdischen Lande gelebt und gewirkt, aber die Juden haben ihn gekreuzigt, die Äthiopen ihn anerkannt. Neben Äthiopien kommt als christliches Hauptland nur noch das römische (byzantinische) Reich in Betracht.[1] Dessen Fürsten stammen auch von Sem ab, ebenso die Könige einiger anderer in der Bibel genannter, meist längst verschollener Völker; das alles wird teils durch biblische Berichte, teils durch sonderbare, willkürlich erfundene Geschichten erhärtet. Diese Erzählungen unterbricht der Verfasser mehrfach ziemlich planlos durch lange erbauliche, dogmatische und gesetzliche Abschnitte. Gegen den Schluß gibt er eine große Menge von biblischen Weissagungen und Typen, die auf Christus gehen sollen. Natürlich wird hier viel weniger aus-, als untergelegt; das ist ja altkirchliche Weise. Immerhin hat mich die Kühnheit befremdet, die zur Begründung der Lehre von der Trinität nicht nur die dreifache Benennung ‚der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs' (Ex. 3, 6), sondern sogar das ‚Höre Israel usw.' Deut. 6, 4 heranzieht[2] (166b. 159a).

Das Werk enthält also die Begründung der Legitimität der Dynastie, die mit Jekūnō Amlāk gegen Ende des 13. Jahrhunderts zur Herrschaft kam. Die ihr vorhergegangene Dynastie der Zāguā wird wenigstens in der Unterschrift ausdrücklich als illegitim bezeichnet, und dasselbe geschieht, wenn auch ohne Nennung des Namens, S. 30b. Vielleicht soll auch die wiederholte Betonung des

[1] Von der traurigen Lage der romäischen Kaiser seiner Zeit hatte der Verfasser keine Ahnung. Ihm schwebte nur das alte Ansehen des Reiches vor.

[2] Nachträglich kam mir der Verdacht, daß diese Spitzfindigkeiten doch schon alt sein möchten. So fand ich wirklich in der Leipziger Catene von 1772, daß Theodoret die Dreiheit aus dem zweifachen κύριος und dem θεός Deut. 4, 6 erschließt. Wer Lust hat, mag hier weiter forschen.

Ausschlusses der Frauen vom Throne Äthiopiens, nachdem Mākedā ihn ihrem Sohne abgetreten hat, auf die Königin gehen, von deren Usurpation in einer früheren Zeit wir schwache Kunde haben. Wie fand sich der Verfasser aber mit der äthiopischen Königin Kandake Apostelgesch. 8, 27 ab?[1]

Daß Salomons Sohn die erstgeborenen Söhne der jüdischen Großen mit in seine Heimat nimmt, soll gewiß bedeuten, daß neben dem Herrscherhause auch wenigstens ein Teil der mächtigen Familien echt israelitisch sei.

Im Grunde liegt dem Verfasser aber die Kirche noch mehr am Herzen als das Land und die Dynastie. Das ganze Gewicht ruht darauf, daß durch den Sohn Salomos die echte Bundeslade, die den Namen Zion führt, nach Abessinien gelangt ist. Diese ist himmlischen Ursprungs, ja ein beseeltes, höheres Wesen mit eigener Wunderkraft: sie ist ein wahrer Fetisch. Gott hatte die Lade vor der Erschaffung der Welt gegründet.[2] Nach dem Wortlaut ist diese das Urbild der von Mose hergestellten, aber doch wird sie in unklarer Weise immer mit ihr identifiziert. Wir lesen allerlei Mystisches über die Lade und ihre Nachbildungen, die Laden (*tābōtāt*), die in den abessinischen Kirchen als Altäre dienen. Die Hoheit der Priester, die auch von israelitischer Herkunft sind, ist überschwenglich groß; sie stehen noch über den Propheten (47a). Sie allein dürfen auch den König, wenn er offenkundig irregeht, vermahnen. Das Glück des christlichen Volkes unter den gottliebenden Königen wird nach der Verkündigung groß sein (47b 48), wenig im Einklang mit den wirklichen Zuständen des Landes.

Kaum zufällig ist es, daß die Stadt Aksūm gar nicht genannt wird.[3] Sollte unter der neuen, aus dem Süden stammenden Dynastie

[1] In Wirklichkeit ist zwar das da genannte Äthiopien nicht Abessinien, aber die Abessinier müssen es dafür halten.

[2] Vgl. die himmlische Ka'ba, die vor der Welt erschaffen war, z. B. Azraqī 1. Die Tradition wird da von Ka'b al'aḥbār hergeleitet, geht aber in letzter Instanz wohl eher auf eine christliche als auf eine jüdische Phantasie zurück.

[3] Nur eine Handschrift (B) sagt in einem Zusatz, daß die Königin des Südens in Aksūm geboren war (134).

die altheilige Reichs- und Kirchenhauptstadt vielleicht bei Seite gesetzt werden? Gelungen wäre dies Bestreben dann nicht.

Der Gedanke liegt nahe, daß das Kebra Nagast zuerst die Abkunft der äthiopischen Könige von Salomo behauptet und die Legitimität der neuen Dynastie somit zuerst begründet habe. Doch läßt sich das kaum aufrecht erhalten. Ich habe wenigstens den Eindruck bekommen, daß das Buch jenen Glauben schon vorgefunden habe. Man kam ja leicht dazu, die Königin Sabas oder des Südens als abessinische Fürstin aufzufassen,[1] und dann ergab sich das weitere. Auf alle Fälle ist der Glaube an die Salomonische Herkunft der Könige von Abessinien durch das Kebra Nagast unerschütterlich fest geworden, so daß nach Untergang der Dynastie sogar Theodoros und Menilek es als zweckmäßig ansahen, sich einen Salomonischen Stammbaum zuzulegen.

Wenn, wie ich annehme, die Unterschrift des Buches echt ist, so fingiert es, im Jahre 409 des Heils (d. i. nach unserer Rechnung 417/18 n. Chr.) in den Tagen des Königs Gabra Masqal (um 525) mit dem Beinamen Lālībalā[2] und des guten Papas Abba Gīǰörgīs[3] in Äthiopien aus dem Koptischen ins Arabische übersetzt worden zu sein. Die Unterschrift enthält auch noch anderes Seltsames. Aber richtig ist, daß unserem äthiopischen Buche eine arabische Schrift oder mehrere zugrunde liegen. Das sah schon ZOTENBERG, und BEZOLD beweist es näher. Der Verfasser gebraucht manche arabische Wörter und Nachbildungen arabischer Ausdrucksweisen,

[1] Der heil. Ephraim rechnet wenigstens das Land der Auxumiten mit zu dem Reiche der Königin (1, 465 B). Er ist sonst über die südlichen Länder ziemlich gut orientiert.

[2] Am Ende ist das ein Versuch, den König Lālībalā, den Erbauer der Felsenkirchen, der um 1200 regierte und der Zāguā-Dynastie angehörte, der älteren Salomonischen Reihe einzufügen und den heiligen Fürsten so legitim zu machen.

[3] Das kann wohl nur der Alexandrinische Patriarch Georgius I. sein (357 bis 361), dem es freilich nicht glänzend ging (s. GUTSCHMID, *Kleine Schriften* 2, 437 f.), denn Georgius II. (621—631) war Melchit, also für die Kopten und Abessinier ein Ketzer (eb. 475 f.). Man könnte nun an einen abessinischen Abūnā denken, aber die Listen in WRIGHTS Katalog 320 f., und die von GUIDI veröffentlichten (*Le liste dei Metropoliti d'Abissinia*, Roma 1899) haben keinen Georgius.

gibt allerlei Deutungen von Namen aus dem Arabischen, und die zahlreichen Eigennamen setzen fast sämtlich eine arabische Vorlage voraus, die er gar oft verlesen hat. Dies alles hat in der äthiopischen Literatur manche Analogien. Die Frage ist nur, ob das Kebra Nagast die Übersetzung eines arabischen Gesamtwerkes ist oder verschiedener arabischer Stücke, so daß der Äthiope wenigstens auch Redaktor gewesen wäre. Er könnte bei beiden Annahmen immerhin auch einiges selbständig hinzugefügt haben. Die Entscheidung dieser Fragen muß ich anderen überlassen; die erstere Annahme hat allerdings wohl am meisten für sich.

Der Verfasser war jedenfalls ein äthiopischer Geistlicher, und zwar höchst wahrscheinlich einer von koptischer Herkunft mit arabischer Muttersprache. Nach BEZOLDS Darlegung ist sehr wohl denkbar, daß jener das Buch erst in seiner heimischen Sprache geschrieben und dann selbst in die Literatursprache des Landes übersetzt habe. Ließ er das aber durch einen andern besorgen, so macht das keinen großen Unterschied. Da das Buch nur für Abessinien bestimmt sein konnte, so mußte er ja eine Übersetzung ins Äthiopische von Anfang an ins Auge fassen.

Als Zeit der Abfassung haben wir die Frühzeit der Salomonischen Dynastie anzusehen, also das Ende des 13. oder den Anfang des 14. Jahrhunderts.

Welche arabischen (und koptischen?) Quellen der Verfasser benutzt hat und wie er das getan, wird vielleicht spätere Forschung wenigstens teilweise feststellen. Besonders interessant wäre es, die Elemente der Erzählung von Salomo und Mākedā zu ermitteln. Von der Geschichte des Gregorius Illuminator (s. oben S. 397) und selbst der von dem König ፈንሐስ (wahrscheinlich ein verlesenes ذو نواس, resp. ذى نواس) und den Märtyrern von Neğrān hat er gewiß arabische Texte vor sich gehabt, nicht die uns bekannten äthiopischen.

Trotz des arabischen Einflusses ist das Buch, soweit ich urteilen kann, in gutem und meistens auch in fließendem Geez geschrieben. BEZOLD führt in der Einleitung eine Reihe von sprachlichen Eigentümlichkeiten an, die sich namentlich in der ältesten Handschrift (P)

finden. In mehreren davon, besonders in der ungewöhnlichen Setzung oder Weglassung eines auslautenden *a*, kann ich zwar nur Inkorrektheiten sehen; wie weit solche aber dem Verfasser des äthiopischen Textes selbst zuzutrauen sind, mag dahingestellt sein. Das Geez war damals ja nur noch Literatur-, Kirchen- und Staatssprache, nicht mehr Volkssprache. Auf gewisse Abweichungen von der als regelrecht geltenden Orthographie lege ich nicht viel Wert. So macht es meines Erachtens wenig aus, ob gelegentlich schon in der sehr alten Handschrift *ej* für *īj* und umgekehrt steht; die wirkliche Aussprache wird bei beiden Schreibweisen wesentlich dieselbe gewesen sein: *ij* oder genauer *ii̯* mit sehr vokalischem *j*; eventuell geradezu *ī*. — Auch syntaktisch zeigt unser Buch einiges Bemerkenswerte; so die Verwendung von እመ oder እም ungefähr in der Bedeutung von ἄν innerhalb eines Satzes.[1]

Amharische Wörter treten im Kebra Nagast noch fast gar nicht auf. ጠለፈ ‚packen, fassen' 105b 10 ist vielleicht nicht spezifisch amharisch; es kommt auch im Tigriña (allerdings wohl in etwas anderer Bedeutung) vor. ጋኔት[2] 111b 18 ist wohl mit dem Herausgeber ‚Stute' zu übersetzen und zum amharischen ጋኛ ‚Klepper' (aus *gānjā*) zu ziehen, dessen Feminin es sein wird (*gānēt* aus *gānjat*). Merkwürdig ist die Form ሳጥን = geez (und tigriña) ሣጹን ‚Kasten, Lade', schon mit der Verwandlung des ጸ, ፀ in ጠ, die in neuerer Zeit in der amharischen Schriftsprache zur Herrschaft gekommen ist, während die älteren Schriften durchweg noch jene Laute zeigen.[3]

Von den Wörtern, die nach Bezold xxxv f. dem Arabischen entnommen sind, möchte ich einige wenige streichen. ቀንአት kommt öfter im A. T. vor. ሠርቅ oder ሠረቅ ist gut äthiopisch. ሰበድዓት

[1] Ob dies Wörtchen, das vor der Apodosis des irrealen Bedingungssatzes bekanntlich ganz gewöhnlich ist, von Haus aus እመ oder እም lautete, ist noch ganz unklar. Mit እመ ‚wenn' = إمّا, d. i. *im* (arab. *in*) + *mā* hat es schwerlich etwas zu tun.

[2] Dies dürfte die richtige Form sein.

[3] So kommt in amh. Drucken auch noch gerade ሳፅን vor Matth. 2, 11, vgl. Zotenbergs Katalog 22a, 1 (Esra 6, 1). Die jetzt übliche amharische Aussprache eines geschriebenen ጸ oder ፀ ist aber ጠ, wie mir Reinisch einmal mitgeteilt hat.

(wie auch in BUDGES *Alexander* 269, 10 zu lesen) ‚Vipern' ist schwerlich dem Arabischen entlehnt. Eher ist umgekehrt شبدع von den Äthiopen zu den Arabern gekommen. Als Bedeutung des arabischen Wortes wird ‚Skorpion' angegeben (s. Lisān usw.), aber für die wenigen Belegstellen dürfte auch ‚Viper' passen. Das verschollene Wort stand gewiß nicht in den arabischen Quellen des Kebra Nagast. ንህቀ ‚ya schreien' (vom Esel) kann wenigstens echt äthiopisch sein.[1] Dies נהק ist ja nicht bloß arabisch, sondern auch hebräisch und aramäisch. Daß ነገር eigentlich ‚Rede' in der Bedeutung ‚Sache' dem أمر nachgebildet sei, ist ganz unwahrscheinlich, denn im Arabischen heißt ja أمر gar nicht mehr ‚reden' und أمر nicht mehr ‚Rede'.

Das Buch ist aber auch für das Lexikon des Geez ziemlich ergiebig. Das zeigt übersichtlich das höchst dankenswerte Glossar S. XXI—XXXIV, in dem BEZOLD die aus ihm geschöpften Ergänzungen zu DILLMANN vorführt. Ganz besonders interessant ist das dreimal vorkommende ዐመደ (oder ዐምደ?) ‚(fest)stehen' und ተዐመደ oder ተዐምደ 117b 12 in derselben Bedeutung. Obwohl die Wurzel in allen semitischen Sprachen vorkommt, so hat das Verbum jene Grundbedeutung, soweit es überhaupt noch existiert, sonst nur noch im Hebräischen behalten; auch die neueren äthiopischen Dialekte scheinen es nicht mehr zu kennen. Die Abschreiber des Kebra Nagast entstellen zum Teil das ihnen unbekannte Wort.

Nicht alles in dem Glossar ist übrigens als gut äthiopisch anzusehen. Schlechte Lesarten einzelner Handschriften hätte BEZOLD in dieses lieber nicht aufnehmen sollen. Wenn ein Abschreiber z. B. einmal ሕፃን für ሕፃኒት setzt, so heißt jenes doch ganz gewiß noch nicht ‚Amme'; BEZOLD setzt auch ein ?? zu dieser Bedeutung. Selbst das nur in cod. P. einmal vorkommende ምርክብ für ምርክብ ‚Gewinn' war mindestens als sehr zweifelhaft zu bezeichnen. Und die mannigfachen Entstellungen der griechischen Tiernamen aus Lev. 11

[1] Es kommt noch vor *ZDMG* 35, 73, Anm. 2 = Martyres de Nagran (PEREIRA) 120, 3.

und Deut. 14 konnten sämtlich fehlen. Ebenso die Verschreibung **አስከሬም** für **አስከሬን** σκρίνιον (*scrinium*).

Ich erlaube mir jetzt noch einige Bemerkungen zu einzelnen im Glossar angeführten Wörtern, indem ich, wie dieses, die alphabetische Reihenfolge einhalte.

In **መግሥጠ ፡ ወመግስቀ** 9b 20 f. ist schwerlich eine Dittographie, wie GUIDI zu der Übersetzung der Stelle annimmt, denn im Alexanderbuch (ed. BUDGE) 279, 10f. kommt **መምሥቀ ፡ ወመምሥጠ** vor und eb. 282, 1 noch **መምስቃት**. Was das Wort bedeutet, ist mir allerdings unklar.

መዘርያን ፡ ወመዘርያት 17a 22 sind nicht ‚Sänger und Sängerinnen'. Die Worte sind ja aus Koh. 2, 8 genommen (DILLMANN 211) und übersetzen οἰνοχόους καὶ οἰνοχόας durch ‚die, welche das **ምዝር** — Bier machen'. Das Verbum **መዘረ** I, 1 ‚Bier machen' Takla Mārjām (*Lady Meux Manuscripts* I, ed. BUDGE) 15b 7.

Das in einer uns neuen Bedeutung öfter vorkommende Verbum **አርድአ** würde ich nach dem Zusammenhange nicht einfach als ‚mitteilen, melden' fassen, sondern als ‚frohe Meldung machen' wie بشّر. Ich weiß aber nicht, wie es zu dieser Bedeutung gekommen ist.

Daß **ቀናዲል** 97, 3 ein mißverstandenes فناجيل ‚Tassen', ist eine hübsche Entdeckung GUIDIS. Aber dieses Wort hätte der äthiopische Übersetzer richtig wohl nicht **ፈናጂል** geschrieben, sondern etwa **ፈናጊል**, denn das Zeichen ጀ wurde damals schwerlich schon gebraucht, und dann hat man für ج die in Ägypten herrschende Aussprache als *g* zu erwarten. So **ግረት** = جَرّة 17a 21.

መሰተቀይም ‚rachsüchtig' kommt auch Galāwdēwōs (CONZELMANN) 36, 14 vor.

Sollten nicht **መባረዲን** = مبرّدين eher ‚Postreiter' (بريد) als ‚Kundschafter' sein?

ዝራት = **ዘራት** bei DILLMANN ist sicher nicht ‚eine Gazellenart', sondern, wie schon LUDOLF festgestellt hat und der heutige amharische und tigriña Sprachgebrauch[1] bestätigt, ‚Giraffe'; es gibt ja

[1] Ich könnte dafür noch BRUCE und HEUGLIN als Zeugen anführen.

auch καμηλοπάρδαλις Deut. 14, 5 wieder. Daß diese griechische Übersetzung des hebräischen זמר nicht richtig sein kann, hat für das Äthiopische keine Bedeutung. Und was sich die Abessinier bei griechischen Tiernamen, die sie ihrer Bibel entnahmen, wie **ግሪፎ** (entstellt **ግርፎ**) γρῦπα denken, ist für die Sprache selbst ziemlich gleichgültig; man darf also dem eben genannten Wort nicht die Bedeutung *ossifragus* zuschreiben. Noch weniger sind σειρῆνες **ሴሬኔስ** ‚Strauße'; für θυγατέρες στρουθῶν Jes. 43, 20 steht ja 158a, 28 **እንለ፡አዕዋፍ**.

Welches Tier **ደስከን** oder **ደስከኖ** (und Varr.) bezeichnet, das τραγέλαφος übersetzt, ist unsicher. Auch aus Conti Rossinis ‚Ricordi di un soggiorno in Eritrea' 14, 5 (*Gadla Ṣâdqân*) ergibt sich das nicht. Die Tradition (s. DILLMANN s. v.) nimmt es als ‚Büffel' (*bos caffer*), was richtig sein kann.[1]

ግብር፡ወገብጋብ 88b 8 kommt auch bei Conti Rossini, *L'Evangelo d'oro* 12, 5 v. u. 17, 3. 26, 13 vor; das zweite Wort bedeutet wohl ‚Frohndienst' oder ‚Gelderpressung'. Das könnte zum amharischen **ገበገበ** ‚habgierig' gehören.

Daß **ጊዜ** 164a 9 ‚Morgenzeit' bedeute, bezweifle ich; der Äthiope hat ὄρθρον Amos 4, 13 nicht genau übersetzt.

Im Glossar fehlt **ኬደ** 125, 9 ‚bestimmen'; das wäre der erste Beleg zu DILLMANNS zweitem Verbum **ኬደ** I, 1 (col. 873). Ganz sicher ist mir aber die Bedeutung noch nicht.

Ebenso vermisse ich im Glossar die Worte **ይደምር፡በእግር** 160b 23, wofür die Übersetzung gewiß richtig ‚stößt an mit dem Fuß' hat; σημαίνει ποδί Prov. 6, 13 ist also von Äthiopen genauer spezialisiert.

Ich knüpfe hieran noch zwei lexikalische Bemerkungen. BEZOLD hat sich nach DILLMANNS Vorgange durch ﺣﻘﺮ verleiten lassen, **ሕመቅ** 88a 17 ‚Torheit' zu übersetzen. Die Wurzel bedeutet im Äthiopischen aber durchweg ‚elend, gering'; **አስተሐመቀ** ist ‚gering achten'. DILL-

[1] **ቆራ** 17a 19 ist nicht ‚Büffel', sondern eine große Antilope, von HEUGLIN, *Reisen in Nordost-Afrika* 2, 122 ff. 277 als *antilopa bubalis* ‚Kuhantilope' bestimmt; vgl. BREHM, *Säugetiere* 2, 345.

MANN 76 f. bietet selbst das nötige Material, dies zu sichern, und unsere Stelle bestätigt die wesentliche Identität von ሕመቅ mit ደ·ካም, siehe die Variante und Zeile 20 und 18. — በሕርይ ‚Perle' verdankt seine Bedeutung *natura, hypostasis, persona* nicht etwa poetischer Phantasie (S. XL), sondern dem Verkennen der Bedeutungsentwicklung von جَوْهر (d. i. pers. *gōhar*). Dieses bedeutet zunächst etwa ‚Wesen, Quintessenz', dann erst ‚Juwel', auch wohl ‚Perle', wie بَحْرِيّ. Letzteres Wort ist in sehr alter Zeit als በሕርይ ins Äthiopische gekommen und wird nun auch zur Übersetzung von جَوْهَر in beiden Hauptbedeutungen gebraucht.

Der Herausgeber hat eine Reihe von Handschriften sorgfältig verglichen. Die wichtigste ist die sehr alte, ins 14. Jahrhundert zu legende Pariser Handschrift P. Ganz so hoch wie BEZOLD kann ich sie allerdings nicht schätzen. Sie zeigt schon alle die bekannten orthographischen Schwankungen, indem sie die Gutturale, die Zischlaute und nach Gutturalen die a-Laute nicht genügend unterscheidet. Auch hat sie manche wirkliche Fehler. Doch ist es eben wegen des hohen Alters der Handschrift durchaus zu billigen, daß BEZOLD ihre Lesarten vollständig gibt, alle orthographischen Kleinigkeiten eingeschlossen. Mit P ist die Handschrift C nahe verwandt und auch D, die leider nur für einen kurzen Abschnitt benutzt werden konnte.[1] Die Feststellung des Textes wäre ziemlich einfach, wenn PC(D) auf der einen und die übrigen Handschriften auf der anderen Seite durchweg scharf getrennte Gruppen bildeten; aber wenigstens zuweilen zeigen sich Einflüsse der ersten Gruppe auf die zweite. In den meisten Fällen sind die Lesarten der ersten Gruppe vorzuziehen; doch kann auch recht wohl die andere Gruppe, deren Archetypus ja älter als P gewesen ist, einmal gegen PC das Richtige haben. Und vereinzelte Lesarten von P oder von B haben zunächst nicht mehr Wert als vereinzelte Lesarten der anderen Kodizes. Allerdings

[1] Die aus der abessinischen Beute 1868 ins British Museum gekommene Handschrift wurde nach einigen Jahren dem König Johannes zurückgesandt. Vorher hatte WRIGHT den Abschnitt für PRAETORIUS kollationiert.

wird die Erkenntnis des Ursprünglichen oft noch dadurch erschwert oder unmöglich, daß verschiedene Abschreiber orthographische oder sonstige kleine, für den Sinn gleichgültige Veränderungen wie ‚er sagte ihm' für ‚er sagte' unabhängig voneinander angebracht haben können. Für den Urtext kommt am wenigsten in Betracht cod. A, aber dieser ist dadurch interessant, daß er den Wortlaut oft grammatisch oder sachlich verbessert, und zwar nicht eben selten ganz verständig.

Wie bereits angedeutet, scheint mir BEZOLD P für die Konstitution seines Textes etwas zu sehr bevorzugt zu haben. So hätte ich nicht gleich 1a 1 und sonst bloß auf dessen Autorität hin እግዚ አብሔር mit አ geschrieben und noch weniger mit P 1a 3 መንፈስ ፡ ቅዱስ für das auch durch C bezeugte, sehr auffällige, aber gewiß ursprüngliche መ' ፡ ሥሉስ gesetzt. Daß auch A das gewöhnliche ቅዱስ gibt, beweist nichts. A verbessert auch 31a 7 das von allen anderen Handschriften gegebene ብንያስ nach den folgenden Stellen in ኢዮአስ; dem hätte der Herausgeber nicht folgen sollen. Denn ብንያስ ፡ ወልደ ፡ ዮዳሔ ist ja Βαναίας υἱὸς Ιωδαέ 1 Kg. 1, 8. Daß der Mann nachher ኢዮአስ genannt wird, ist eine Nachlässigkeit des äthiopischen Schriftstellers selbst; diese Inkonzinnität müssen wir im Texte lassen. Doch wie dem auch sei, bei der genauen Angabe der Varianten kann sich jeder Leser aussuchen, was ihm das Richtige scheint.

BEZOLD nimmt aber gewisse Klassen von Varianten in seinen Apparat nicht auf, immer abgesehen von P. Man braucht nicht jede Einzelheit in den S. XII f. dargelegten Grundsätzen für die Weglassung von Varianten zu billigen;[1] im ganzen muß man sein Verfahren für richtig halten. Er durfte sogar noch weiter gehen und, wo nicht ganz besondere Gründe dagegen sprachen, alle vereinzelten Lesarten weglassen, die nach streng kritischen Prinzipien dem Urtext nicht angehören können. Aber der, nicht immer richtige,

[1] So war meines Erachtens die Lesart von ABCLR 1a 15 nicht bloß anzugeben, sondern sogar in den Text zu setzen.

Satz superflua non nocent mag hier gelten. Daß die charakteristischen Verbesserungen von A verzeichnet werden, ist jedenfalls zu loben.

Die Übersetzung ist auch mir ein erwünschtes Hülfsmittel des Verständnisses gewesen. Ich habe nur sehr wenige Stellen bemerkt, die ich anders übersetzen möchte. So muß es S. 131, 4 v. u. für ‚nach dem Lande Lābā' heißen ‚nach dem Lande Lābās', denn Lābā ist die Form der äthiopischen Bibel für Laban, was ja auch Bezold nicht entgangen ist; s. S. 65, 3 und den Index. Aber die erklärenden Anmerkungen wünschte ich etwas zahlreicher. Freilich ist nicht zu verlangen, daß alle Rätsel, die der Text uns aufgibt, gelöst werden. Besonders bleiben viele Namen dunkel, sei es, daß sie von dem Äthiopen selbst in falscher Gestalt übernommen, sei es, daß sie überhaupt rein willkürlich gebildet worden sind. So vermag ich einige von den Namen der zwölf Länder, über welche die Kinder Israels herrschen (nach Gen. 25, 13—15), 109a unten nicht zu deuten, während z. B. መከ und ምርነ[1] ziemlich sicher مَكّه und مدينه (ohne Artikel) sind.

In der Einleitung erhalten wir noch den arabischen Text und die Übersetzung einer Erzählung von Salomo, der Königin des Südens und ihrem Sohne, deren enger Zusammenhang mit dem Kebra Nagast auf den ersten Blick deutlich ist. Sie weicht jedoch von dem, was das Buch berichtet, in einigen, zum Teil nicht unwesentlichen, Zügen ab. So hat die Königin hier einen Ziegenfuß, der erst, als sie vor Salomo erscheint, durch die Berührung mit einem wunderbaren Holz plötzlich zu einem Menschenfuß wird. Der Königsohn entführt die Bundeslade in stillem Einverständnis mit dem Vater. Um das Geheimnis zu wahren, läßt jener alle bei der Herstellung der falschen Lade beschäftigten Arbeiter umbringen.[2] Man könnte deshalb vermuten, daß diese Erzählung mit dem Kebra Nagast nur eine gemeinsame Quelle hätte, nicht ihr selbst entstammte.

---

[1] Das dürften die best beglaubigten Formen dieser beiden Namen sein.

[2] Der Erzähler findet das offenbar ebensowenig anstößig wie den Raub und die Täuschung selbst.

Doch spricht besonders die starke Betonung der Lade nebst mehreren Einzelheiten in dem Bericht über ihre Wegführung für die Annahme direkter Abhängigkeit. Der Erzähler hat also wohl nur dies und jenes aus sonstigen Geschichten übernommen und anderes aus eigener Erfindung geändert. Wahrscheinlich hatte er aber nicht das äthiopische Buch, sondern dessen arabisches Original vor sich.[1]

In der Behandlung des arabischen Textes ist BEZOLD etwas zu zaghaft verfahren. Es war nicht nötig, fraglos richtige Ergänzungen diakritischer Punkte anzugeben und die Vulgarismen und offenen Verstöße gegen die Grammatik als solche durch ‚so Cod.' zu bezeichnen. Solche aber gar zu verbessern, wie er es meistens getan hat, halte ich für unrichtig. Der Verfasser war z. B. nicht sicher im Gebrauch der Akkusativendung ـًا, die er doch als einen Schmuck feiner Sprache ansah; daß BEZOLD weiß, wo diese Endung stehen und nicht stehen oder wo es ون, nicht ين heißen muß, brauchte er nicht zu dokumentieren.[2] Mit احدًا für احد XLVI, 1. XLVII, 22 hat es wohl noch seine besondere Bewandtnis; der Verfasser wird hier die, natürlich unflektierbare, Dialektform *ḥadā* oder *ḥadan*[3] vor Augen gehabt haben, die allerdings aus *aḥadan* entstanden ist. Zwar können wir, wie fast immer bei solchen Texten, nicht wissen, welche Abweichungen von den Regeln der Schriftsprache auf Rechnung des Verfassers, welche auf Rechnung der Abschreiber kommen, aber am sichersten hält man sich im Zweifelsfalle an die Handschrift; großes Unrecht tut man jenem damit gewiß nicht.

Im übrigen schlage ich folgende Verbesserungen, resp. Wiederherstellungen des Überlieferten vor: XLV, 2 wohl يتهاونوا. — XLVII, 15

[1] Schwierig zu erklären ist aber, daß in der jüngst von LITTMANN (*Bibliotheca abessinica* I) herausgegebene Tigrē-Legende, die auf das Kebra Nagast zurückgeht, der Zug mit dem Tierfuß (da ist's eine Eselsferse) ebenfalls vorkommt.

[2] Solche halbgebildete Autoren stehen der arabischen Schriftsprache etwa so gegenüber, wie Gregor von Tours der lateinischen. Sie haben, wie dieser, eine Ahnung von grammatischen Regeln, wissen sie aber nicht richtig zu gebrauchen, weil sie in ihrer Umgangssprache nicht mehr angewandt werden können. Reine Vulgärsprache schreiben sie aber durchaus nicht.

[3] LÖHR, *Der vulgärarabische Dialekt von Jerusalem* § 16.

اتيتى. — xlix, 18 und l, 17 تجنا (= تَجَنَّى). — xlix, 18 dann wohl وإن تقاضى. — l, 3 behalte ich ابواب bei; gemeint sind die Stadttore als Beratungsort der Ältesten, vgl. z. B. Ruth 4, 11. — l, 9 möchte ich عنه ebenfalls verteidigen; jüngere Dialekte werfen عن und على gern zusammen.[1] — مرتمريم = ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ li, 14 zu verändern, liegt kein Grund vor. — Auch ist es kaum zulässig, besserem Wissen zu lieb li, 18 مارمارى = ܡܪܝ ܡܪܝ (sive ܡܪܝ ܡܪܝ) St. Mari in بارمناس Παρμενᾶς zu ändern.

Sprachlich neu war mir مذلول ‚gedemütigt' li, 10; das transitive ذلّ verzeichnet allerdings Dozy. — Auffallend ist die Vokalisation رَخ xliv, 7 für den bekannten Wundervogel, der nach dem Qāmūs رُخ heißt,[2] in Übereinstimmung mit der wohl durch Galland zu uns gekommenen Aussprache.

Bezold hat sich durch die Herausgabe dieses Werkes ein neues großes Verdienst erworben. Der Mitarbeit Guidis gebührt hohe Anerkennung. Besonders dankbar müssen wir noch der Bayerischen Akademie sein, daß sie dies umfangreiche Werk, dessen Herstellung recht kostspielig war, als einen Teil ihrer Abhandlungen hat erscheinen lassen.

Der äthiopische Text ist fast ohne alle Druckfehler, ein glänzendes Zeugnis für Bezolds und Guidis Sorgfalt bei der Korrektur der Druckbogen. Die ganze Ausstattung ist vortrefflich.

Straßburg i. E. Th. Nöldeke.

Richard Garbe, *Die Bhagavadgîtâ*, aus dem Sanskrit übersetzt, mit einer Einleitung über ihre ursprüngliche Gestalt, ihre Lehren und ihr Alter. Leipzig 1905, H. Haessel, Verlag.

Das vorliegende Buch von R. Garbe ist nach meiner Überzeugung epochemachend für unser Studium der Bhagavadgîtâ. Es fördert zugleich nicht unwesentlich unsere Einsicht in die Geschichte

[1] So finde ich صلّى عن im koptisch-arabischen Synaxar, ed. Basset 1, 264 [50], 6, 8, 10 ganz wie in unserer Erzählung.

[2] Damīrī gibt keine Vokalisation. Lisān hat das Wort nicht.

der Kṛishṇa-Verehrung und bietet an einem bestimmten Punkte einen nicht unwichtigen Beitrag zur Kenntnis der Entwicklung des Mahâbhârata-Textes. Die Vertrautheit GARBES mit der indischen Philosophie und speziell den Sâṃkhya-Yoga-Lehren, im Verein mit seinem außergewöhnlich klaren, nüchternen, kritischen Urteil befähigten ihn in ganz hervorragender Weise, eine Frage aufzuhellen, an der sich schon mancher vergeblich abgemüht hat: die Frage nach der Entstehungsgeschichte der Bhagavadgîtâ, nach ihrem philosophischen und religiösen Gehalt und dem Verhältnis der in ihr vorgetragenen, vielfach einander widersprechenden Lehren. Diese Widersprüche waren es, welche vor allem eine Aufklärung verlangten, und GARBE hat Recht, wenn er zu diesem Ende den Hinweis darauf für ungenügend hält, daß hier ja nicht ein schulmäßiger Philosoph, sondern ein Weiser, ein Dichter aus der Fülle der Begeisterung heraus rede. Die Widersprüche sind zu hart, um sich so erklären zu lassen. Sie müssen tiefer begründet sein.

Es mag vielleicht manchem, wie dem Schreiber dieser Zeilen, schon früher der Gedanke gekommen sein, daß der springende Punkt hier am Ende in einer vedantistischen Überarbeitung eines ursprünglich auf Sâṃkhya-Yoga-Lehren basierten, den Kṛishṇa verherrlichenden Gedichtes zu suchen sei. Das lag nicht so fern angesichts der Tatsache, daß die Sâṃkhya-Yoga-Lehren von dem Verfasser des Gedichtes deutlich ein Mal über das andere mit Namen genannt, vorgetragen und als höchste Weisheit verherrlicht werden, wie auch angesichts der weiteren Tatsache, daß im Laufe der Zeit die vedantistischen Lehren sich mehr und mehr ausbreiten und zu einer Art indischen Gemeingutes werden. Doch von solch einer Vermutung bis zu dem klar und scharf geführten Beweise, daß es sich tatsächlich so verhalte und von diesem Gesichtspunkte aus alle Unklarheiten sich auflösen und verschwinden, ist ein weiter und schwieriger Weg. Und wir sehen ja, daß unter den bisher obwaltenden Umständen, bei dem bis auf GARBE noch durchaus ungeklärten Stande der Bhagavadgîtâ-Kritik, sich auch Ansichten ganz anderer Art hervorwagen und behaupten konnten — behaupten freilich

nur darum, weil man ihnen nicht energisch kritisch auf den Leib rückte. So z. B. die der Garbe'schen direkt entgegenstehende Ansicht von Holtzmann, der allerdings auch eine Überarbeitung annimmt, eine ältere und eine jüngere Bhagavadgîtâ unterscheidet, die ältere Bhagavadgîtâ aber für eine pantheistische, philosophisch-poetische Episode des alten Mahâbhârata erklärt, welche späterhin eine vischnuitische (d. h. krischnaitische) Umarbeitung erfahren hätte. So auch die Ansicht von Dahlmann, der in der Bhagavadgîtâ eine ältere Form der Sâṃkhya-Philosophie entdeckt zu haben glaubte. Böhtlingk vermochte nur als Philologe an der Besserung des Textes im sprachlichen Detail zu arbeiten. Eine tiefer greifende Kritik mußte er als Desiderium einem Kenner der indischen Philosophie überlassen. In all diese Unklarheit Licht gebracht und die wesentlichsten Fragen endgültig gelöst zu haben, ist das große Verdienst, welches nach meinem Dafürhalten nunmehr Garbe wird zuerkannt werden müssen.

Eine besonders überzeugende Kraft scheint mir darin zu liegen, daß Garbe neben die sehr einleuchtenden Ausführungen seiner ‚Einleitung' den Text der Bhagavadgîtâ in Übersetzung stellt und an diesem gewissermaßen die Probe auf die Richtigkeit des Exempels macht, indem er es versucht, die wahrscheinlich später eingeschobenen vedantistisch gefärbten Verse und Verspartieen auszuscheiden, durch Kenntlichmachung derselben vermittelst kleineren Druckes. So fällt, was er für jünger, was für älter hält, alsbald in die Augen und läßt sich gut prüfen. Und es ist überraschend, wie verhältnismäßig leicht und glatt diese Operation gelungen ist. Gewiß kein schlechtes Zeugnis für die Richtigkeit der Voraussetzung. Natürlich wird man im einzelnen hie und da anderer Meinung sein können und es ist auch von vornherein wahrscheinlich, daß der vedantistische Interpolator nicht überall einfach interpolierte, sondern vielfach auch die Umgebung der Interpolation passend umgestaltete und derselben gewissermaßen assimilierte, daher die Rechnung nicht überall ohne Rest aufgehen kann. Aber im ganzen hat sich die Scheidung der älteren und der jüngeren Stücke, wie gesagt, überraschend gut

durchführen lassen, und das ist die beste Stütze der Theorie. GARBE darf mit Genugtuung darauf hinweisen (p. 16), daß durch seine Ausschaltungen nirgends eine wirkliche Lücke im Text entsteht, vielmehr an verschiedenen Stellen der unterbrochene Zusammenhang wieder hergestellt wird.

Die ältere, ursprüngliche, noch nicht vedantisierte Bhagavadgîtâ entstammt nach GARBES überzeugenden Ausführungen derjenigen Periode der indischen Religionsgeschichte, in welcher die Verehrung des Kṛishṇa aus ihrer anfänglich mehr lokalen und sektarischen Bedeutung herausgetreten und allgemein brahmanisch geworden, von den Brahmanen, zu denen sie von Hause aus sogar in einem ziemlich scharfen Gegensatz stand, aufgenommen und ihrem System eingefügt und assimiliert war, auf dem Wege der Identifizierung des Kṛishṇa mit Vishṇu. Die Verehrung dieses Kṛishṇa-Vishṇu erhält nun in echt indischer Weise ein philosophisches Fundament in den vereinigten Sâṃkhya-Yoga-Lehren, und das ist der Standpunkt der ursprünglichen Bhagavadgîtâ. Allerdings steht das Bild des Gottes auf diesem philosophischen Sockel keineswegs so fest und sicher, daß man nicht deutlich merkte, Bild und Sockel gehörten eigentlich nicht zusammen. Indessen sie sind nun einmal zusammengebracht und eins ist auf dem andern, so gut es eben ging, befestigt, um in einer späteren Periode dann noch die Glorie der Vedantisierung zu erhalten und in der bengalischen Beleuchtung der All-Einslehre zu strahlen. Ursprünglich aber war Kṛishṇa etwas ganz anderes gewesen. Kṛishṇa-Vâsudeva, der Sohn der Devakî, der nicht ohne Not von dem Kṛishṇa Devakîputra der Chândogya-Upanishad getrennt werden darf, war vermutlich von Hause aus der Stifter einer monotheistischen Religion im Gangeslande, zunächst unter seinen Stammesgenossen, den Yâdavas. Er gehörte ohne Zweifel dem Kriegerstande an, stand im Gegensatz zu den Brahmanen, ihrem Opferwerk, ihren Veden, ihrer polytheistischen Religion, und betonte in der von ihm gestifteten Lehre aller Wahrscheinlichkeit nach von Anfang an in kräftiger Weise das moralische Moment, das pflichtgemäße, uninteressierte Handeln, ein Zug, der an der Bhâgavata-Lehre in unserem Gedicht

so überaus charakteristisch hervortritt. Gerade zu diesem Zuge würde auch der Zusammenhang, in welchem die Chândogya-Upanishad den Kṛishṇa Devakîputra erwähnt, sehr gut stimmen, da er dort als Schüler eines Lehrers hoher moralischer Grundsätze auftritt. Er war aber auch, wie das Epos uns lehrt, ein kriegerischer Held und Führer seines Volkes. Nach seinem Tode ist er dann offenbar vergöttlicht und mit dem einen Gotte, welchen er bekannte und lehrte und welchen seine Anhänger, die Bhâgavatas, den Erhabenen, Bhagavant, zu nennen pflegten, identifiziert und als der eine, alleinige Gott verehrt worden.

Dieser sehr plausiblen Ansicht von Garbe, die mit allen historischen Tatsachen aufs beste stimmt, steht die solare Theorie von Senart gegenüber, der in Kṛishṇa ebenso wie in Buddha einen alten Sonnenheros erkennen will. Sie wird sich ebensowenig aufrecht halten lassen, wie die Senart'sche Buddha-Theorie. Sonnenmythen sind erst dadurch mit Kṛishṇa in Zusammenhang gekommen und auf ihn übertragen worden, daß man ihn mit Vishṇu, einem alten Sonnengotte, identifizierte. Erst dadurch und also erst später, in der Periode der Brahmanisierung des Kṛishṇa. Dann sind sie allerdings fest mit ihm verwachsen, und es erscheint jetzt als die Hauptaufgabe einer auf die Person des Kṛishṇa gerichteten Kritik, festzustellen, was an ihm dem Menschen und Religionsstifter, was dem alten, mit diesem identifizierten Sonnengotte von Hause aus angehört. Mir will es fast scheinen, als ob Garbe geneigt ist, dem ersteren etwas mehr zuzuteilen, als ihm vielleicht zukommt, doch kann ich diese Bemerkung hier nicht begründen, da hierzu eine weitläufige Auseinandersetzung notwendig wäre.

Noch in einer anderen Beziehung bin ich nicht imstande, Garbes Urteil ganz beizustimmen. Ich glaube, daß er den poetischen Wert der Bhagavadgîtâ, wie sie uns nun einmal vorliegt, erheblich unterschätzt. Er steht freilich mit seinem abfälligen Urteil nicht ganz allein. Auch Böhtlingk und Hopkins äußern sich etwas geringschätzig, wenn auch weniger scharf wie Garbe, und überhaupt ist der Bhagavadgîtâ gegenüber eine gewisse Ernüchterung bei uns

nicht zu verkennen. Mir scheint die Stimmung, gegenüber der früher vorherrschenden kritiklosen Schwärmerei, jetzt schon in das entgegengesetzte Extrem zu gehen. Was poetische Bedeutung und begeisternde Kraft der Bhagavadgîtâ anbelangt, möchte ich doch dem Urteil eines WILHELM v. HUMBOLDT auch heute noch mehr Gewicht beimessen als demjenigen der genannten ausgezeichneten Indologen. Seine enthusiastischen Äußerungen in dieser Richtung sind bekannt und sie scheinen mir um so mehr zu bedeuten, als HUMBOLDT fraglos ein durchaus kühler, kritischer Kopf und nichts weniger als ein Schwärmer war. Aus meiner eigenen Erfahrung muß ich bezeugen, daß, so oft ich auch die Bhagavadgîtâ im Urtext oder auch in der Übersetzung, mit meinen Schülern oder Freunden las, die fortreißende, begeisternde Kraft des Gedichtes sich immer wieder bewährt hat. Und die Aufdeckung so mancher unleugbarer Mängel und Schwächen desselben ist nicht imstande diese Wirkung zu zerstören. Die Rolle, die das Gedicht seit bald zweitausend Jahren in Indien spielt, die Verehrung, die es dort schon so lange genießt, der Stolz und die Begeisterung, mit welchen auch heute noch Jungindien gerade auf diesen Text hinweist und ihn gegen das christliche Evangelium ausspielen möchte, erklären sich doch wohl vornehmlich durch die poetische Kraft desselben. Wenn es sich um ein konsequentes, fest geschlossenes System handelte, da liefe so manches andere indische Werk der Bhagavadgîtâ den Rang ab, da diese ja dem Angriff gar manche Blöße bietet. Es muß schon in anderer Richtung etwas Großes und Ungewöhnliches in ihr liegen, wenn sie trotz dieser Mängel fort und fort so gewirkt hat und noch wirkt. Neben dem religiösen Moment kommt da doch wohl nur das poetische in Betracht.

Die Zeitbestimmung GARBES, nach dessen Ansicht die ursprüngliche Bhagavadgîtâ aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts vor Chr., die Umarbeitung aus dem 2. Jahrhundert nach Chr. stammt, ist zwar nicht unbedingt zwingend, hat aber doch recht viel Wahrscheinlichkeit für sich. Auch hier operiert er mit klaren, plausiblen Argumenten. Hoffentlich gibt sein inhaltreiches, für ähnliche Unter-

suchungen mustergültiges Buch auch der im Fluß begriffenen Mahâbhârata-Kritik einen neuen, fördernden Anstoß.

L. v. Schroeder.

Texte zur arabischen Lexikographie, nach Handschriften herausgegeben von Dr. August Haffner, Privatdozent an der k. k. Universität Wien. Leipzig, Otto Harrassowitz 1905.

Dr. Haffner hat uns in diesen Texten eine köstliche Gabe geschenkt. Sie enthalten drei lexikographische Abhandlungen, von welchen die erste den berühmten Ibn as-Sikkīt, die zwei anderen seinen noch viel berühmteren Lehrer al-Aṣma'ī zum Verfasser haben. Die erste (S. 1—65) hat die arabischen Wörter zum Gegenstand, in denen ein Wurzelbuchstabe mit einem anderen wechselt. Im ersten Kapitel beschäftigt sich der Verfasser mit dem Wechsel von *n* und *l*, im zweiten mit dem von *b* und *m* usw. In einem Appendix gibt er jene Wörter, welche durch den Zusatz von einem *m* oder einem *n* eine Wurzelerweiterung erlangt haben. Die Gewährsmänner werden in der Regel genannt und viele Belege aus den alten Dichtern und aus der Überlieferung angeführt. Vollständigkeit ist vielleicht nicht bezweckt, jedenfalls nicht erreicht. Es ist aber ein sehr nützliches Buch, aus welchem viel zu lernen ist, auch was die alten arabischen Dialekte betrifft. Die Handschrift, nach welcher Dr. Haffner es herausgegeben hat, befindet sich in Konstantinopel.

Die zweite Abhandlung besteht eigentlich aus zwei verschiedenen Redaktionen von Aṣma'īs Schrift über die Kamele, von welcher die reichhaltigere (S. 66—136) nach mehreren Handschriften (Konstantinopel, Kopenhagen, Bagdad), die andere (S. 137—157) nach der alten und wertvollen Wiener Handschrift ediert ist, aus welcher schon einige Abhandlungen herausgegeben sind. Über das Verhältnis zwischen beiden spricht Dr. Haffner ausführlich in seiner Einleitung. Für das Verständnis der alten Dichter, die in der Kamelzucht erwachsen waren, ist diese Arbeit Aṣma'īs von großem Gewicht. Ich habe sie leider noch nicht lesen können.

Die dritte Abhandlung ‚Über den Körperbau des Menschen' ist nach der Wiener Handschrift ediert. Ich habe sie nur flüchtig durchnehmen können. Sie liefert, wie der Herausgeber bemerkt, einen interessanten Beleg für die verhältnismäßig große anatomische Kenntnis der alten Wüstenbewohner. Auch Aṣma'īs Abhandlungen strotzen von Dichterstellen. Oft sind diese anonym zitiert, aber fast immer hat Dr. HAFFNER, dabei von seinem Freunde GEYER unterstützt, die Namen der Dichter in eckigen Klammern beigegeben, wofür wir ihm großen Dank schulden.

Die Ausgabe ist vortrefflich. Ich habe beim Lesen nur sehr wenige Verbesserungsvorschläge am Rande notiert, die ich hier folgen lasse:

S. ٤, 16 الدَّخَلُ l. الرَّجُلُ.

S. ٥, 18 l. جائز ohne و. — Z. 19 أُصَيْلَانًا l. أَصَلَانًا.

S. ٦, 17 وجوفيا وسمكا. Da جوفي eine Art Fische ist, ist die Lesart وكنعدا für وسمكا gewiß vorzuziehen.

S. ٧, 8 vielleicht ولم نَعْرفها zu lesen.

S. ١٢, 21 l. ابو العاج ohne Tashdīd. Sehr bekannt ist mit dieser Kunja ابو العاج السَّلَمِيّ.

S. ١٧, 13 الكلام scheint ein Schreibfehler für المكان.

S. ٢٨, 14 l. المُطْعِمون und in der Anm. S. 14 المطعمان.

S. ٢٩, 14 بوارا ist wohl Schreib- oder Druckfehler für نوارا.

S. ٣٢, 14 l. تَعَجَّبَ.

S. ٣٣, 5 يفرَّق. Ich möchte يَفْرَقُ lesen: ‚von dem er fürchtet, daß es dem Magen der Kinder schaden könne.' — Z. 6 l. فتُطْعِمَهم. — Z. 8 l. vermutlich نقول für يقول. Diese Stelle ist mir aber nicht ganz klar.

S. ٣٥, 13. Wahrscheinlich ist والنَّثا ohne Hamza zu lesen und [من] zu tilgen, so daß لَثي الشمام als erklärende Apposition zu fassen ist.

S. ٣٧, 16. Auch hier braucht بهذا اللحم (eher noch من هذا) nicht eingeschaltet zu werden.

S. ٤٣, 12 ويُحَفَّفُ ist wohl Druckfehler für ويجفَّف, wie auch S. ٥١, 6 ويُرَوِي für ويُرْوِي.

S. ٥٤, 12 أحرَنْبِي l. احْرَنْبِي.

S. ٦٦, 9 l. فتَعْرُكُكُمْ. — Z. 17 l. vermutlich ولم نَعْرِفْ.

S. ١٥٨, 10 l. وعلقةٌ مثلُها ومضغةٌ مثلُها.

S. ١٥٩, 1 l. الصبيُّ (Druckfehler).

S. ١٦٠, 2 l. فأمّا. — Z. 7 ist der vorletzte Buchstabe von رطبا unpunktiert.

S. ١٧٠, 6 ist wohl براس الحيّة zu lesen, dagegen الجسم nach الخفيف zu setzen. ضَرْبُه muß hier als n. a. vom intrans. ضرب = اضطرب Beweglichkeit bedeuten. — Z. 14 eher سُدّ سمّك (Imperat.) zu lesen.

S. ١٧٧, 4 أُبِيتُ ist doch gewiß falsch für أَتَيْتُ. Es ist unbegreiflich, wie Aṣma'ī die erstere Lesart hat zulassen können.

S. ١٨٣, 1 l. الوَذْقة wegen des folgenden مخفّفة, das hier, wie oft, gegenüber محرّكة steht, wie umgekehrt (S. ٢١٩, 8, ٢٢٢, 15) مثقّل = محرّك ist. Ebenso wird S. ١٥٩, 1 خفيف gebraucht. Es ist aber auch möglich, daß nach الوَذْقة ausgefallen ist والوَذَقة; im Lisān findet man beide Formen. — Z. 20 l. مُشْرَبَة.

S. ٢٢٧, 17 ist عُمَرو Druckfehler für عُمَر.

Druckfehler gibt es außer diesen recht wenige, was besonders hervorzuheben ist, da der Satz dieser ganz vokalisierten Texte besonders schwierig war. Ich habe einige Stellen notiert wo ِ statt ٍ steht: S. ٤٢, 18, ٥٥, 21, ٦٥, 2, ١٧٥, 4, ١٨٤, 19 und mehrmals in يقال. Dem Buche sind Indizes der behandelten Wörter, der Dichter und der Reime der zitierten Verse beigegeben. Die ganze Arbeit ist ausgezeichnet.

Leiden. M. J. DE GOEJE.

HERMANN OLDENBERG, *Vedaforschung*. Stuttgart und Berlin 1905, J. G. COTTA'sche Buchhandlung Nachfolger. 115 Seiten 8°.

Ein Rückblick und ein Ausblick soll diese neueste Schrift des verdienten Forschers sein. Er verfolgt den Gang, den die Vedaforschung seit den Tagen ROTHS genommen bis auf die *Vedischen Studien* von PISCHEL und GELDNER und die *Vedische Mythologie* von

HILLEBRANDT. Doch soll dieser Rückblick nur den Zweck haben, ‚das Verständnis der gegenwärtigen Lage unserer Forschungen und damit, wenn es sein kann, auch ihrer Zukunft zu erschließen'. Und zwar behandelt der Verfasser nicht nur die vedische Wortforschung und die Vedaphilologie im engeren Sinne, sondern auch die Fragen der vedischen Religion und Mythologie. Da aber die Geschichte der Vedaforschung im wesentlichen die Geschichte eines Streites um Grundprinzipien und Methoden ist und der Verfasser selbst seit Jahren als einer der eifrigsten Forscher an diesem Streite mit beteiligt war, nimmt natürlich die Polemik in der vorliegenden Schrift einen breiten Raum ein. Die Spitze dieser — es braucht kaum gesagt zu werden, stets in vornehmstem Tone geführten — Polemik ist gegen die Verfasser der *Vedischen Studien* und, was die Mythologie anbelangt, gegen HILLEBRANDT gerichtet. Am schlechtesten kommt bei OLDENBERG Sāyaṇa weg. Für das richtige Verständnis des Veda stellt der Verfasser geradezu als erste Forderung die auf, ‚daß wir der Versuchung widerstehen, dem Irrlicht der Erklärungen Sāyaṇas und seiner Genossen zu folgen' (S. 45). OLDENBERG weist auf die theologischen und mystischen Phantastereien und etymologischen Spielereien der Brāhmaṇas hin und fragt: ‚Ging nun neben der Überlieferung dieses Schlages — wenn man das Wort Überlieferung hier überhaupt brauchen will — ein zweiter Strom andersgearteter, besonnenerer Tradition einher?' (S. 23.) OLDENBERG verneint die Frage. Aber ich glaube doch, daß wir aus den Brāhmaṇas nicht allzu viel schließen dürfen. Gewiß hat man die Hymnen zur Abfassungszeit der Brāhmaṇas nicht mehr ganz verstanden, aber anderseits beweisen nicht alle phantastischen Deutungen und Mißdeutungen von Vedastellen, daß man von der richtigen Erklärung derselben keine Ahnung gehabt habe. Was wird nicht alles von den Theologen des Talmud aus Bibelstellen herausgelesen und in sie hineingedeutet, ohne daß wir deshalb annehmen dürften, daß diesen Theologen das sprachliche — lexikalische und grammatische — Verständnis der Bibel gefehlt habe? Theologen deuten, legen unter, sie wollen gar nicht erklären oder auslegen. In Indien finden

wir aber neben den theologischen Deutungen der Brāhmaṇas doch auch den Versuch einer ‚wissenschaftlichen' — so wissenschaftlich als man eben damals sein konnte — Auslegung der Vedatexte bei Yāska und seinen Vorgängern. Diese und ihre Nachfolger bis auf Sāyaṇa wollen (mit den ihnen zu Gebote stehenden Mitteln) den Veda erklären; sie wollen nicht irgend etwas beweisen, wie die Theologen der Brāhmaṇas, sondern in den Sinn der Texte eindringen, wie wir es wollen. Dabei irrten sie oft, weil ihnen nicht die Mittel der Exegese zu Gebote standen, über welche wir heute verfügen. Dagegen hatten sie etwas, was wir nie in dem Maße haben können, wie sie: indisches Denken und indisches Fühlen. An eine Überlieferung, die bis auf die Dichter der Hymnen zurückgeht, glauben wohl auch PISCHEL und GELDNER nicht, aber an eine Tradition der Vedaexegese, die Sāyaṇa mit Yāska und diesen mit seinen (von den Hymnendichtern immerhin noch sehr weit entfernten) Vorgängern verbindet, wird man doch glauben können. An eine solche Tradition wird man bei den *sampradāyavidaḥ*, von denen Sāyaṇa spricht (vgl. *Vedische Studien* I, p. XI), zu denken haben. Aber selbst wenn wir jeden Gedanken an eine tatsächliche Überlieferung preisgeben, so sind Sāyaṇa und seine Vorgänger doch schon als Inder oft in der Lage, das Richtige zu treffen, wo der Europäer leicht irregehen kann. Es ist übrigens bezeichnend, daß ROTH, der Sāyaṇa ungefähr so wie OLDENBERG geschätzt, d. h. unterschätzt hat, im ‚Petersburger Wörterbuch' doch die Erklärungen Sāyaṇas anführt, wo er nichts anderes zu raten weiß. Und ich glaube, daß Sāyaṇa immerhin unter den Vedaexegeten, die in die Irre gegangen sind — und das sind sie ja alle mehr oder minder — gehört zu werden verdient und das Licht seiner Erklärungen nicht immer ein ‚Irrlicht' ist.

Nicht gerecht ist OLDENBERG meiner Ansicht nach auch den Arbeiten LUDWIGS geworden (S. 10). In mehr als einer Beziehung war LUDWIG ein Pfadfinder und ein Bahnbrecher auf dem Gebiete der Vedaerklärung. Er war der erste, der die dem Rigveda am nächsten stehende übrige Vedaliteratur — die Saṃhitās des Yajur-

veda und Atharvaveda, die Brāhmaṇas und die Sūtras — für die Vedaexegese gründlich ausgenutzt hat. Und was OLDENBERG S. 46 verlangt, hat LUDWIG bereits zum großen Teil getan, insbesondere was die Berücksichtigung der vedischen Ritualliteratur und die Forderung ‚den Rigveda selbst zum Sprechen zu bringen' betrifft.

Die zweite Hälfte des Buches, welche sich mit Religion und Mythologie beschäftigt, kann als eine Ergänzung zu des Verfassers ‚Religion des Veda' angesehen werden. Er nimmt hier Stellung zu den neueren Forschungen HILLEBRANDTS und verteidigt die von ihm früher aufgestellten Ansichten. Besonders sei auf die Ausführungen über die Gottheiten von der Art des Savitar ‚Antreiber' und die lehrreichen und auch überzeugenden Bemerkungen über Bṛhaspati und Brahman (S. 81, 86 ff.) hingewiesen.

Wertvolle Exkurse über *dhénā* und *suméka* und über einige Rigvedastellen, bei deren Erklärung methodische Fragen in Betracht kommen, bilden den Schluß der Schrift, welche als eine dankenswerte Ergänzung zu des Verfassers früheren Werken den Fachgenossen willkommen sein wird.

M. WINTERNITZ.

ARTHUR ANTHONY MACDONELL, *The Bṛhad-devatā* attributed to *Śaunaka*. A Summary of the Deities and Myths of the Rig-Veda, critically edited in the Original Sanskrit with an Introduction and seven Appendices, and translated into English with Critical and Illustrative Notes by —. Part I Introduction and Text and Appendices. Part II Translation and Notes. Cambridge, Massachusetts Published by Harvard University 1904. (*Harvard Oriental Series* edited by CHARLES ROCKWELL LANMAN. Vols. 5 and 6.)

Wenn in Zukunft ein Universitätslehrer seinen Schülern ad oculos demonstrieren will, wie eine Ausgabe eines Sanskrittextes beschaffen sein und wie sie nicht beschaffen sein soll, so braucht

er nur den in der *Bibliotheca Indica* erschienenen Text der Bṛhaddevatā von Rājendralāla Mitra mit der wirklich kritischen Ausgabe in der *Harvard Oriental Series* von Macdonell zu vergleichen. Dort ein tatsächlich unbrauchbarer, aus einer Anzahl von Manuskripten, über welche der Herausgeber keinerlei Aufschluß gibt, durch willkürliche Auswahl von Lesarten hergestellter Text, der durch Irrtümer des Herausgebers und durch Druckfehler noch schlechter ist, als er auf Grund der Manuskripte zu sein brauchte, während die in den Anmerkungen gegebene reichliche varietas lectionis gar keinen Wert hat, da das Verhältnis der benutzten Manuskripte zu einander nicht beachtet ist; hier ein durchaus zuverlässiger Text, wahrhaft kritisch herausgegeben auf Grund sorgfältiger Prüfung der Handschriften, deren Verhältnis zu einander genau festgestellt ist, und unter Heranziehung aller anderen, gerade hier so reichlich vorhandenen Hilfsmittel zur Herstellung des Textes. Die große Anzahl von Manuskripten, die Macdonell benützt hat, zerfällt in zwei Gruppen, welche zwei Rezensionen, eine längere und eine kürzere, darstellen. Der Herausgeber hält die längere Rezension für die ursprünglichere.[1] Etwa ein Fünftel des Inhalts der Bṛhaddevatā wird von Ṣaḍguruśiṣya, Sāyaṇa und der Nītimañjarī zitiert, und auch diese Zitate sind für die Herstellung des Textes ausgenützt worden, die Nītimañjarī auf Grund mehrerer von A. B. Keith, einem Schüler Macdonells, kollationierter Manuskripte.

Der Herausgeber hat sich aber nicht darauf beschränkt, uns diesen für die vedische und epische Literatur gleich wichtigen Text durch eine sorgfältige, den strengsten Anforderungen philologischer Kritik genügende Ausgabe zugänglich zu machen, sondern er hat auch durch eine literarhistorische Einleitung, eine sinngetreue Übersetzung und äußerst wertvolle Appendices alles getan, was nur zum

[1] Mir ist es aber doch sehr aufgefallen, daß die mit B bezeichneten (d. i. nur in der längeren Rezension vorkommenden) Verse und Verszeilen in der Regel weggelassen werden können, ohne im Zusammenhang irgendwie vermißt zu werden. Daß sie ‚the general impression of superfluous matter' machen, gibt auch Macdonell zu.

Verständnis des Werkes und seines Verhältnisses zur übrigen indischen Literatur beitragen kann.

Die Bṛhaddevatā steht ja zu zahlreichen Werken der vedischen Literatur — zur Ṛgveda-Saṃhitā, zum Naighaṇṭuka und Nirukta, zur Sarvānukramaṇī und anderen Anukramaṇīs, zum Ṛgvidhāna und zu den Itihāsas der Brāhmaṇas — in engster Beziehung. Darum sind namentlich die Appendices I (Index of Vedic Pratīkas cited in the Bṛhaddevatā), V (List of Passages from the Bṛhaddevatā cited in other Works) und VI (Relation of the Bṛhaddevatā to other Texts) überaus dankenswert. MACDONELL weist nach und Appendix VI zeigt es uns deutlich, daß die Bṛhaddevatā später ist als Yāskas Nirukta, welches sie zitiert, und älter als die Sarvānukramaṇī, in der sie zitiert wird. Indem er Kātyāyana, den Verfasser der Sarvānukramaṇī, für identisch mit dem Verfasser des Śrautasūtra zum weißen Yajurveda und der Vājasaneyi-Anukramaṇī hält, glaubt er die Bṛhaddevatā zwischen 500 und 400 v. Chr. ansetzen zu können. Richtiger schiene es mir doch, wenn er sich darauf beschränkt hätte, die Bṛhaddevatā zeitlich zwischen Yāska und Kātyāyana zu setzen; denn das Hantieren mit Jahreszahlen ist bei der vedischen Literatur immer eine bedenkliche Sache und meiner Ansicht nach bis jetzt überhaupt nicht statthaft. Wer bürgt uns dafür, daß Yāska nicht älter als gerade 500 v. Chr. ist, und daß wir ‚die spätere Sūtraperiode' (was immer das bedeuten mag) ‚nicht später als die Mitte des 4. Jahrhunderts v. Chr.' datieren dürfen?

Ebenso scheint es mir etwas unvorsichtig, oder wenigstens unvorsichtig ausgedrückt, wenn MACDONELL behauptet, daß das Mahābhārata zur Abfassungszeit der Bṛhaddevatā sich nur ‚in einem embryonischen Zustand' befunden haben könne. Das wäre nur dann richtig, wenn MACDONELL unter ‚embryonischem Zustand' jedes von unserem jetzigen Epos verschiedene Mahābhārata verstehen wollte. Daß die Bṛhaddevatā älter als unser jetziges Mahābhārata ist, kann unbedingt zugegeben werden. Als Sammlung alter Itihāsastoffe steht die Bṛhaddevatā der vedischen Brāhmaṇa-Literatur unbedingt näher, als den brahmanischen Itihāsas, wie sie in unserem Mahābhārata

erzählt werden. Darum kann aber doch das eigentliche Epos, die Bardenpoesie, die Heldendichtung vom Kampf der Kauravas und Pāṇḍavas, viel älter sein, als die dieser Dichtungsart ganz fernstehende Bṛhaddevatā. Es handelt sich ja ganz darum, was wir als ‚das Mahābhārata' bezeichnen und was MACDONELL unter ‚embryonischem Zustand' des Mahābhārata versteht. Es ist aber wichtiger, als es scheinen mag, sich hier ganz klar auszudrücken, gerade wenn man wie MACDONELL mit bestimmten Zahlen hantiert. Wenn er die Bṛhaddevatā genau zwischen 500 und 400 v. Chr. ansetzt, so sagt er damit auch, daß zwischen 500 und 400 v. Chr. ‚das Mahābhārata' noch nicht oder höchstens ‚als Embryo' existiert haben kann. Das ist aber eine Behauptung, die nur gelten kann, wenn man unter ‚Mahābhārata' nur unser jetziges Mahābhārata mit allen seinen heterogenen Bestandteilen samt allen Zusätzen und Nachträgen versteht. Ich habe die Itihāsas, welche die Bṛhaddevatā mit dem Mahābhārata gemein hat oder vielmehr in bezug auf welche die beiden Werke sich berühren — denn nur selten sind es ganz dieselben Geschichten —, genau verglichen und halte es für ebenso ausgeschlossen, daß die Bṛhaddevatā irgend etwas aus dem Mahābhārata entlehnt habe, als daß letzterem die Bṛhaddevatā als Quelle gedient haben sollte.[1]

Aber nicht nur für die treffliche Ausgabe und die außerordentlich wertvollen Beigaben verdient der Herausgeber unseren vollsten Dank, sondern auch für die ungemein praktische Anordnung der gegebenen Materialien. Wir finden im ersten Band nebst Einleitung und Appendices den schön gedruckten Text, in welchem die Verse, welche sich bloß in einer der beiden Rezensionen finden, durch vorgesetzte Buchstaben auf den ersten Blick kenntlich sind. Der zweite Band gibt dann zu jedem Vers eine sinngetreue Übersetzung, den ganzen kritischen Apparat und literarische Nachweise. Diese Art der Anordnung des Stoffes macht den Gebrauch des Werkes

[1] Siehe meinen Aufsatz ‚Bṛhaddevatā und Mahābhārata', der im nächsten Heft dieser *Zeitschrift* erscheinen soll.

recht handlich und bequem. So können wir denn auch Professor LANMAN, den verdienten Herausgeber der prächtigen *Harvard Oriental Series*, zu dieser wertvollen Bereicherung seiner Sammlung nur aufs herzlichste beglückwünschen.

M. WINTERNITZ.

Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1905 bei der Redaktion der WZKM. eingegangenen Druckschriften.

ADLER, ELKAN NATHAN, About Hebrew Manuscripts. Oxford, University Press; 1905.

Anatole. Zeitschrift für Orientforschung. Herausgegeben von WALDEMAR BELCK und ERNST LOHMANN. Heft 1: Die Kelischim-Stele und ihre chaldäisch-assyrischen Keilinschriften von DR. WALDEMAR BELCK. Mit 1 Karte und 3 Tafeln. Leipzig, MAX RÜGER, 1905.

Atti della Reale Accademia dei Lincei. Anno CCCII. 1905. Roma, Accademia dei Lincei, 1905.

BARTHOLOMAE, CHRISTIAN, Die Gatha's des Avesta. Zarathushtra's Bergpredigten übersetzt. Straßburg, K. J. TRÜBNER, 1905.

BEVAN, ANTHONY ASHLEY, The Naḳā'iḍ of Jarīr and Al-Farazdaḳ. Vol. I. Part I. Leiden, E. J. BRILL, 1905.

BROWNE, EDWARD G., Ibn Isfandiyár's History of Ṭabaristán (Translation). E. J. W. GIBB. Memorial. Volume II. Leiden, E. J. BRILL, 1905. (London, B. QUARITCH.)

CALAND, W., De Literatuur van den Sāmaveda en het Jaiminigṛhasūtra. (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel VI. N° 2.) Amsterdam, MÜLLER, 1905.

Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the library of the India Office. Part VII, edited by JULIUS EGGELING. London, 1904.

Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts of the British Museum by S. MARGOLIOUTH. Part II. London, Brit. Museum, 1905.

Census of India, 1901, Vol. I, by H. H. RISLEY. Ethnographic Appendices. Calcutta, 1903.

CIMINO, ALFONSO, Vocabolario Italiano - Tigrai e Tigrai - Italiano. Roma, E. LOESCHER & Co., 1904.

Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium curantibus J. B. CHABOT, J. GUIDI, H. HYVERNAT, B. CARRA DE VAUX. Scriptores Aethiopici: Ser. I, Tom. XXXI (textus et versio), Series II, Tom. V, Pars I et II (textus et versio), Ser. II, Tom. XVII (textus et versio), Ser. II, Tom. XXII (textus et versio), Ser. II,

Tom. XXIII (textus et versio). — Scriptores Arabici: Ser. III, Tom. I (textus et versio). — Scriptores Syri: Ser. II, Tom. LXIV (textus), Ser. II, Tom. XCIII (textus et versio), Ser. III, Tom. IV, Pars I et II (textus et versio). Leipzig, HARRASSOWITZ, 1904/5.

DERENBOURG, HARTWIG, Les opuscules d'un Arabisant. 1868—1905. Paris, CARRINGTON, 1905.

FERRAND, GABRIEL M., Un texte Arabico-Malgache du XVIe siècle, transcrit, traduit et annoté d'après les mss. 7 et 8 de la Bibliothèque Nationale. Tiré des notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques. Tom. XXXVIII. Paris, G. KLINCKSIECK, 1904.

FLORENZ, K., Geschichte der japanischen Litteratur. 1. Halbband. (‚Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen', Bd. X.) Leipzig, C. F. AMELANG, 1905.

GARBE, RICHARD, Die Bhagavadgîtâ. Aus dem Sanskrit übersetzt. Mit einer Einleitung über ihre ursprüngliche Gestalt, ihre Lehren und ihr Alter. Leipzig, H. HAESSEL, 1905.

GIBB, E. J. W., A history of Ottoman Poetry, Volume IV, edited by EDWARD G. BROWNE. London, LUZAC & Co., 1905.

HAFFNER, AUGUST, Texte zur arabischen Lexikographie, nach Handschriften herausgegeben. Leipzig, HARRASSOWITZ, 1905.

Hantes Amsorya. Jahrgang 1905. Wien, Mechitharisten, 1905.

HEYES, HERM. JOS., Bibel und Ägypten. Abraham und seine Nachkommen in Ägypten. I. Teil. Gen. Kapitel 12—41 inkl. Münster i. W., ASCHENDORFF, 1904.

Hiersemanns Handbücher, Bd. I: Die Architektur von Griechenland und Rom von W. J. ANDERSON und R. PHENÉ SPIERS. Lief. I. Leipzig, W. HIERSEMANN, 1905.

HOBEIKA, J., le Père, Rituel des offices et cérémonies en usage dans l'église Syro-Maronite. Première Partie. Beyrouth, 1905.

HOROVITZ, JOSEF, Spuren griechischer Mimen im Orient. Mit einem Anhang über das ägyptische Schattenspiel von FRIEDR. KERN. Berlin, MAYER und MÜLLER, 1905.

Izvěstija obščestva archeologii, istorii i etnografii pri Imperatorskom Kazanskom Universitetě, Tom. XX. 4 i 5, 6. Universität zu Kasan, 1904.

JAHN, WILHELM, Über die kosmogonischen Grundanschauungen im Mânava-Dharma-Śastram, Inauguraldissertation Würzburg. Leipzig, DRUGULIN, 1904.

Journal of the American Oriental Society. Vol. 25, Second Half; Vol. 26, First Half. New Hawen, 1904/5.

Journal, The American, of philology, edited by B. L. GILDERSLEEVE. Vol. XXV, 3—4; Vol. XXVI, 1—2. Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1905.

JOCHELSON, WALDEMAR, Essay on the grammar of the Yukaghir Language. (Reprinted from the Annals N. Y. Ac. Sci. Vol. XVI, Part II, March 1905.)

LANDBERG, le comte de, Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale. 2e vol.: Datînah. Première partie: Textes et traduction. Leiden, E. J. BRILL, 1905.

List of Sanskrit, Jaina and Hindi Manuscripts, purchased by order of government and deposited in the Sanskrit College Benares 1902. Allahabad, Government Press, 1904.

LITTMANN, ENNO, Modern Arabic Tales. Vol. I: Arabic Text. (Part VI of the publications of an American archaeological expedition to Syria in 1899—1900 — under the patronage of V. EVERIT MACY, CL. M. HYDE, B. TALBOT B. HYDE, and J. N. PHELPS STOKES.) Leiden, E. J. BRILL, 1905.

LITTMANN, ENNO, Semitic Inscriptions. (Part IV of the publications of an American archaeological expedition to Syria in 1899—1900.) New York, The Century Co. (WILLIAM HEINEMANN: London.) 1905.

LITTMANN, ENNO, Bibliotheca Abessinica, Studies concerning the languages, literature and history of Abyssinia. I. The legend of the queen of Sheba in the tradition of Axum, by the editor. II. The text of the Ethiopic version of the Octateuch, with special reference to the age and value of the Haverford Manuscript, by Dr J. OSCAR BOYD. Leiden, E. J. BRILL, 1905.

MACDONELL, ARTHUR ANTHONY, The Bṛhad-Devatā attributed to Śaunaka, A summary of the deities and myths of the Rig-Veda. Critically edited in the original Sanscrit with an introduction and seven appendices, and translated into English with critical and illustrative notes. Part I: Introduction and Text and Appendices. Part II: Translation and Notes. (Harvard Oriental Series. Edited with the cooperation of various scholars by CHARLES ROCKWELL LANMAN. Vol. V, VI.) Cambridge, Massachusetts, published by Harvard University, 1904.

Al-Machriq, Revue catholique orientale bimensuelle. Jahrgang 1905. Beyrouth, 1905.

MARQUART, J., Untersuchungen zur Geschichte von Eran. 2. Heft. (Schluß.) Leipzig, DIETERICH'sche Verlagsbuchhandlung THEODOR WEICHER, 1905.

Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Herausgegeben vom Vorstande. Bd. X, Teil 1. Tokyo, 1905. (Berlin, A. ASHER & Co.)

NAGEL, ERASMUS, Die nachdavidische Königsgeschichte Israels, ethnographisch und geographisch beleuchtet. Wien und Leipzig, CARL FROMME, 1905.

NICHOLSON, REYNOLD A., The Tadhkiratu 'L-Awliyá (First part) of Shaykh

Farídu 'D-Dín 'Aṭṭár, edited in the original Persian, with preface, indices and variants. With a critical introduction by Mírzá 'L-Wahháb-I Qazwíní. (Persian Historical Texts, Vol. III.) Leiden, E. J. BRILL (London, LUZAC & Co.), 1905.

OLDENBERG, HERMANN, Vedaforschung. Stuttgart, COTTA, 1905.

Orions Christianus. Römische Halbjahrhefte für die Kunde des christlichen Orients von ANTON BAUMSTARK. IV. Jahrg., 1. Heft. Rom, 1905.

PÉRIER, JEAN, Vie d'Al-Ḥadjdjâdj ibn Yousof (41—95 de l'Hégire = 661—714 de J. C.) d'après les sources arabes. (‚Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences historiques et philologiques', Fasc. 151.) Paris, BOUILLON, 1904.

Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche. Ser. V, Vol. XIV. Roma, 1905.

REUTER, J. N., The Śrauta-Sūtra of Drāhyāyana, with the commentary of Dhanvin, Part I. (Reprinted from the ‚Acta Societatis Scientiarum Fennicae', T. XXV, Pars II.) London, LUZAC & Co., 1904.

SIECKE, ERNST, Indra's Drachenkampf. (Nach dem Rigveda.) Berlin, WEIDMANN, 1905.

STEINSCHNEIDER, MORITZ, Die Geschichtsliteratur der Juden in Druckwerken und Handschriften. I. Abteilung: Bibliographie der hebräischen Schriften. Frankfurt a/M, KAUFFMANN, 1905.

Linguistic Survey of India. Vol. II. Mōn-Khmer and Siamese-Chinese Families (including Khassi and Tai). Compiled and edited by G. A. GRIERSON. Vol. III. Tibeto-Burman Family. Part III. Specimens of the Kuki-Chin and Burma Groups. Compiled and edited by G. A. GRIERSON. Vol. VI. Indo-Aryan Family. Mediate Group. Specimen of the Eastern Hindi Language. Compiled and edited by G. A. GRIERSON. Calcutta, 1904.

Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap gevestigt te Amsterdam. Onder Redactie van A. L. VAN HASSELT, A. A. BEEKMANN, E. HELDRING, J. F. NIERMEYER en JOH. F. SNELLEMAN. Tweede Serie. Deel XXII. N° 4. Leiden, E. J. BRILL, 1905.

VODEL, FRIEDRICH, Die konsonantischen Varianten in den doppelt überlieferten poetischen Stücken des Massoretischen Textes. Inauguraldissertation Leipzig. Leipzig, DRUGULIN, 1905.

WINTERNITZ, M., Geschichte der indischen Litteratur. 1. Halbband. (‚Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen', Bd. IX.) Leipzig, C. F. AMELANG, 1904.

ZACH, E. von, Lexikographische Beiträge. III. Peking, 1905.

WIENER ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

KUNDE DES MORGENLANDES.

BEGRÜNDET VON

G. BÜHLER, J. KARABACEK, D. H. MÜLLER, F. MÜLLER, L. REINISCH.

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIERT VON

J. v. KARABACEK, P. KRETSCHMER, D. H. MÜLLER,
L. v. SCHROEDER,

LEITERN DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES DER UNIVERSITÄT.

XX. BAND.

WIEN, 1906.

PARIS
ERNEST LEROUX.

ALFRED HÖLDER
K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER
BUCHHÄNDLER DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

OXFORD
JAMES PARKER & Co.

LONDON
LUZAC & Co.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

NEW-YORK
LEMCKE & BUECHNER
(FORMERLY B. WESTERMANN & Co)

BOMBAY
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Druck von Adolf Holzhausen,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

Inhalt des zwanzigsten Bandes.

Artikel.

Seite

Bṛhaddevatā and Mahābhārata, von M. Winternitz 1
Die Mu'allaqa des Ṭarafa, übersetzt und erklärt von Bernhard Geiger . . . 37
Was bedeuten die Titel Tantrākhyāyika und Pañcatantra? von Joh. Hertel 81
Arabic Palaeography, von Josef von Karabacek 131
Pand-nāmak i Zaratušt, von Alexander Freiman 149
Das Nomen mit Suffixen im Semitischen, von A. Ungnad 167
Zu Kalīla waDimna, von Johannes Hertel 184
Pand-nāmak i Zaratušt, von Alexander Freiman (Schluß) 237
Das Problem der sumerischen Dialekte und das geographische System der Sumerier, von Friedrich Hrozný 281
Ein jüdischer Hochzeitsbrauch, von Theodor Zachariae 291
Jātaka-Mahābhārata-Parallelen, von R. Otto Franke 317
Ägyptologische Miszellen, von Alfred Jahn 373
Ägyptologische Studien, von Nathaniel Reich 381

Anzeigen.

Charles Fossey, Contribution au dictionnaire sumérien-assyrien, von Friedrich Hrozný 90
Caland W., De literatuur van den Sāmaveda en het Jaiminigṛhyasūtra, von J. Kirste 108
B. Chunnīlāl, Siddhahemaśabdānuśāsanaṁ svopajñalaghuvṛttivibhūṣitaṁ haimadhātupāṭhādiparipūritam, von J. Kirste 208
J. Hertel, Über das Tantrākhyāyika, von J. Kirste 212
Diedrich Westermann, Wörterbuch der Ewe-Sprache, von Karl Meinhof . . 214
Kar. Conti Rossini, Corpus scriptorum christianorum orientalium curantibus, von Th. Nöldeke 217
R. Geyer, Zwei Gedichte von al-A'šâ, von J. Barth 226

Seite

TRAUGOTT MANN, Ibn Ḥaṭīb al-Dahša: Tuḥfa ḏawī-l-arab, von R. GEYER . . 302
CURT PRÜFER, Ein ägyptisches Schattenspiel, von MAX GRÜNERT 303
K. VOLLERS, Katalog der islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig, von I. GOLDZIHER 391
GAASTRA D., Bijdrage tot de kennis van het vedische ritueel. Jaiminīyaśrauta-sūtra, von J. KIRSTE 396
W. CALAND et V. HENRY, L'Agniṣṭoma, description complète de la forme normale du Sacrifice de Soma dans le culte védique. Tome premier, avec quatre planches, von M. WINTERNITZ 397

Kleine Mitteilungen.

G. JAHNS Ezechiel-Kommentar, von D. H. MÜLLER 110
Mißverständnisse, von JOHANNES HERTEL 113
Zum § 27 des Ḥammurabi-Gesetzes, von M. SCHORR 119
Keilinschriftliches, von FRIEDRICH HROZNÝ 123
THEODOR NÖLDEKE, von D. H. MÜLLER 125
Erklärung in Sachen des syr.-röm. Rechtsbuches, von D. H. MÜLLER 127
Die Bibel und die einheitlichkeit des ursprungs der sprache, von A. LUDWIG 234
Tantra = nīti, von JOHANNES HERTEL 306
Aus einem Briefe TH. NÖLDEKES, von JOHANNES HERTEL 308
Einiges über Marwâns II. Beinamen: *al-Ḥimâr und al-Ǧa'dî*, von HANS v. MŻIK 310
Der § 7 des Ḥammurabi-Gesetzes, von MOSES SCHORR 314
varyàḥ ‚die Wasser', von L. v. SCHROEDER 400
prushṭâ ‚Reif', von L. v. SCHROEDER 401
उचिपिटि oder उचपिटि ‚Maulbeerbaum', von JOHANNES HERTEL 402
upāyavairam oder ubhayavairam? von JOHANNES HERTEL 407
Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1906 bei der Redaktion der WZKM eingegangenen Druckschriften 410

Bṛhaddevatā und Mahābhārata.

Von

M. Winternitz.

Emil Sieg[1] hat mit bezug auf zwei Itihāsas der Bṛhaddevatā die Vermutung ausgesprochen, daß sie aus dem Mahābhārata entlehnt seien. Wie gewagt und von wie weittragender Bedeutung eine solche Vermutung sei, dessen war sich Sieg wohl kaum bewußt. Es würde, wenn seine leicht hingeworfene Vermutung irgendeine Berechtigung hätte, folgen, daß das Mahābhārata in seiner jetzigen Gestalt älter sei, als die immerhin in die spätvedische Zeit hineinreichende Bṛhaddevatā. Schon Macdonell[2] hat dagegen eingewendet, daß die Bṛhaddevatā ins 4. Jahrhundert v. Chr. zurückreichen müsse, während das Mahābhārata seine jetzige Gestalt kaum vor 300 n. Chr. erreicht haben könne. Ich gebe auf diese ‚allgemeine chronologische Erwägung' gar nichts. Denn das ‚300 n. Chr.' ist gerade so unsicher wie das ‚4. Jahrhundert v. Chr.'. Wenn man beweisen könnte, daß die Bṛhaddevatā aus dem Mahābhārata entlehnt habe, so müßten eben jene Zahlen geändert werden. Mit Recht hat aber auch schon Macdonell geltend gemacht, daß die Vermutung Siegs auch sachlich durch nichts gerechtfertigt erscheint.

Es ist aber der Mühe wert, sowohl die von Sieg behandelten Itihāsas, als auch alle anderen Itihāsastoffe, in denen Mahābhārata

---

[1] *Die Sagenstoffe des Ṛgveda und die indische Itihâsatradition* I, Stuttgart 1902, S. 126 und S. 137 Anm. 4.

[2] *Deutsche Litteratur-Zeitung* 1903, Nr. 38, Sp. 2303 f.

und Bṛhaddevatā Berührungspunkte zeigen, näher zu untersuchen. Dies soll im folgenden geschehen, und wir beginnen mit den beiden von SIEG behandelten Itihāsas.

1. Agastya und Lopāmudrā.

Die Geschichte von Agastya und Lopāmudrā wird Bṛhaddevatā IV, 57—61 im Anschlusse an Ṛgveda I, 179 folgendermaßen erzählt:

‚Der Ṛṣi begann seine Frau, die herrliche Lopāmudrā, welche nach ihrer Periode gebadet hatte, im Verlangen nach heimlicher Vereinigung zu beschwatzen. Sie aber sprach mit den beiden ersten Versen des Liedes Ṛv. I, 179 ihre Bereitwilligkeit aus. Der sich zu ergötzen wünschende Agastya befriedigte sie hierauf mit den beiden folgenden Versen. Ein Schüler, welcher vermöge seiner Buße den ganzen Zustand dieser beiden, die sich zu ergötzen wünschten, in Erfahrung gebracht (und dann ihr Gespräch belauscht) hatte, dachte, daß er eine Sünde begangen habe, dadurch, daß er (das Gespräch der beiden) angehört,[1] und sang die beiden letzten Strophen. Da belobten und umarmten ihn der Lehrer und seine Frau, küßten ihn aufs Haupt und sprachen lächelnd zu ihm: „Schuldlos bist du, Söhnchen.“‘

OLDENBERG[2] sieht in dieser Anekdote nur einen schlechten Versuch der alten Vedainterpreten, aus den Versen des Liedes Ṛv. I, 179 den alten Itihāsa wiederherzustellen. Mit dieser Annahme scheint mir der erste Vers der Bṛhaddevatā-Geschichte in Widerspruch zu stehen. Der Verfasser der Bṛhaddevatā wußte so gut wie wir, daß der erste Vers des Liedes nur Worte der Lopāmudrā enthalten könne; und es lag für ihn gar kein Grund vor, den Agastya selbst als zum Bruch des Keuschheitsgelübdes geneigt erscheinen zu lassen, wenn er nicht die Geschichte eben so gehört hatte. Man hat sich gewiß in den Brahmanenschulen auch ohne alle Rücksicht auf Vedainterpretation die alten Geschichten von Agastya und anderen Ṛṣis —

[1] So nach der von MACDONELL hergestellten richtigen Lesart.

[2] *ZDMG*, Bd. 39, S. 68.

insbesondere die in Brahmanenkreisen stets beliebten pikanten Anekdoten — immer wieder gerne erzählen lassen und sie weiter erzählt; und wie überall, so haben auch in Indien derlei Geschichten beim Weitererzählen mannigfache Veränderungen erlitten. Anders lautete das Ākhyāna, welchem die Verse des Ṛgvedaliedes angehörten, anders erzählte man es sich in der Schule des Śaunaka.[1] Aber ich kann nicht glauben, daß die ganze Geschichte, wie sie in der Bṛhaddevatā erzählt wird, nur eine ‚Rekonstruktion' sein soll, ‚welche die alten Erklärer auf ihre eigene Verantwortung machten'.[2] Nur die Einführung des Schülers dürfte den Vedainterpreten zur Last fallen; und die Vermutung von SIEG,[3] daß in der alten Anekdote das Wort *brahmacārin* ‚keusch lebend' mit bezug auf Agastya selbst gebraucht worden sei, ist sehr wahrscheinlich; nur glaube ich nicht, daß das Wort in einem geschriebenen Itihāsa ‚gestanden' habe und durch *antevāsin* (‚Schüler') ‚glossiert' worden sei, sondern das zufällig vorkommende Wort *brahmacārin* (Adjektiv) wird den Brahmacārin d. h. ‚den Vedaschüler' suggeriert haben. So erklärt es sich wohl, daß zwar Ṣaḍguruśiṣya und Sāyaṇa den ‚Schüler' aus der Bṛhaddevatā übernommen haben, daß aber die Erzählung des Mahābhārata nichts von ihm weiß.

Was finden wir nun im Mahābhārata? Da wird zunächst (III, 96—99) erzählt, wie Agastya seine Väter in einer Grube kopfabwärts hängen sieht, und sie ihm sagen, daß sie in die Hölle stürzen müssen, weil er infolge seines Keuschheitsgelübdes keinen Sohn erzeugt habe; worauf Agastya ihnen verspricht, für die Fortpflanzung des Geschlechts zu sorgen. (Dies ist eine Dublette[4] der Geschichte von Jaratkāru, Mah. I, 13 f. und 45 f.) Da Agastya keine Frau findet,

[1] MACDONELL (Bṛhaddevatā I, p. XXIII f.) hat nachgewiesen, daß nicht Śaunaka selbst, sondern nur ein Angehöriger seiner Schule der Verfasser der Bṛhaddevatā sein kann.

[2] OLDENBERG a. a. O.

[3] A. a. O., S. 126.

[4] Solche Dubletten sind im Mahābhārata überaus häufig. Sie finden sich aber auch in der Epik anderer Völker. Vgl. TH. NÖLDEKE im *Grundriss der iranischen Philologie* II, S. 168.

die gut genug für ihn wäre, bildet er selbst ein wunderschönes Weib, welches er als Tochter des wegen Nachkommenschaft büßenden Vidarbha-Königs geboren werden läßt. Das Lopāmudrā genannte Mädchen wächst zu unvergleichlicher Schönheit heran, so daß kein Freier es wagt, sich um sie zu bewerben. Da wirbt Agastya um das Mädchen, und der König, da er den Fluch des Heiligen fürchtet, kann sie ihm nicht verweigern.[1] Lopāmudrā selbst ist aber sofort bereit, die Gattin des Agastya zu werden. Sobald sie verheiratet sind, muß die Frau ihre kostbaren Gewänder und ihren Schmuck ablegen und sich, in Lumpen, Bastgewand und Antilopenfelle gekleidet, an den Bußübungen des Gemahls beteiligen. Nachdem sie lange miteinander Askese geübt und Lopāmudrā dem Gatten stets treu gedient hat, sieht er sie eines Tages nach dem Bade, und da er von ihrer Treue und Frömmigkeit, wie von ihrer Schönheit gleich befriedigt ist, lädt er sie zum ehelichen Beilager ein. Sie aber erklärt, daß sie ihm nur auf einer kostbaren Lagerstätte, wie sie sie im Palaste ihres Vaters gehabt, und mit herrlichen Kleinodien geschmückt angehören wolle, und auch er müsse ihr bekränzt und geschmückt nahen. Nach einigem Sträuben bemüht sich Agastya die Schätze zu erbetteln, deren er bedarf, um der Lopāmudrā Wunsch zu erfüllen. Nachdem er von König Ilvala unermeßliche Reichtümer bekommen hat, besorgt er alles, wie es seine Frau gewünscht hat, und stellt ihr noch überdies die Wahl frei, ob sie lieber tausend Söhne haben wolle, oder hundert, von denen jeder zehn Männern gleich sei, oder zehn, von denen jeder einzelne hundert Männern gleiche, oder nur einen Sohn, der tausend Mann überwältigen könne.[2] Lopāmudrā entscheidet sich für das letztere, sie empfängt von dem

---

[1] Daß er sie ihm so ungern gibt, wird wohl darin seinen Grund haben, daß dieser Heilige ebenso wie Vyāsa (Mah. 1, 105, 41 f.) als alt und abstoßend häßlich gedacht ist.

[2] Auch dies ist eine Dublette. Denn auch Kaśyapa gewährt seinen Frauen Kadrū und Vinatā ihre Wünsche; der ersteren, daß sie tausend Kinder (Schlangen) zur Welt bringt, der letzteren, daß sie nur zwei Söhne gebiert, die aber den tausend Söhnen der Kadrū gewachsen sind. Mah. 1, 16.

Ṛṣi einen Sohn, den sie nach siebenjähriger Schwangerschaft[1] gebiert, und der gleich als ein vedagelehrter Brahmane zur Welt kommt. Die Ahnen des Agastya aber gelangen nun, da das Geschlecht vor dem Aussterben bewahrt ist, in den Himmel.

Schon diese kurze Inhaltsangabe dürfte genügen, um zu zeigen, daß die Erzählung des Mahābhārata von der Anekdote der Bṛhaddevatā so weit abweicht, daß von einer Entlehnung der einen aus der andern keine Rede sein kann. Nirgends finden wir auch eine Spur von einer wörtlichen Übereinstimmung.[2] Daß Agastya die Lopāmudrā selbst erschafft, und daß er ihr die Wahl frei stellt in bezug auf Nachkommenschaft, das sind Züge, welche, wie der ganze Ton der Mahābhārata-Erzählung, darauf hinweisen, daß dieselbe der purānischen Legendendichtung näher steht, während die lapidarische Kürze der von allen Übertreibungen freien Bṛhaddevatā-Geschichte mehr an die Itihāsas der Brāhmaṇas erinnert.

OLDENBERG und SIEG stimmen darin überein, daß der Ṛgvedahymnus eine andere Version des Itihāsa voraussetzt, als die in der Bṛhaddevatā überlieferte. Nach OLDENBERG wäre der dem Hymnus zugrunde liegende Itihāsa ungefähr folgender:

Agastya und seine Gattin üben seit Jahren harte Askese. Der Kasteiungen müde klagt die Gattin Lopāmudrā über ihr Los und wünscht Vereinigung mit dem Gatten (Verse 1, 2). Agastya tritt ihrem Verlangen entgegen (Vers 3), gibt aber schließlich dem ungestümen Drängen der Frau nach (Vers 4), vollzieht jedoch dann eine Sühne für den Bruch des Keuschheitsgelübdes (Vers 5). ‚Nach der Sühnung' fährt OLDENBERG fort[3] (und SIEG stimmt auch hier im wesentlichen mit ihm überein) ‚wird erzählt gewesen sein, wie die frommen Übungen des Agastya, vielleicht auch der Lopāmudrā, ihren Fortgang genommen und trotz jener Störung auf die eine

[1] Gāndhārī ist zwei Jahre schwanger, ehe sie ihre hundert Söhne zur Welt bringt (Mah. I, 115). Śakuntalā gebiert den Bharata nach dreijähriger Schwangerschaft (Mah. I, 74, 2; 58).

[2] Nicht einmal, wenn es Mah. III, 97, 13 heißt, daß der Ṛṣi die Lopāmudrā *snātām* gesehen habe, braucht das dasselbe zu bedeuten wie *ṛtau snātām* Bṛh. IV, 57.

[3] A. a. O., S. 67.

oder andere Weise zu dem erhofften Ziel geführt haben. Einzelheiten sind uns hier nicht erreichbar; wir besitzen nur den Vers, der am Schluß des Ganzen stand: „Agastya, mit Schaufeln grabend, nach Kindern, Nachkommenschaft, Kraft begehrend, der gewaltige Ṛṣi hat beiden Geschlechtern (*ubhaú várṇau*) Gedeihen geschafft; bei den Göttern hat er die Erfüllung seiner Wünsche erlangt.“' SIEG faßt *khánamānaḥ khanítraiḥ* als ‚Slang' (soll heißen als ‚Zote') auf und bezieht *ubhaú várṇau* auf die beiden Kasten, denen Agastya (als Brahmane) und Lopāmudrā (als Tochter eines Kṣatriya) angehören. Das mag richtig sein. Die Auffassung des Itihāsa ist aber dieselbe, wie bei OLDENBERG.

Weil nun im Ṛgveda die Frau als die ‚Anstifterin' erscheint, in der Bṛhaddevatā aber der Ṛṣi, und auch im Mahābhārata Agastya es ist, der die Lopāmudrā *maithunāyājuhāva*, meint SIEG,[1] daß die Darstellung der Bṛhaddevatā ‚lediglich auf Entlehnung aus dem Mahābhārata beruhen dürfte'. Scheint eine solche Entlehnung schon nach dem oben Gesagten ausgeschlossen, so ist auch die Übereinstimmung zwischen Bṛhaddevatā und Mahābhārata nur eine ganz oberflächliche und scheinbare. Weder in der Bṛhaddevatā, noch im Mahābhārata begeht Agastya eine Sünde, es kann daher auch von keiner ‚Anstiftung' die Rede sein, ebensowenig wie von einer Deutung der Legende in einem ‚der Lopāmudrā günstigen Sinne'. Im Grunde stimmen ja alle drei Versionen darin überein, daß beide Gatten zum *maithuna* willig sind.[2] Im Mahābhārata ist die Sache ganz klar: Agastya braucht Nachkommenschaft, damit seine Ahnen in den Himmel kommen; darum heiratet er Lopāmudrā; er erprobt erst ihre Treue und Standhaftigkeit, indem er mit ihr Askese übt; nachdem sie sich aber als seiner würdig erwiesen hat, naht er ihr und

[1] A. a. O., S. 126.

[2] Es steht mir auch nicht ganz außer Zweifel, daß Ṛv. I, 179, 2 wirklich von Lopāmudrā gesprochen wird, wie allerdings alle Erklärer übereinstimmend annehmen. Es wäre ganz gut möglich, daß Lopāmudrā sagt: ‚Die Männer sollen zu ihren Gattinnen kommen' und Agastya, ihr beipflichtend (und an die Notwendigkeit der Nachkommenschaft erinnernd), sagt: ‚Die Gattinnen sollen sich mit ihren Männern vereinigen.'

erzeugt einen Sohn. Alles andere ist Ausschmückung. In der Bṛhaddevatā ist durch die Einführung des Schülers der Sachverhalt etwas verdunkelt; man möchte glauben, daß der alte Itihāsa, dem die Ṛgvedaverse angehören, hier zu einer pikanten Anekdote zusammengeschrumpft ist, deren Pointe nichts anders besagen will als: ‚Lieben ist keine Sünde.' In dem ursprünglichen Itihāsa des Ṛgveda dürfte es sich um einen Konflikt gehandelt haben, in den der Heilige dadurch gerät, daß er einerseits der Pflicht gegen die Ahnen genügen und Nachkommenschaft erzeugen soll, anderseits das Keuschheitsgelübde nicht brechen will. Durch Darbringung eines Sühnopfers wird der Konflikt gelöst. Daß es sich im Ṛgveda ebenso wie im Mahābhārata um die Erzeugung von Nachkommenschaft handelt, beweist der Schlußvers 1, 179, 6 (*Agástyaḥ ... prajám ápatyam bálam icchámānaḥ*) unwiderleglich. Wie der Anfang des Itihāsa im Ṛgveda lautete, wissen wir ja nicht. Wir sehen aber in den brahmanischen Ākhyānas, ebenso wie in den buddhistischen Jātakas, daß die Erzählung mit der Prosa beginnt und oft ziemlich lange in Prosa fortfährt, bis erst mehr gegen Ende die Verse beginnen. Es ist daher nicht einmal wahrscheinlich, daß mit den Worten der Lopāmudrā Ṛv. 1, 179, 1 der alte Itihāsa begonnen habe, und die Annahme nicht ungerechtfertigt, daß denselben irgend eine Hinweisung auf des Agastya Wunsch nach Nachkommenschaft vorausgegangen sei.

Jedenfalls ist aber eine Entlehnung der Bṛhaddevatā-Erzählung aus dem Mahābhārata ausgeschlossen.

2. Devāpi und Śaṃtanu (Śāṃtanu).

‚Einen noch markanteren Fall' der Entlehnung seitens der Bṛhaddevatā aus dem Mahābhārata glaubt SIEG in der Erzählung von Devāpi Ārṣṭiṣeṇa gefunden zu haben.[1]

Der Tatbestand ist folgender. Yāska (Nirukta 2, 10[2]) erzählt: Devāpi Ārṣṭiṣeṇa und Śaṃtanu aus dem Kurugeschlecht waren Brüder; Śaṃtanu, obwohl der jüngere, wurde zum König gesalbt, wäh-

[1] A. a. O., S. 126, Anm. 2.

[2] Auch von Sāyaṇa zu Ṛv. x, 98 zitiert.

rend Devāpi, der ältere, Askese übte (*tapaḥ pratipede*). Infolgedessen regnete es in Śaṃtanus Reiche zwölf Jahre lang nicht. Die Brahmanen geben als Grund der Dürre an, daß Śaṃtanu als der jüngere die Herrschaft übernommen habe. Darauf trägt Śaṃtanu dem Devāpi den Thron an. Dieser aber sagt: ‚Ich will dein Purohita sein und für dich opfern.' Bṛhaddevatā VII, 155—VIII, 7 wird dieselbe Geschichte ausführlicher erzählt, aber hinzugefügt: Devāpi sei mit einer Hautkrankheit behaftet (*tvagdoṣī*) gewesen und habe deshalb sich selbst als zur Herrschaft ungeeignet erklärt; darum habe er sich in den Wald zurückgezogen (*vanaṃ Devāpir āviśat*). Und da Śaṃtanu wegen der Dürre ihn auffordert, die Regierung zu übernehmen, erklärt er abermals, daß er der Herrschaft nicht würdig sei, erbietet sich aber für ihn um des Regens willen zu opfern, worauf Śaṃtanu ihn zum Purohita macht.

Im Mahābhārata (V, 149) nun will Dhṛtarāṣṭra dem Duryodhana beweisen, daß auch ein jüngerer Bruder den Thron besteigen kann. Im Kurugeschlecht selbst sei dies schon mehrmals vorgekommen. Er (Dhṛtarāṣṭra) selbst mußte wegen seiner Blindheit dem jüngeren Bruder Pāṇḍu weichen. Yayātis Nachfolger war Pūru statt des älteren Yadu. Und auch Pratīpa, der Großvater des Bhīṣma, hatte drei Söhne, von denen Śāṃtanu, der jüngste, König wurde, während Devāpi, der älteste, infolge einer Hautkrankheit (*tvagdoṣī*) auf den Thron verzichten mußte und in den Wald ging (*Devāpiḥ saṃśrito vanam*), Bāhlīka aber das Land verließ und den Thron seines mütterlichen Oheims übernahm.

In dem genealogischen Abschnitt des Mahābhārata I, 94, 61 f. wird die Geschichte etwas anders erzählt: ‚Dem Pratīpa wurden drei Söhne geboren, Devāpi, Śāṃtanu und der große Wagenkämpfer Bāhlīka; von diesen wurde Devāpi, da er nach dem Gesetze zu handeln wünschte (*dharmahitepsayā*), Asket (*pravavrāja*), Śāṃtanu aber und der große Wagenkämpfer Bāhlīka erlangten die Herrschaft über die Erde.' Es handelt sich hier nur um eine ganz kurze Erwähnung der Sage, und *dharmahitepsayā* scheint mir nichts anders besagen zu wollen, als daß Devāpi wegen seiner Hautkrankheit nach dem

Recht (*dharma*) auf den Thron verzichten mußte. Denn kein Dharma verlangt doch von einem Erbprinzen, daß er Asket wird! Es kann sich daher nur um das Gesetz (*dharma*) handeln, wonach ein mit einem Gebrechen behafteter Prinz nicht König werden kann (*hīnāṅgam pṛthivīpālaṃ nābhinandanti devatāḥ*, Mah. v, 149, 25). In der darauffolgenden prosaischen Version derselben Genealogie I, 95, 43 f. werden wieder die drei Söhne des Pratīpa genannt, und es wird erzählt, daß Devāpi noch als Knabe in den Wald ging (*bāla evāraṇyaṃ viveśa*), Śāṃtanu aber König wurde. Von Bāhlīka ist hier weiter nichts gesagt. Auch diese Angabe steht mit der ausführlichen Erzählung v, 149 nicht in Widerspruch; denn wenn SIEG[1] bei der Wiedergabe dieser Version hinzufügt ‚doch wohl als gesunder Knabe', so tut er dies auf seine eigene Verantwortung. Der Zusammenhang schließt nicht aus, daß er als Knabe in den Wald ging, weil er eben kein gesunder Knabe war.

Mit Mahābhārata v, 149 stimmt auch die Erzählung des Matsya-Purāṇa[2] überein, nach welcher Devāpis Krankheit Leprose war. Während aber im Mahābhārata die Brahmanen Einspruch gegen seine Krönung erheben und in der Bṛhaddevatā sich Devāpi selbst für untauglich erklärt, sind es hier die Untertanen, die ihn nicht als König mögen.

Im Harivaṃśa 32 (1820 ff.)[3] werden wieder dieselben drei Söhne des Pratīpa genannt; von Devāpi aber heißt es hier merkwürdiger Weise, daß er ein Lehrer der Götter, ein Muni und ein Adoptivsohn des Cyavana war.

Von der Dürre und davon, daß Devāpi als Purohita Regen gemacht hätte, ist an keiner dieser Stellen die Rede.

Hingegen wird im Bhāgavata-Purāṇa und ausführlicher im Viṣṇu-Purāṇa[4] auch von der zwölfjährigen Dürre erzählt, welche aber nicht, wie im Nirukta und in der Bṛhaddevatā, durch die Opfer

---

[1] A. a. O., S. 136.

[2] SIEG a. a. O., S. 132. J. MUIR, *Original Sanscrit Texts* I[2], p. 277.

[3] Ebenso Vāyu-Purāṇa. SIEG a. a. O., S. 132 f. MUIR a. a. O., p. 273.

[4] Die Stellen übersetzt von SIEG a. a. O., S. 133 ff. MUIR a. a. O., p. 274 ff.

und Gebete des Devāpi, sondern im Gegenteile dadurch behoben wird, daß Devāpi dem Veda widersprechende Lehren vorträgt — offenbar eine ganz tendenziöse Entstellung der alten Sage. Der Anfang der Erzählung stimmt im Viṣṇu-Purāṇa mit Mahābhārata I, 95, 44 fast wörtlich überein, indem auch hier Devāpi als Knabe in den Wald geht (*Devāpir bāla evāraṇyaṃ viveśa*), ohne daß vom Aussatz die Rede ist. Im Bhāgavata-Purāṇa heißt es bloß, daß Devāpi auf den Thron verzichtete und in den Wald ging (*pitṛrājyaṃ parityajya Devāpis tu vanaṃ gataḥ*), während Śaṃtanu, der früher Mahābhiṣa geheißen, König wurde.

Sowohl in den Purāṇas als auch im Mahābhārata erscheint Devāpi stets als einer der drei Söhne des Pratīpa, während Ārṣṭiṣeṇa als ein von Devāpi verschiedener alter Ṛṣi genannt wird. So heißt es (Mah. IX, 39, 34 ff.; 40, 1 ff.), daß im Kṛtayuga Ārṣṭiṣeṇa in dem Tīrtha Pṛthūdaka an der Sarasvatī nach strengen Bußübungen die Brahmanenschaft erlangt habe, und eben dort sollen auch Devāpi, Sindhudvīpa und Viśvāmitra die Würde von Brahmanen erreicht haben. Viśvāmitra und Sindhudvīpa werden auch Mahābhārata XIV, 91, 34 neben Ārṣṭiṣena (sic) und anderen genannt, die sich durch Buße und Freigebigkeit ausgezeichnet haben. Ferner wird Mahābhārata II, 18, 13 unter den Rājarṣis und Brahmarṣis der Vorzeit, welche in der Sabhā des Yama wohnen, in einer langen Liste Ārṣṭiṣeṇa neben Dilīpa, Uśīnara u. a. genannt, während Śāṃtanu erst viel später am Ende der langen Liste erscheint. Eine Begegnung der Pāṇḍavas mit dem berühmten Büßer Arṣṭiṣeṇa in dessen Einsiedelei wird Mahābhārata III, 159 (vgl. III, 156, 16; 158, 103) geschildert. Endlich wird Ārṣṭiṣeṇa im Matsya-Purāṇa unter den neunzehn Bhṛgus aufgezählt.[1]

Dies der Tatbestand, dem nur noch hinzugefügt sei, daß Devāpi Ārṣṭiṣeṇa von der Anukramaṇī als Ṛṣi des Hymnus Ṛv. X, 98 bezeichnet wird, was kein Kunststück ist, da derselbe in dem Lied deutlich genug als Sänger auftritt. Und mehr läßt sich aus dem Lied nicht herauslesen, als daß Devāpi Ārṣṭiṣeṇa der Purohita des

[1] MUIR, a. a. O., p. 279.

Śaṃtanu war und für diesen, um Regen zu machen, opferte und betete, und daß er auch tatsächlich seinen Zweck erreichte.

SIEG[1] hat nun die Hypothese aufgestellt, daß es zwei Devāpis (oder doch Devāpi-Sagen) gegeben habe: einen älteren Devāpi, Sohn des Ṛṣṭiṣeṇa, und einen jüngeren, den Sohn des Pratīpa. Auf ersteren beziehe sich die Sage des Yāska, auf letzteren die von Mahābhārata v, 149. ‚Schon der epische Dichter' habe die beiden Devāpis nicht mehr auseinanderzuhalten vermocht. In der Bṛhaddevatā soll ‚der erste Teil der Erzählung' ‚wiederum nur auf Entlehnung aus dem Mahābhārata beruhen' und die beiden Legenden (wie im Viṣṇu- und Bhāgavata-Purāṇa) ‚direkt ineinandergearbeitet' sein.

Hier möchte ich vor allem auf eine üble Gewohnheit hinweisen, welche unter den Indologen sehr verbreitet ist, und der auch SIEG folgt. Wir lesen sehr oft auch bei den besten Forschern, daß dies oder jenes ‚schon im Mahābhārata' vorkomme, oder daß ‚schon der epische Dichter' (das soll doch wohl heißen ‚schon der Dichter des Mahābhārata') dies oder jenes gesagt habe. Wenn man aber die Gelehrten, die sich so ausdrücken, fragen würde, ob sie denn wirklich, wie der gläubige Hindu, davon überzeugt sind, daß ein Dichter, etwa der alte Vyāsa, das ganze Mahābhārata mit allen seinen heterogenen Bestandteilen verfaßt habe, so würden sie eine solche Zumutung entschieden zurückweisen. Und doch hat das Wörtchen ‚schon' in diesem Zusammenhang nur einen Sinn, wenn man wie DAHLMANN und die Inder das Mahābhārata für ein einheitliches, zu irgendeiner Zeit von einem bestimmten Dichter abgefaßtes Werk hält. Tatsächlich kann schon der Verfasser der prosaischen Genealogie, in welcher die Verse Mah. 1, 95, 43 f. vorkommen, unmöglich derselbe sein, wie der der metrischen Genealogie, in welcher sich die Verse Mah. 1, 94, 61 f. finden; und der Dichter von Mah. v, 149 muß wieder ein anderer gewesen sein. Alle drei Stellen gehören aber wenigstens derselben Dichtungsart, der genealogischen Bardendichtung, an. Diese Dichtung muß in ein hohes Alter hinaufreichen, denn die im Mahābhārata und in den Purāṇas so oft zitierten Anuvaṃśa-ślokas

[1] A. a. O., S. 136 ff.

machen stets den Eindruck großer Altertümlichkeit. Einer ganz anderen Dichtungsart und wahrscheinlich auch einer viel jüngeren Zeit gehören Tīrtha-Geschichten wie Mah. IX, 40 an, in denen Devāpi und Ārṣṭiṣeṇa als zwei verschiedene Personen erscheinen. Wenn daher MACDONELL[1] sagt: ‚The single fact that Devāpi's patronymic, Ārṣṭiṣeṇa, has in the Mahābhārata, become an independent name designating another person, but mentioned along with Devāpi, is a clear indication of the posteriority of the Mahābhārata form of the story; a differentiation of this kind being a not infrequent phenomenon in mythological development' — so ist ein solcher Schluß auch nicht gerechtfertigt. Denn die Stelle Mah. IX, 40 gehört gar nicht zur ‚Mahābhārata-Form der Geschichte', wie sie V, 149 erzählt wird, und beweist deshalb auch nichts für die letztere. Dennoch stimme ich mit MACDONELL vollkommen darin überein, daß die Bṛhaddevatā die Angabe, daß Devāpi hautkrank gewesen sei, nicht aus dem Mahābhārata entlehnt haben kann. Das einzige, was für eine solche Annahme sprechen könnte, wäre der Umstand, daß Bṛh. VII, 157 mit Mah. V, 149, 17 den Ausdruck *tvagdoṣī* gemein hat. Beweisen aber würde dieser Umstand, wenn er nicht auf bloßem Zufall beruht, nur, daß die beiden Geschichten enger mit einander zusammenhängen; und dann wäre es immer noch wahrscheinlicher, daß die beiden Erzählungen auf eine und dieselbe Tradition zurückgehen, als daß die Bṛhaddevatā gerade diesen einen Zug aus der Mahābhārata-Geschichte V, 149 (denn nur um diese und nicht um das Mahābhārata als ganzes handelt es sich) entlehnt habe. Unwahrscheinlich ist eine solche Entlehnung deshalb, weil die ganze Form der Erzählung in der Bṛhaddevatā viel altertümlicher ist, als die in Mah. V, 149, und auch sehr stark von derselben abweicht. In der Bṛhaddevatā will Devāpi selbst von einer Thronbesteigung nichts wissen; im Mahābhārata erheben die Brahmanen dagegen Einspruch. In der Bṛhaddevatā handelt es sich um die Krönung nach des Vaters Tode, im Mahābhārata um Einsetzung als Thronfolger bei Lebzeiten des Vaters. Auch die Hypothese SIEGS von einer Vermengung zweier ver-

[1] Bṛhaddevatā I, p. XXIX.

schiedener Devāpi-Sagen kann ich nicht für wahrscheinlich halten. Dafür sind die Übereinstimmungen in allen Versionen von Yāska bis auf die Purāṇas und den Harivaṃśa doch zu groß. Die Purāṇas stimmen mit Nirukta und Bṛhaddevatā fast ganz überein. Der Hauptunterschied aller Versionen von der des Nirukta und der Bṛhaddevatā ist der, daß in den beiden letzteren nur zwei Brüder erwähnt werden, während sonst überall von drei Brüdern die Rede ist. Wenn aber im Mahābhārata von der zwölfjährigen Dürre usw. nichts erwähnt wird, so ist zu bedenken, daß an keiner der Stellen, wo von Devāpi gesprochen wird, irgendein Grund vorlag, diesen Teil der Sage zu berühren; denn es handelt sich überall nur um Genealogie und Thronfolge. Folgende übersichtliche Zusammenstellung aller Hauptzüge der Erzählung dürfte zeigen, daß es sich doch nur um eine Sage handelt:

1 a Devāpi und Śaṃtanu sind zwei Brüder aus dem Kurugeschlecht.

1 b Devāpi, Śāṃtanu und Bāhlīka sind drei Brüder aus dem Kurugeschlecht.

2 a Der Jüngste (Śaṃtanu) wird zum König gesalbt, während der Älteste (Devāpi) Asket wird.

2 b Devāpi wird übergangen, weil er hautkrank ist, und zieht sich in den Wald zurück.

2 c Devāpi geht schon als Knabe in den Wald.

3 Es regnet zwölf Jahre lang nicht.

4 Śaṃtanu trägt dem Devāpi die Herrschaft an.

5 a Devāpi zieht es vor, des Königs Purohita zu werden und für ihn zu opfern.

5 b Devāpi wird ‚in den Brahmanenstand erhoben'.

5 c Devāpi erweist sich als ein Vedaverächter, darum kann er bei der Thronfolge übergangen werden.

Wir finden nun:

Nirukta: 1 a, 2 a, 3, 4, 5 a.

Bṛhaddevatā: 1 a, 2 b, 3, 4, 5 a.

Mahābhārata v, 149: 1 b, 2 b.

Mahābhārata I, 94, 61 f.: 1 b, 2 b.[1]
„ I, 95, 43 f.: 1 b, 2 c.
„ IX, 39, 35; 40, 10: 5 b.
Matsya-Purāṇa: 1 b, 2 b.
Harivaṃśa: 1 b, 5 b.
Viṣṇu-Purāṇa: 1 b, 2 c, 3, 4, 5 c.
Bhāgavata-Purāṇa: 1 b, 2 a, 3, 4, 5 c.

Aus dieser Übersicht geht hervor, daß nach einer einheitlichen Tradition Devāpi und Śaṃtanu zwei Brüder aus dem Kurugeschlecht waren, von denen der Ältere, Devāpi, Asket, Waldeinsiedler oder Priester wurde, während der Jüngere, Śaṃtanu, den Thron bestieg. Da die Bṛhaddevatā-Sage sich im übrigen aufs engste an den Nirukta-Bericht anschließt, ist es immerhin möglich, daß auch Yāska von der Hautkrankheit des Devāpi wußte und sie nur in seinem ganz kurzen Berichte nicht erwähnte; ebenso wie es möglich ist, daß der zweite Teil der Devāpi-Sage (3, 4, 5) im Mahābhārata nur deshalb fehlt, weil kein Anlaß zum Erzählen desselben da war. Will man diese Möglichkeiten nicht gelten lassen, so müßte man annehmen, daß die Devāpi-Sage, wie so viele andere Sagen, in mehreren Versionen existierte, die aber doch alle auf eine Sage zurückgehen können. Die Annahme zweier Devāpis scheint mir wenigstens nicht notwendig. Denn daß Devāpi den Beinamen Ārṣṭiṣeṇa führt, widerspricht nicht der Überlieferung, wonach er ein Sohn des Pratīpa gewesen sein soll. Ārṣṭiṣeṇa ist der Name eines ārṣa-Gotra (einer von einem alten Ṛṣi abgeleiteten Familie), welches neben Cyāvana unter den Bhṛgus genannt wird;[2] und Devāpi, der ursprünglich als Kaurava jedenfalls ein Kṣatriya gewesen ist, muß in eine Ṛṣi-Familie adoptiert worden sein und als Adoptivsohn, nicht als leiblicher Sohn eines Ṛṣi das Patronymikon Ārṣṭiṣeṇa erhalten haben. Eine Erinnerung daran hat der Harivaṃśa[3] bewahrt.

[1] Wenn meine Erklärung von *dharmahitepsayā* richtig ist. Sonst müßte hier 2ª stehen.

[2] Vgl. MAX MÜLLER, *History of Ancient Sanskrit Literature*, p. 380.

[3] S. oben S. 9.

Soviel aber scheint mir sicher, daß von einem ‚markanten Fall' der Entlehnung aus dem Mahābhārata bei der Devāpi-Sage der Bṛhaddevatā nicht die Rede sein kann.

3. Viśvāmitra.

Von Viśvāmitra lesen wir in der Bṛhaddevatā (IV, 95), daß er, der Sohn des Gāthi oder Gāthin, nachdem er (als König) die Erde beherrscht, durch Askese den Stand eines Brahmarṣi erlangt und hundertundein Söhne bekommen habe.

Wie Viśvāmitra durch strenge Bußübungen Brahmane wird, ist im Mahābhārata zweimal (I, 175 und IX, 40 ff.) ausführlich erzählt, von seinen hundertundein Söhnen[1] wird aber dort nichts erwähnt; auch sonst bieten die Erzählungen im Epos keinerlei Anhaltspunkte zu einer Vergleichung mit dem Bericht der Bṛhaddevatā. Von den übrigen Geschichten, welche in der Bṛhaddevatā noch von Viśvāmitra erzählt werden (IV, 105—108; 112—120), findet sich im Mahābhārata nichts.

4. Agni und seine Brüder. — Das Verschwinden des Agni.

Der Mythos vom verschwundenen und wiedergefundenen Agni findet sich bereits im Ṛgveda (X, 51) und in der Taittirīya-Saṃhitā (II, 6, 6).[2] Die Bṛhaddevatā (VII, 61—81) erzählt ihn folgendermaßen:

‚Als die Brüder Agni Vaiśvānara, Gṛhapati, Yaviṣṭha, Pāvaka und Sahaḥsuta durch den Vaṣaṭruf niedergeschmettert worden waren, da entfernte sich, wie ein Vedatext lehrt, Agni Saucīka von den Göttern. Und nachdem er sich entfernt hatte, ging er in die Jahreszeiten, die Wasser und die Bäume ein. Als aber Agni der Opferspeisenträger verschwunden war, kamen die Asuras zum Vorschein. Nachdem die Götter die Asuras im Kampfe geschlagen hatten, suchten sie den Agni. Schon von weitem entdeckten ihn Yama und Varuṇa,

---

[1] Viśvāmitra hatte hundert Söhne, zu welchen er noch den Śunaḥśepa adoptierte, Ait. Br. VII, 17.

[2] Vgl. F. MAX MÜLLER, *Physische Religion* (Gifford-Vorlesungen) übersetzt von R. O. FRANKE, Leipzig 1892, S. 257 ff.

und die beiden nahmen ihn mit sich und begaben sich zu den Göttern. Als die Götter ihn wieder sahen, sprachen sie: „Agni, führe uns die Opferspeisen herbei und nimm von uns Wunschgaben entgegen, sei uns zugetan! . . .“ Und es erwiderte ihnen Agni: „Was ihr, all ihr Götter, zu mir gesagt habt, das werde ich tun, aber es sollen die fünf Menschenstämme (*pañca janāḥ*) sich an meiner Priesterschaft erfreuen.“‘ (Es folgt eine Diskussion darüber, was unter *pañca janāḥ* zu verstehen sei, dann fährt Agni in seiner Rede fort:) , . . . „Und langes Leben möge mir zuteil werden und mannigfache Opferspeisen, meinen älteren Brüdern aber sei Unversehrtheit bei jeglichem Opfer gewährt. Ferner sollen sowohl die Voropfer als auch die Nachopfer, die Schmelzbutter und das Tier beim Somaopfer mir als Gottheit geweiht sein und auch das Opfer (im allgemeinen) soll mich zur Gottheit haben.“ Dies wurde ihm gewährt mit den Worten: „Dein sei das Opfer.“ Und er wurde der Opferförderer (Sviṣṭakṛt), er, dem die dreitausenddreihundertneununddreißig Götter alle seine Wünsche gewährt hatten. Frohgemut, befriedigt und von allen Göttern geehrt, schüttelte sodann Agni seine Glieder und versah unermüdlich das Priesteramt bei den Opfern, erfreut mit seinen Brüdern, als der himmlische Opferspeisenträger. Sein Gebein wurde der Devadārubaum (Pinus Deodora), sein Fett und Fleisch das Bdellion, seine Sehnen das wohlriechende Tejanagras, sein Samen Silber und Gold; seine Körperhaare wurden Kāśagras, seine Haupthaare Kuśagras und seine Nägel die Schildkröten; seine Eingeweide aber wurden zur Avakāpflanze, sein Mark zu Sand und Geröll; sein Blut und seine Galle wurden zu verschiedenen Mineralien, wie Rötel usw.‘

Im Mahābhārata begegnet uns die Sage vom Verschwinden des Agni mehrfach.[1] Unwillig darüber, daß Bhṛgu ihn verflucht hat, ein Allesesser (*sarvabhakṣa*) zu werden, verschwindet Agni und macht die Opfer der Menschen unmöglich; erst nachdem Gott Brahman ihn beruhigt und mit der Erklärung versöhnt hat, daß alles durch

[1] Vgl. Ad. Holtzmann, *Agni nach den Vorstellungen des Mahābhārata*, Straßburg 1878, S. 13 ff.

seine Flammen rein werden soll, kehrt er wieder zurück (Mah. I, 7). Im Baladevatīrthayātrā-Abschnitt (IX, 47, 14 ff.) versteckt sich Agni wegen des Fluches des Bhṛgu, und alle Götter machen sich auf, ihn zu suchen, und finden ihn in einem Śamībaum in dem Agnitīrtha. Mah. I, 37, 9 beschließt Vāsuki, daß die Schlangen eine Beratung abhalten sollen, ‚sowie einst die Götter darüber berieten, auf welche Weise sie den in einer Höhle versteckten Agni wiederfinden könnten'. An die Erzählung der Taittirīya-Saṃhitā, wo der im Wasser versteckte Agni von einem Fisch verraten wird, erinnert Mah. XIII, 85, wo die Götter den verschwundenen Agni suchen, damit er ihnen gegen den Asura Tāraka helfe; ein Frosch verrät seinen Aufenthalt in der Unterwelt; er versteckt sich dann im Aśvatthabaum und wird vom Elefanten verraten; schließlich verbirgt er sich im Śamībaum, aber ein Papagei verrät ihn den Göttern, die ihm endlich ihre Bitte vortragen können. Keine dieser Stellen hat irgendwelche Berührungspunkte mit dem Bericht der Bṛhaddevatā. Hingegen kann man Mah. III, 219—222 zur Vergleichung mit der Bṛhaddevatā heranziehen. Und zwar erweist sich dieser dem Agni gewidmete Abschnitt des Mahābhārata als eine unzweideutig jüngere, Purāṇa-artige Form der alten brahmanischen Agni-Mythen. Sowie in dem Bericht der Bṛhaddevatā zuerst von den fünf Brüdern des Agni, welcher dann den Beinamen Sviṣṭakṛt erhält, die Rede ist, so wird Mah. III, 219 erzählt, daß Bṛhaspati sechs Agnis zu Söhnen hatte, von denen der sechste Sviṣṭakṛt heißt, während als die ersten fünf Śamyu, Niścyavana oder Niṣkṛti, Viśvajit, Viśvabhuj und das unterseeische Vāḍava-Feuer genannt werden. Außerdem werden jedem Agni eine Gattin und Kinder beigegeben. Wie ferner in der Bṛhaddevatā Agni wünscht, von den *pañca janāḥ* verehrt zu werden, so handelt Mah. III, 220 in allerdings recht verworrener Weise von Agni pāñcajanya, der von fünf Männern (*pañcabhir janaiḥ*) fünffarbig (*pañcavarṇaḥ*) gemacht worden und der Urheber der fünf Geschlechter (*pañcavaṃśakaraḥ*) gewesen sein soll. Darauf folgt Mah. III, 221 eine weitere Auseinandersetzung über verschiedene Agnis, deren Frauen und Kinder; und es genügt zur Charakteristik dieses Abschnittes, daß neben Vaiśvā-

nara und Sviṣṭakṛt auch Śiva, Viṣṇu und der Philosoph Kapila als Agnis aufgezählt werden! Im folgenden Kapitel wird dann mit seltsamer Modernisierung der alten vedischen Vorstellung von Agni als dem ‚Enkel der Wasser' (*apāṃ napāt*) und als dem ‚Sohn der Kraft' (*sahasasputra*) erzählt, daß eine Tochter des Āpa die Gattin des Saha gewesen sei und diesem einen Sohn, namens Pāvaka oder Agni Gṛhapati, geboren habe. Dieser Agni versteckt sich — vielleicht[1] aus Furcht, anstatt seines Sohnes (?) Bharata zur Leichenverbrennung verwendet zu werden — im Ozean. Die Götter suchten ihn in allen Weltgegenden und fanden ihn mit Hilfe des Atharvan. Als aber Agni den Atharvan erblickte, forderte er denselben auf, sein Amt als Bringer der Opferspeise zu übernehmen. Er selbst aber suchte ein anderes Versteck. Die Fische[2] verraten den Göttern seinen Aufenthaltsort und werden von ihm verflucht. Wiederum sucht er sein Amt dem Atharvan zu übertragen und weigert sich trotz der Bitten der Götter ihr Opferspeisenträger zu sein. Ja er verschwand mit seinem ganzen Körper unter der Erde. Dieser Körper des Agni löste sich aber in die verschiedenen Bestandteile der Erde auf: ‚Aus seinem Eiter entstand Geruch und Glanz, aus seinen Knochen der Devadāru-Baum, aus seinem Schleim der Bergkristall und aus seiner Galle der Smaragd; seine Leber wurde zu Eisen; . . . seine Nägel wurden zu Abhrapaṭala[3] und seine Adern zu Korallen; noch verschiedene andere Mineralien entstanden aus seinem Körper.' Aber die Bhṛgus und die Aṅgiras entflammten vermittels Askese den Agni von neuem. Er aber versteckte sich abermals im Ozean. Auf Bitten der Götter quirlt ihn nun Atharvan aus dem Meere heraus. Seitdem führt Agni wieder den Göttern die Opferspeisen zu.

Daß wir hier eine sehr späte Entwicklung von Agni-Mythen vor uns haben, deren ältere Formen in den Brāhmaṇas und in

[1] Mir sind die Verse Mah. III, 222, 6 f. unverständlich; Nīlakaṇṭhas Erklärungen sind ganz wertlos.

[2] Wie in der Taittirīya-Saṃhitā.

[3] Das Wort muß doch hier etwas anderes bedeuten als ‚Wolkenschleier'.

der Bṛhaddevatā vorliegen, bedarf kaum erst eines besonderen Nachweises.

5. Indra und Triśiras.

Auch Indra-Mythen finden sich sowohl in der Bṛhaddevatā als auch im Mahābhārata, aber nur der Mythos von Triśiras bietet Vergleichungspunkte dar. Wir lesen Bṛh. vi, 149—153:

‚Triśiras (der Dreiköpfige), der allerlei Gestalten annehmen konnte, der Sohn einer Schwester der Asuras, wurde der Purohita der Götter, um (in dieser Eigenschaft den Asuras) gefällig zu sein. Indra aber merkte, daß jener Ṛṣi von den Asuras unter die Götter geschickt worden sei; und flugs hieb er ihm mit dem Donnerkeil seine drei Köpfe ab. Und der Mund von ihm, mit welchem er Soma zu trinken pflegte, wurde ein Kapiñjala (Haselhuhn?), derjenige, mit welchem er Surā trank, ein Kalaviṅka (Sperling?), und derjenige, welcher ihm zum Essen diente, wurde ein Rebhuhn (Tittiri).[1] Da sprach zu ihm (dem Indra) Vāc (Rede), die Tochter des Brahman: „Du bist ein Brahmanenmörder, o Indra Śatakratu, weil du den Viśvarūpa (Triśiras), der sich in deinen Schutz begeben hatte und sich nicht verteidigte,[2] getötet hast.“ Um diese unheilvolle Sünde zu entfernen, besprengte ihn der Ṛṣi Sindhudvīpa mit dem Hymnus Ṛgveda x, 9.‘

Zum Beweise dafür, daß es auch dem Götterfürsten Indra einmal sehr schlecht erging, erzählt im Mahābhārata (v, 9) Śalya dem Yudhiṣṭhira folgende alte Geschichte (*purāvṛttam itihāsaṃ purātanam*):

‚Tvaṣṭṛ war einst der Herr der Geschöpfe (*prajāpatiḥ*), der beste der Götter (*devaśreṣṭhaḥ*) und ein großer Büßer. Aus Haß gegen Indra erschuf er sich einen dreiköpfigen (*triśiras*) Sohn. Dieser, der allerlei Gestalten annehmen konnte (*viśvarūpa*), trachtete nach Indras Stelle. Mit einem Mund rezitierte er die Vedas, mit dem zweiten trank er Surā und mit dem dritten schaute er in alle Welt-

[1] Vgl. Śat. Br. i, 6, 3, 1—5; v, 5, 4, 2–6. Taitt. Saṃh. ii, 5, 1, 1. A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie* i, S. 531.

[2] Wörtlich: ‚der abgewandten Antlitzes war.‘

gegenden, als ob er sie schlürfen wollte. Dabei war er ein frommer, milder und rechtschaffener Asket, der sich den strengsten Bußübungen hingab. Das machte den Indra um seine Herrschaft besorgt, und er schickte seine Apsaras zu dem Triśiras, damit sie ihn verführen und von seinen Bußübungen abbringen sollten. Aber so sehr sie sich auch Mühe gaben, gelang es ihnen doch nicht, den standhaften Büßer in seinen Übungen zu stören. Da blieb dem Indra nichts übrig, als seinen Donnerkeil zu ergreifen und dem Triśiras die Köpfe abzuhauen. Tödlich getroffen sank dieser zu Boden; trotzdem aber strahlte ein mächtiger Glanz von ihm aus, und die Köpfe schienen merkwürdiger Weise noch zu leben. Darüber ist Indra in großer Angst, und da zufällig ein Zimmermann mit der Axt auf der Schulter des Weges kommt, fordert ihn der Götterfürst auf, dem Triśiras die Köpfe vollends abzuschlagen. Der Zimmermann macht ihm zuerst Vorwürfe darüber, daß er einen Brahmanen getötet habe; Indra aber erklärt, Triśiras sei sein Feind gewesen, und von der Schuld des Brahmanenmordes werde er sich durch eine Sühne reinigen. Da er dem Zimmermann auch noch verspricht, daß der Kopf des Opfertieres beim Tieropfer ihm gehören solle, willigt derselbe schließlich ein, die Köpfe abzuhauen. Kaum ist dies geschehen, so fliegen aus dem Mund, mit welchem Triśiras die Vedas zu rezitieren und Soma zu trinken pflegte, Kapiñjalas heraus; aus dem Munde, mit welchem er in die Weltgegenden schaute, als ob er sie schlürfen wollte, kamen Rebhühner, und aus dem Mund, mit welchem er Surā trank, Kalaviṅkas und Śyenas (Habichte, Falken) geflogen. Darauf kehrt Indra vergnügt in den Himmel zurück. Tvaṣṭṛ aber erschafft in seinem Zorne den Dämon Vṛtra, der dem Indra noch viel mehr zu schaffen gibt.' (Es folgt dann die Geschichte von Indras Kampf mit Vṛtra, in welchem Indra solange den Kürzeren zieht, bis er durch List und Trug die Oberhand gewinnt.)

Eine andere Version des Mythos, welche sich in ihrem ersten Teil mehr mit der Erzählung der Bṛhaddevatā berührt, während sie sich nachher weiter von derselben entfernt, findet sich Mahābhārata XII, 342. Hier wird in einem Prosastück erzählt:

‚Viśvarūpa, der Sohn des Tvaṣṭṛ, war der Purohita der Götter und der Schwestersohn der Asuras.[1] Er gab[2] öffentlich den Göttern ihren Anteil, heimlich aber (gab er auch) den Asuras (einen Opferanteil). Da baten die Asuras mit Hiraṇyakaśipu an der Spitze ihre Schwester, die Mutter des Viśvarūpa, um eine Gnade. „Schwester!“ sagten sie, „dieser dein und des Tvaṣṭṛ Sohn, der dreiköpfige Viśvarūpa, hat als Purohita der Götter den Göttern öffentlich einen Anteil (von dem Opfer) gegeben, uns aber nur heimlich; deshalb wachsen die Götter, wir aber schwinden dahin. Darum sollst du ihn so beeinflussen, daß er auf unserer Seite sei.“ Da sprach zu Viśvarūpa, der in den Nandanawald gegangen war, seine Mutter: „Mein Sohn, warum bist du ein Förderer der Partei der Gegner und läßt die deiner mütterlichen Oheime zugrunde gehen? Das sollst du nicht tun.“ Da dachte Viśvarūpa, daß man das Wort der Mutter nicht übertreten dürfe, und aus Ehrfurcht für sie ging er zu Hiraṇyakaśipu.‘ Dieser entließ seinen Opferpriester Vasiṣṭha und setzte den Viśvarūpa an dessen Stelle. Infolgedessen wurde Hiraṇyakaśipu von Vasiṣṭha verflucht und erlitt später den Tod. Viśvarūpa aber gab sich, um die Sache der Partei seiner Mutter zu fördern, strengen Bußübungen hin, worauf Indra Apsaras herabsendet, um seine Askese zu stören. Viśvarūpa findet Gefallen an den Apsaras. Sobald diese aber sehen, daß er sehr an ihnen hängt, erklären sie, daß sie in Indras Himmel zurückkehren müssen. ‚Da sprach Viśvarūpa zu ihnen: „Heute noch sollen die Götter samt Indra aufhören zu sein.“ Darauf murmelte er Zaubersprüche, und durch diese Zaubersprüche wuchs der Dreiköpfige. Mit einem Mund trank er den Soma, welcher in allen Welten von frommen Brahmanen bei ihren Opfern vorschriftsmäßig geopfert wurde, mit dem zweiten (Munde verzehrte er alle) Speise und mit dem dritten (drohte er) alle Götter samt Indra (zu verschlingen).‘ Da bekamen die Götter Angst und wandten sich in ihrer Not an Brahman. Dieser rät ihnen, den Bhārgava Dadhīca zu bitten, daß er seinen Körper aufgebe und ihnen gestatte, aus seinen Knochen

[1] Wörtliche Übereinstimmung mit Taitt. Saṃh. II, 5, 1, 1.

[2] *bhāgam adāt* Mah., *bhāgam avadat*, Taitt. Saṃh. l. c.

den Donnerkeil zu verfertigen. Der große Yogin Dadhīca willigt ein und der Schöpfer (Dhātṛ)[1] macht aus seinen Knochen den Donnerkeil, mit welchem dann Indra den Viśvarūpa tötet, und nachher auch den aus dem Körper des Viśvarūpa alsbald entstandenen Vṛtra. Wegen des zweifachen Brahmanenmordes in großer Angst, versteckt sich Indra in einem im Mānasateich wachsenden Lotus, und Nahuṣa nimmt eine Zeit lang die Stelle des Götterfürsten ein.

Dieses Prosastück muß — nach dem an die Brāhmaṇas erinnernden Stile zu schließen — sehr alt sein. Aber gerade der Anfang, welcher mit der Erzählung der Bṛhaddevatā übereinstimmt, zeigt durch die wörtliche Übereinstimmung mit der Taittirīya-Saṃhitā, daß er dieser und nicht der Bṛhaddevatā entnommen ist. Der weitere Verlauf der Erzählung weicht so stark von dem Bericht der Bṛhaddevatā ab, daß an irgend einen Zusammenhang zwischen den beiden nicht zu denken ist.

Die metrische Erzählung im Udyogaparvan (Mah. v, 9) erweist sich aber durch das Auftreten der Apsaras und das Hinzukommen des Zimmermanns als eine jüngere Version der alten brahmanischen Sage, welche die Bṛhaddevatā noch mehr in Übereinstimmung mit dem Śatapatha-Brāhmaṇa erzählt. Wie in letzterem und in der Taittirīya-Saṃhitā, ist auch in der Bṛhaddevatā nur von dem Entstehen je einer Vogelart aus je einem Munde des Viśvarūpa die Rede, während in dem Itihāsa des Mahābhārata aus jedem Munde gleich eine Menge Vögel herausfliegen.

Wir sehen also auch hier, daß die Bṛhaddevatā den Brāhmaṇas zeitlich näher steht, als den brahmanischen Legenden des Mahābhārata.

6. Viṣṇu hilft dem Indra.

In der oben wiedergegebenen Prosaerzählung (Mah. XII, 342) wird von dem aus den Knochen des Dadhīca verfertigten Donnerkeil, mit welchem Indra den Vṛtra tötet, gesagt, daß er auch ‚von

[1] Mahābh. III, 100 ist es Tvaṣṭṛ, welcher aus den Knochen des Dadhīca den Donnerkeil verfertigt, mit welchem Indra den Vṛtra töten soll.

Viṣṇu durchdrungen' (Viṣṇupraviṣṭa) war. Ebenso wird Mah. v, 10 und xii, 281, 31 erzählt, daß Viṣṇu zum Schutze der Welt und auf Bitten der Götter in den Donnerkeil des Indra hineinfuhr, wodurch dieser in Stand gesetzt wurde, den Vṛtra zu töten. Und Mah. iii, 101 wird ausführlich berichtet, wie Indra sich vor Vṛtra fürchtet und in seiner Angst den Nārāyaṇa (Viṣṇu) um Hilfe angeht, worauf dieser ihm einen Teil seiner Kraft (*tejas*) verleiht. Da dies die Götter und Brahmarṣis sehen, geben sie alle auch etwas von ihrer Kraft an Indra ab. Nun erst gelingt es ihm, den Vṛtra zu besiegen. An allen diesen Stellen ist Viṣṇu ein über alle anderen Götter hoch erhabener Gott, ohne den Indra in seinem Kampfe mit Vṛtra ganz und gar ohnmächtig sein würde.

Ganz anders in den vedischen Sagen vom Kampfe des Indra mit Vṛtra. ‚In der Mehrzahl der Stellen steht Indra allein auf dem Kampfplatze und nur in einzelnen Fällen tritt Viṣṇu in Aktion.'[1] Wo Viṣṇu dem Indra zur Seite steht, ist er dessen Freund und Kampfgenosse;[2] nur erst an wenigen Brāhmaṇastellen tritt Viṣṇu mehr in den Vordergrund und Indra wird herabgedrückt.[3]

In der Bṛhaddevatā vi, 121—123 lesen wir nun: ‚Die drei Welten hier quälend, stand Vṛtra mit seiner ungestümen Kraft da. Indra vermochte ihn nicht zu töten. Da trat er an Viṣṇu heran und sprach: „Den Vṛtra will ich töten; schreite heute weit aus und verweile in meiner Nähe. Für meinen erhobenen Donnerkeil soll Dyaus Raum gewähren." „Jawohl", sagte Viṣṇu, tat so, und Dyaus gewährte einen weit offenen Raum.'

Wer mit dieser Erzählung etwa Śat. Br. v, 5, 5 vergleicht, wird keinen Augenblick darüber in Zweifel sein, daß die Bṛhaddevatā ganz auf dem Boden der vedischen Tradition steht und eine weit ältere Phase der indischen Epik darstellt, als die im Mahābhārata erzählten Itihāsas.

---

[1] A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, iii, 348.

[2] Vgl. A. A. Macdonell, *Vedic Mythology* (*Grundriß* iii, 1 A), S. 39 ff. Hillebrandt a. a. O. iii, 230 ff., 236 f., 242 ff.

[3] A. Hillebrandt a. a. O., S. 349.

7. Geburt des Bhṛgu.

In der Bṛhaddevatā v, 97—101 lesen wir:

‚Um Nachkommenschaft zu erlangen, brachte Prajāpati ein drei Jahre währendes Opfer (*sattra*) dar, und zwar zusammen mit den Sādhyas und allen Göttern. Dahin kam während des Weiheopfers (*dīkṣaṇīyā*) die verkörperte Rede (*Vāc*). Bei ihrem Anblick hatten Prajāpati und Varuṇa zugleich eine Samenergießung, und der Wind schleuderte diesen Samen von ungefähr in das Feuer. Da wurde aus den Flammen Bhṛgu geboren und in den Kohlen (*aṅgāreṣu*) Aṅgiras. Als die körperlich sichtbare Rede die beiden Söhne erblickte, sagte sie zu Prajāpati: „Ich möchte außer diesen beiden noch einen dritten Ṛṣi als Sohn haben.“ Prajāpati sagte es der Bhāratī (Vāc) zu, und es wurde dann der Ṛṣi Atri geboren, der an Glanz der Sonne und dem Feuer glich.‘

Im Mah. XIII, 85, 87 ff. wird in allerdings ziemlich verworrener Weise eine etwas ähnliche Geschichte erzählt: Der große Gott Śiva, welcher die Form des Varuṇa angenommen hatte, veranstaltete ein großes Opfer, zu welchem alle Götter, Ṛṣis usw. herbeikamen. Auch die Frauen, Töchter und Mütter der Götter kamen zu dem Opfer. Als Brahman diese Götterfrauen sah, fiel — nach einer Version — sein Samen auf die Erde, und Pūṣan hob den infolge dieses Samenergusses mit Brahmans Samen vermischten Staub von der Erde auf und warf ihn ins Opferfeuer. Nach einer zweiten Version, welche gleich daneben erzählt wird, nahm Brahman, der als Opferpriester fungierte, seinen Samen sofort mit dem Opferlöffel auf und goß ihn anstatt der Schmelzbutter in das Feuer. Infolge dieser Opferung von Brahmans Samen entstanden aus dem Feuer drei Männer, zuerst aus den Flammen Bhṛgu, dann aus den (noch glühenden) Kohlen Aṅgiras und zuletzt aus den verglommenen Kohlenresten Kavi. Noch andere Ṛṣis und auch Götter, Metren, Gestirne usw. kamen aus dem Feuer, der Asche, dem Rauche hervor. Schließlich entsteht ein Streit darüber, wem alle diese Wesen gehören. Śiva in

seiner Gestalt als Varuṇa[1] erklärt, daß die drei Ṛṣis seine Nachkommenschaft seien, denn er habe das Opfer veranstaltet. Agni behauptet, daß sie aus seinem Körper hervorgegangen seien und daher ihm gehören müßten. Brahman aber, der Urvater der Welt (*lokapitāmaha*), nimmt sie für sich in Anspruch, da er seinen Samen geopfert, denn wem der Same gehöre, dem müsse auch die Frucht zufallen. Auf Bitten der Götter trifft aber Brahman die Anordnung, daß Bhṛgu als der Sohn des Śiva-Varuṇa (*varuṇaś ceśvaro devaḥ*), Aṅgiras als der Sohn des Agni, Kavi als sein (Brahmans) eigener Sohn gelten solle.

Es ist klar, daß wir hier eine jüngere, im Stile der Purāṇas umgestaltete Version einer alten brahmanischen Legende vor uns haben. Bemerkenswert ist aber, daß die alte Tradition, wonach Bhṛgu ein Abkömmling des Varuṇa,[2] Aṅgiras aber ein Sohn des Agni sein soll, sich auch noch in dieser paurāṇischen Fassung der Sage erhalten hat. In der Bṛhaddevatā erscheint Varuṇa neben Prajāpati eigentlich ganz unerwartet; aber jedenfalls doch deshalb, weil Bhṛgu als ein Vāruṇi galt. Es ist nicht unmöglich, daß die Legende des Mahābhārata auf eine ältere Version der Sage zurückgeht als die in der Bṛhaddevatā erhaltene; aber die Form der Bṛhaddevatā-Erzählung ist unvergleichlich älter, als die des Mahābhārata.

Daß Bhṛgu von Brahman Svayambhū bei dem Opfer des Varuṇa aus dem Feuer erzeugt worden sei, wird auch Mah. 1, 5, 7 f. kurz erwähnt.

8. Ekata, Dvita und Trita.

Über die Sage von ‚Trita im Brunnen' und deren verschiedene Versionen hat GELDNER[3] eingehend gehandelt. Hier ist es uns nur

---

[1] Vers 117 heißt es: *mahādevo Varuṇaḥ*, Vers 118 nur: *Varuṇaḥ*. Wir haben es offenbar mit einer Sage zu tun, in welcher ursprünglich nur von Varuṇa die Rede war, und welche (wie so viele Sagen des Mahābhārata) in śivaitischem Sinne umgearbeitet worden ist. Mah. 1, 5, 8 ist nur vom Opfer des Varuṇa die Rede.

[2] Bhṛgur Vāruṇiḥ, vgl. HILLEBRANDT a. a. O., II, S. 170.

[3] *Vedische Studien* von R. PISCHEL und K. F. GELDNER, III, S. 168 ff.

darum zu tun, das Verhältnis der Bṛhaddevatā-Erzählung zu der im Mahābhārata erhaltenen Legende festzustellen.

Bṛhaddevatā III, 132—136 heißt es:

‚Den Trita, welcher hinter den Kühen einherging, warfen die grausamen Söhne einer Wölfin (*sālāvṛkī*) in einen Brunnen und nahmen ihm sodann alle Kühe weg. In diesem Brunnen preßte er, der Sprüchekundigste von allen sprüchekundigen (Priestern), Soma und rief alle Götter (zu seinem Somaopfer) herbei. Dies hörte Bṛhaspati . . . und von Bṛhaspati angetrieben, begaben sich die drei Scharen der Allgötter zu jenem Opfer des Trita und nahmen jeder seinen Anteil entgegen.‘

Im Baladevatīrthayātrā-Abschnitt des Mahābhārata (IX, 36) wird die Geschichte des Tīrtha Udapāna an der Sarasvatī erzählt. In einem früheren Yuga lebten drei Brüder, Ekata, Dvita und Trita, fromme Munis, Söhne des Gautama. Als der von allen Opferern und Asketen hochgeehrte Gautama gestorben war, ging der Ruhm des Vaters auf den Sohn Trita über, und dieser wurde von Opfer veranstaltenden Königen stets den beiden anderen Brüdern vorgezogen und am reichlichsten beschenkt. Als sie einst alle drei von einem Opfer, bei dem sie eine Menge Vieh als Opferlohn bekommen hatten, heimkehrten, ging Trita frohgemut voran, während die beiden andern mit den Kühen nachfolgten. Da kam den beiden der sündhafte Gedanke, wie sie sich in den Besitz all der Kühe setzen könnten; dem Trita würde es (so beredeten sie sich miteinander) doch ein leichtes sein, als gesuchter und beliebter Opferpriester wieder anderes Vieh zu erwerben. Mittlerweile wurde es Nacht, und als sie gerade in der Nähe eines Brunnens am Ufer der Sarasvatī waren, kam ihnen ein Wolf entgegen. Als Trita den Wolf vor sich stehen sah, wollte er davonlaufen und fiel in den Brunnen. Die Brüder hörten wohl sein Hilfegeschrei; aber teils aus Furcht vor dem Wolfe, teils aus Habsucht ließen sie ihn im Stich und zogen weiter. In dem unergründlich tiefen, schrecklichen Brunnen von den Brüdern verlassen, wähnt sich Trita dem Tode verfallen. Da sieht er von ungefähr ein Gewächs herabhängen, und alsbald denkt er

daran, in Gedanken ein Somaopfer zu vollziehen. Das Gewächs stellt er sich als den Soma vor, die Kiesel im Brunnen als die Preßsteine, das Wasser als das Opferschmalz, und die heiligen Feuer denkt er sich hinzu, ebenso sagt er die Hymnen, Gebetformeln und Litaneien in Gedanken her. So ruft er die Götter zu seinem Opfer herbei. Der Gott Bṛhaspati hört sein Rufen, macht die anderen Götter darauf aufmerksam und ermahnt sie dringend, zu dem Opfer des Trita zu gehen, denn sonst könnte dieser Heilige im Zorn andere Götter erschaffen. Da begeben sich die Götter sofort zum Opfer des Trita, nehmen ihre Opferanteile entgegen, und nachdem Sarasvatī ihn aus dem Brunnen herausgezogen, gewähren sie ihm noch die Erfüllung des Wunsches, daß jeder, der in diesem Brunnen bade, dasselbe religiöse Verdienst haben solle, wie einer, der ein Somaopfer darbringt. Als aber Trita seine Brüder wieder sah, verfluchte er sie, daß sie zu Wölfen werden und Golāṅgūlas,[1] Bären und Affen als Nachkommenschaft haben sollen. Kaum war der Fluch ausgesprochen, so wurden Ekata und Dvita in Wölfe verwandelt.

In den Hauptpunkten stimmen Bṛhaddevatā und Mahābhārata überein: 1. Trita wird von schlechten Menschen, die sich seine Kühe aneignen wollen, in den Brunnen geworfen, 2. er bringt dort ein Somaopfer dar, 3. über Aufforderung des Bṛhaspati kommen die Götter zu dem Opfer des Trita. Von Ekata und Dvita weiß die Bṛhaddevatā nichts, und der Plural schließt die Annahme aus, daß sie unter *sālāvṛkīsutāḥ* zu verstehen seien. ‚Die grausamen Söhne einer Wölfin (oder Hyäne)' soll wohl nichts anderes bedeuten, als ‚grausame Räuber'.[2] Dieser oder ein ähnlicher Ausdruck in einem alten Itihāsa dürfte wohl der Anlaß dazu gewesen sein, daß in einer jüngeren Form der Sage die beiden Brüder durch einen Fluch in Wölfe verwandelt worden sind. Als eine jüngere Version erweist sich die Legende des Mahābhārata schon dadurch, daß sie zu einem

[1] ‚Kuhschwänze', nach den Wörterbüchern eine Affenart, nach Roys Übersetzung ‚leopards'.

[2] So wird die Grausamkeit der Frauen Ṛv. x, 95, 15 durch die Worte ausgedrückt: *sālāvṛkāṇāṃ hṛdayāny etā.*

Tīrtha in Beziehung gebracht wird, sowie auch durch die von Bṛhaspati ausgesprochene Befürchtung, daß der erzürnte Heilige sich neue Götter erschaffen könnte. Eine solche Angst vor den Heiligen haben die Götter in den ältesten Sagen noch nicht. Immerhin geht die Erzählung des Mahābhārata unzweifelhaft auf alte vedische Traditionen zurück, und die Züge, welche sie mit der Bṛhaddevatā gemein hat, sind gewiß sehr alt und mögen — wie GELDNER[1] will — in die Zeit des Ṛgveda zurückreichen.

Eine viel jüngere Version der Trita-Sage wird Mah. XII, 341, 45 f. erwähnt, wo Kṛṣṇa erzählt, daß er einst von Trita, als dieser von Ekata und Dvita in den Brunnen geworfen worden war, mit den Worten angerufen worden sei: ‚Pṛśnigarbha, rette den in den Brunnen gestürzten Trita;' darauf habe er (Kṛṣṇa) den Trita aus dem Brunnen herausgezogen, und seitdem sei Pṛśnigarbha auch einer seiner Beinamen. Es mag sich hier eine sehr entfernte Erinnerung an den alten Mythos erhalten haben, nach welchem die Marutas, die Kinder der Pṛśni (*pṛśnimātaraḥ* = *pṛśnigarbhāḥ*), dem Trita im Kampfe gegen Vṛtra geholfen haben sollen.[2]

Die Sage von der Wanderung, welche Ekata, Dvita und Trita nach Śvetadvīpa unternehmen (Mah. XII, 336), zeigt keinerlei Berührungspunkte mit der Legende von Trita im Brunnen.

9. Purūravas und Urvaśī.

Auch die Sage von Purūravas und Urvaśī in allen ihren verschiedenen Versionen ist eingehend von GELDNER[3] behandelt worden, und ich kann mich damit begnügen, nur das hervorzuheben, was auf das Verhältnis zwischen Bṛhaddevatā und Mahābhārata Licht wirft.

Im Mahābhārata selbst wird bloß in dem genealogischen Abschnitt I, 75, 18 ff. die Sage ganz kurz gestreift. Hier wird Purūravas, der Sohn der Ilā — die nicht bloß seine Mutter, sondern auch

[1] A. a. O. III, 170.

[2] MACDONELL, *Vedic Mythology*, p. 67.

[3] *Vedische Studien* I, S. 243—295.

sein Vater war[1] — als ein übermütiger Fürst geschildert, der mit den Brahmanen in Streit lebte und schließlich, von den Maharṣis verflucht, zugrunde ging. Dann heißt es: ‚Dieser Fürst brachte nämlich[2] im Verein mit Urvaśī die in der Gandharvawelt befindlichen Feuer in ihrer vorschriftsmäßigen Dreiteilung zum Zweck der heiligen Handlungen (auf die Erde) herab. Und es wurden dem Sohn der Ilā von der Urvaśī sechs Söhne geboren: Āyu, Dhīmat, Amāvasu, Dṛḍhāyu, Vanāyu und Śatāyu.'

Sehr ausführlich wird die Sage im Harivaṃśa 26 und 27 (1363—1414)[3] erzählt. Im Gegensatz zur eben zitierten Stelle des Mahābhārata wird hier Purūravas als ein wahrer Musterkönig, mit allen Tugenden ausgestattet, hingestellt. Urvaśī ist eine Gandharvafrau (*gandharvī*), die infolge eines Fluches des Brahman sich in einen irdischen König verlieben und auf Erden wohnen muß. Um sich von diesem Fluche zu befreien, schließt sie mit Purūravas den Vertrag, daß sie ihn nicht nackt sehen und er ihr nur, wenn sie wolle, beiwohnen darf, daß zwei Lämmer stets an ihrem Bette angebunden bleiben müssen, und daß sie nur einmal täglich eine Mahlzeit, bloß aus Butterschmalz bestehend, zu sich nehmen soll. Neunundfünfzig Jahre lang lebten die beiden in Lust und Wonne an verschiedenen Orten zusammen. Wie die Gandharvas die Lämmer rauben und Purūravas von Urvaśī nackt gesehen wird, wie Urvaśī verschwindet, wie der unglückliche König herumirrt, bis er endlich die Geliebte wiederfindet, wie sie das im Ṛgveda erhaltene Wechselgespräch miteinander führen und sie ihm endlich verspricht, daß sie ihm nach Jahresfrist, nachdem sie den Sohn, mit welchem sie von ihm schwanger sei, geboren, eine Nacht angehören wolle, wie er

[1] Das wird durch die von Ṣaḍguruśiṣya erzählte Sage (vgl. GELDNER a. a. O., S. 249) erklärt, wonach ein König Ila infolge des Fluches der Göttin Pārvatī in ein Weib Ilā verwandelt wurde. Mit dieser Ilā erzeugte Budha den Purūravas.

[2] Ob das *hi* in Vers 23 wirklich als begründende Partikel aufzufassen ist und das Herabbringen der Feuer als Beispiel des Übermuts des Purūravas erzählt wird, mag dahingestellt bleiben, da ja die Partikel *hi* im Epos unzählige Mal bloß als Versfüller oder zur Hervorhebung dient.

[3] Übersetzt von GELDNER a. a. O., S. 249 ff.

nach einem Jahre wiederkehrt und auf Anstiften der Urvaśī von den Gandharvas ein Feueropfer erlernt, mittelst dessen er in ihre Gemeinschaft aufgenommen werden soll — das alles wird im Harivaṃśa in auffallend genauer Übereinstimmung mit dem Śatapatha-Brāhmaṇa erzählt. Dann aber heißt es — und dieser Schluß stimmt mit Mah. 1, 75, 23 f. überein —, daß er, nachdem er von den Gandharvas diese Gnade erlangt hatte, die drei heiligen Feuer gestiftet habe. ‚Nur ein Feuer gab es vormals, der Ilā Sohn setzte die Dreizahl ein.' Während in der dem Śatapatha-Brāhmaṇa folgenden Erzählung immer nur von einem Sohn der Urvaśī die Rede ist, werden am Anfang und am Schluß des Abschnittes (Hariv. 1372 f. = 1413 f.) sieben im Himmel geborene Söhne der Urvaśī genannt: Āyu,[1] Amāvasu, Viśvāyu, Śrutāyu, Dṛḍhāyu, Vanāyu und Śatāyu.

Ebenso auffallend wie die Übereinstimmung zwischen Harivaṃśa und Śatapatha-Brāhmaṇa ist die starke Abweichung der Bṛhaddevatā von allen anderen Texten, welche uns die berühmte Sage aufbewahrt haben. Zwar der Kern der Sage ist auch in der Bṛhaddevatā (VII, 147—152) derselbe, wie sonst. Auch hier ist Urvaśī eine Apsaras, welche infolge eines Fluches des Brahman[2] als

[1] Dhīmān kann meines Erachtens hier nur Epitheton zu Āyur sein. (Vgl. GELDNER a. a. O., S. 250 Anm.) Wenn man die Harivaṃśa-Verse:

tasya putrā babhūvus te sapta devasutopamāḥ |
divi jātā mahātmāna āyur dhīmān amāvasuḥ |
viśvāyuś caiva dharmātmā śrutāyuś ca tathāparaḥ |
dṛḍhāyuś ca vanāyuś ca śatāyuś corvaśīsutāḥ ||

mit Mahābh. 1, 75, 24 vergleicht:

ṣaṭ sutā jajñire cailād āyur dhīmān amāvasuḥ |
dṛḍhāyuś ca vanāyuś ca śatāyuś corvaśīsutāḥ ||

so ist es wahrscheinlich, daß wir es hier mit Anuvaṃśaślokas zu tun haben, deren ältere Form im Harivaṃśa enthalten ist; durch Ausfall einer Zeile blieben nur sechs Söhne und überdies mußte das Epitheton Dhīmān zu einem Eigennamen werden.

[2] Wie im Harivaṃśa. GELDNER (a. a. O., S. 256) übersetzt Bṛh. VII, 148: ‚Unwillig über sein Zusammenwohnen mit ihr und über des Brahman und seine (des Purūravas) Leidenschaft zu ihr, als sei er Indra.' So auch MACDONELL. Von einer Liebe des Brahman zu Urvaśī ist aber nirgends (auch nicht an der von GELDNER zitierten Stelle Hariv. 1375) die Rede. Ich fasse *paitāmaham* als gleichbedeutend

Gemahlin eines Sterblichen auf Erden leben muß; die Liebenden werden auch hier von einander getrennt; Purūravas irrt wie ein Wahnsinniger herum, bis er Urvaśī in einem Teich in Schwanengestalt wiederfindet; auf sein schmerzliches Rufen hat sie aber nur die Antwort: ‚Hier bin ich für dich jetzt nicht mehr zu haben, erst im Himmel wirst du mich wiederfinden.' Von einer Verabredung (*saṃvidaṃ kṛtvā*) weiß auch der Verfasser der Bṛhaddevatā, aber die Trennung erfolgt hier durch die Zauberkraft von Indras Donnerkeil, welcher ganz persönlich gedacht und von Indra angesprochen wird: ‚Wenn du mir Liebes erweisen willst, trenne die Liebe dieser beiden.' Daß dieses Eintreten des Indra an Stelle der Gandharvas ‚ein durchaus junges Gepräge' trägt,[1] ist mir nicht gerade einleuchtend. Ich stimme ganz mit GELDNER darin überein, daß die Sage in ihrer ursprünglichen Form einen tragischen Ausgang hatte. Und gerade weil die Bṛhaddevatā diesen tragischen Ausgang bewahrt hat, wird auch der Anfang der Erzählung nicht gar so jung sein. Und es ist immerhin bemerkenswert, daß in der gewiß sehr alten Stelle des Kāṭhaka (VIII, 10) nicht von den Gandharvas, sondern von Devas die Rede ist, zu welchen die Urvaśī zurückkehrt.

Soviel ist aber jedenfalls klar, daß gerade in bezug auf den Urvaśī-Mythos das Mahābhārata, beziehungsweise der Harivaṃśa, von der Bṛhaddevatā mehr abweicht, als von irgend einer der anderen alten Versionen.

10. Dīrghatamas.

Eine der unflätigsten brahmanischen Legenden ist die von Dīrghatamas. In der Bṛhaddevatā (IV, 11—15) wird sie folgendermaßen erzählt:

---

mit *brahmaśāpakṛtam* auf und ergänze zu *indravaccāpi tasya tu* ein Wort wie *vṛttam*. Ich übersetze also: ‚Unwillig über sein Zusammenwohnen mit ihr und die durch Brahman (i. e. durch Brahmans Fluch) veranlaßte Liebe, sowie auch über sein Benehmen, als wäre er ein Indra.' Aber selbst wenn man *indravaccāpi tasya tu* mit *anurāgam* konstruiert, wird man *paitāmaham* in dem Sinne von ‚durch Pitāmaha bewirkt' auffassen müssen.

[1] GELDNER a. a. O., S. 262.

‚Ucathya und Bṛhaspati waren die beiden Söhne eines Ṛṣi. Ucathyas Gemahlin war Mamatā aus dem Geschlechte der Bhṛgus. Ihr nahte Bṛhaspati, der jüngere (Bruder), zum *maithuna*. In dem Momente des *śukrasyotsarga* aber sprach das Embryo in ihrem Schoß zu ihm: „Hier bin ich, der ich schon früher erzeugt bin, du darfst keine Samenvermischung machen.“ Bṛhaspati aber ließ sich die Abwehr seines Samens nicht gefallen und er sprach zu dem Embryo: „Langes (*dīrgham*) Dunkel (*tamas*) werde dir zuteil.“ So erhielt der Sohn des Ucathya, der Ṛṣi, den Namen Dīrghatamas. Kaum daß er geboren war, setzte er den Göttern hart zu, da er von ungefähr blind geworden war. Die Götter aber gaben ihm sein Augenlicht wieder, und da war er nicht mehr blind.‘

Viel ausführlicher und umständlicher wird diese Geschichte im Mahābhārata I, 104, 8—21 erzählt. Hier heißt der Gemahl der Mamatā Utathya, und Bṛhaspati, der Purohita der Götter, wird ausdrücklich als sein jüngerer Bruder bezeichnet.[1] Die Frau selbst ist es hier, welche ihm erklärt, daß sie von dem älteren Bruder schwanger sei, und ihn höflichst ersucht,[2] von seinem Wunsche abzustehen, zumal das Kind in ihrem Schoß bereits den ganzen Veda samt den sechs Aṅgas studiert habe. Ferner:

amogharetās tvaṃ cāpi dvayor nāsty atra sambhavaḥ |
tasmād evaṃ ca na tv adya upāramitum arhasi ||

Bṛhaspati will aber von seinem Vorhaben nicht abstehen. Doch der kleine Heilige im Schoße der Frau wehrt sich hier nicht mit bloßen Worten, sondern:

---

[1] Auch Bṛhadd. IV, 12 kann *kanīyān* nur ‚der jüngere Bruder‘ bedeuten.

[2] Es ist merkwürdig, wie hier nirgends die geringste Andeutung gemacht wird, daß Bṛhaspati von Mamatā etwas Unrechtes verlange. Da dennoch Mamatā ausdrücklich als Gattin des Utathya bezeichnet wird, haben wir es zwar nicht mit einem Fall von Gruppenehe, wohl aber mit einem Überlebsel eines solchen zu tun. Denn es scheinen sich in der Sage sexuelle Verhältnisse, die wirklich bestanden haben, abzuspiegeln, wonach der Schwager ein gewisses Anrecht auf Geschlechtsverkehr mit der Gattin des Bruders hatte. Spuren derartiger freier geschlechtlicher Verhältnisse finden sich im Mahābhārata öfters.

śukrotsargaṃ tato buddhvā tasyā garbhagato muniḥ |
padbhyām arodhayan mārgaṃ śukrasya ca Bṛhaspateḥ ||

Bṛhaspati, erzürnt über diese Störung seines Genusses, verflucht das Kind, daß es in langes Dunkel eingehen soll (*tamo dīrgham pravekṣyati*). Infolgedessen kommt der Ṛṣi blind auf die Welt und wird Dīrghatamas genannt. Die weiteren schmutzigen Geschichten, welche das Mahābhārata dann von dem Ṛṣi Dīrghatamas erzählt, haben mit der Sage der Bṛhaddevatā nichts mehr zu tun. Davon, daß er von seiner Blindheit geheilt worden sei, wird hier nichts erwähnt.

In etwas kürzerer und abweichender Form kehrt die Geschichte von Dīrghatamas im Mah. XII, 341, 48—53 wieder. Hier verschwindet Utathya, nachdem er seine Frau geschwängert, infolge eines Blendwerks der Götter (*devamāyayā*). Da naht ihr Bṛhaspati, wird aber von dem Fötus mit den Worten (also wieder wie in der Bṛhaddevatā) zurechtgewiesen: ‚Ich war früher da (*pūrvāgato'ham*), du sollst meine Mutter nicht bedrängen.' Darauf verflucht ihn Bṛhaspati, und er kommt blind auf die Welt und bleibt lange Zeit blind. Nachdem er aber die vier Vedas mit den Aṅgas und Upāṅgas studiert hatte, wiederholte er viele Male Kṛṣṇas Geheimnamen ‚Keśava', und wurde infolge des religiösen Verdienstes, das er sich dadurch erwarb, von seiner Blindheit befreit. Diese zweite Version kommt also der der Bṛhaddevatā näher, erweist sich aber schon durch ihre viṣṇuitische Färbung als eine jüngere Version der alten Legende. Aber auch die erste Version des Mahābhārata ist jünger, als die der Bṛhaddevatā. Das beweist die Umständlichkeit, mit welcher namentlich die schmutzigen Details erzählt werden. Das beweist auch die Angabe, daß das Kind schon im Mutterleib alle Vedas und Vedāṅgas kennt. Derlei Übertreibungen sind immer ein Zeichen jüngerer Überarbeitung im Purāṇastil.

Fassen wir die Ergebnisse unserer Vergleichung nun kurz zusammen, so können wir sagen:

1. In keinem Falle finden wir eine wörtliche oder auch nur eine so genaue Übereinstimmung zwischen den Erzählungen der

Bṛhaddevatā und des Mahābhārata, daß eine Entlehnung der einen aus der anderen wahrscheinlich wäre.

2. Wo in einzelnen Zügen einer Sage eine genauere Übereinstimmung zwischen Bṛhaddevatā und Mahābhārata vorkommt, ist es wahrscheinlicher, daß beide auf eine und dieselbe ältere Überlieferung zurückgehen, als daß eines der beiden Werke aus dem anderen entlehnt hat.

3. In der Regel sind die im Mahābhārata vorkommenden Versionen brahmanischer Mythen und Legenden mehr im Purāṇastil gehalten, während die Erzählungen der Bṛhaddevatā durchaus an den Brāhmaṇastil erinnern; woraus folgt, daß die betreffenden Stücke des Mahābhārata[1] jünger sein müssen, als die Bṛhaddevatā.

4. Wo wir ausnahmsweise sehr altertümliche Züge in den Erzählungen des Mahābhārata finden, sind dieselben nachweislich nicht der Bṛhaddevatā, sondern älteren vedischen Texten entnommen (vgl. oben S. 21 und 29 f.).

Von fast wörtlichen Übereinstimmungen zwischen Bṛhaddevatā und Mahābhārata hat MACDONELL zwei nachgewiesen.[2] Bṛhadd. v, 144 f. werden die dreizehn Töchter des Dakṣa in dem Śloka aufgezählt:

aditir ditir danuḥ kālā danāyuḥ siṃhikā muniḥ |
krodhā viśvā variṣṭhā ca surabhir vinatā tathā ||
kadrūś caiveti, etc.

Und ähnlich Mah. i, 65, 12 f.:

aditir ditir danuḥ kālā danāyuḥ siṃhikā tathā |
krodhā prādhā ca viśvā ca vinatā kapilā muniḥ ||
kadruś ca, etc.

Von einer Entlehnung kann aber hier keine Rede sein. Erstens ist die Übereinstimmung doch keine ganz genaue. Zweitens finden

[1] Ich betone, daß daraus nichts für das Alter ‚des Mahābhārata' folgt. Nur wenn man ausdrücklich vom ‚Mahābhārata in seiner jetzigen Gestalt' spricht, kann man sagen, daß dasselbe jünger sein muß als die Bṛhaddevatā.

[2] Bṛhaddevatā ed. MACDONELL i, p. 154 und ii, p. 203.

wir ähnliche Listen auch sonst; so werden z. B. die zwölf Töchter des Dakṣa im Harivaṃśa 11521[1] folgendermaßen aufgezählt:

aditir ditir danuḥ kālā danāyuḥ siṃhikā khasā |
prādhā krodhā ca surabhā vinatā kadrur eva ca ||

Es wird wohl ein derartiger Vers zum Grundbestand der paurāṇischen Kosmogonie gehört haben, und daß er gerade aus dem Mahābhārata entnommen sei, wäre eine ebenso unberechtigte Annahme, als die, daß der Śloka im Mahābhārata aus der Bṛhaddevatā stamme. Ob die Stelle in der Bṛhaddevatā selbst alt ist, muß übrigens dahingestellt bleiben. Denn sie findet sich nur in der längeren Rezension, welche nach MACDONELL[2] zwar ‚on the whole' den ursprünglichen Text darstellt, aber doch auch, wie MACDONELL selbst zugibt[3] und wie ich mich überzeugt habe, vieles enthält, was ganz überflüssig erscheint und unbeschadet des Zusammenhanges weggelassen werden kann.

Die zweite Stelle, wo der Wortlaut der Bṛhaddevatā mit dem des Mahābhārata übereinstimmt, findet sich Bṛhadd. VIII, 98. Hier heißt es, daß derjenige, welcher die mystischen Mahānāmnīverse spricht, ‚einen Brahmantag, welcher tausend Yugas[4] währt, gewinnt':

sahasrayugaparyantam ahar brāhmaṃ sa rādhyate.

In der Bhagavadgītā VIII, 17 (in ganz anderem Zusammenhang) wird erklärt, daß diejenigen, welche wissen, daß für Brahman ein Tag tausend Yugas währt und eine Nacht nach tausend Yugas endet, die Menschen sind, die da Tag und Nacht kennen; hier kehrt nun dieselbe Ausdrucksweise wieder:

sahasrayugaparyantam ahar yad brahmaṇo viduḥ |

---

[1] Vgl. auch Hariv. 12447.

[2] Bṛhaddevatā Ed. I, p. XVIII sq.

[3] Ibidem p. XVIII: ‚As the extensions in B produced the general impression of superfluous matter'.

[4] MACDONELLS Übersetzung: ‚which lasts for a thousand years' ist wohl nur ein Versehen oder Druckfehler.

Da wir aber Manu I, 73 und Nirukta XIV, 4 dieselbe Stelle mit geringen Varianten wiederfinden, kann auch hier von einer Entlehnung des einen oder des anderen Textes nicht die Rede sein.

Und hier möchte ich noch auf eine von MACDONELL nicht erwähnte Parallele hinweisen. Es heißt Bṛhadd. VI, 142, daß ein frommer Büßer ‚zehn Vorfahren und zehn Nachkommen und sich selbst reinigt':

daśa pūrvāparān vaṃśyān punāty ātmānam eva ca ||

Damit vergleiche man Manu III, 37, wo (allerdings auch in ganz anderem Zusammenhang) dieselbe Ausdrucksweise wiederkehrt. Es heißt hier, daß der Sohn einer in Brāhma-Ehe geheirateten Frau ‚zehn Vorfahren und zehn Nachkommen und sich selbst als einundzwanzigsten von Sünde befreit':

daśa pūrvāparān vaṃśyān ātmānaṃ caikaviṃśakam |
brāhmīputraḥ sukṛtakṛn mocayed enasaḥ pitṝn ||

Es geht nicht an, aus derartigen Übereinstimmungen irgend einen Schluß auf Entlehnung zu ziehen, sondern wir haben es in allen solchen Fällen mit Versen oder Halbversen zu tun, welche literarisches Gemeingut der brahmanischen Schulen waren, und von denen sich nie wird nachweisen lassen, daß sie ursprünglich diesem oder jenem Texte angehört hätten, während sie in anderen ‚entlehnt' sein müßten.

Und ganz so verhält es sich meines Erachtens mit den Itihāsastoffen. Auch diese waren Jahrhunderte hindurch literarisches Gemeingut weiter Kreise. Und wenn wir in vedischen, epischen und purāṇischen Texten denselben Erzählungen begegnen, so werden wir in den meisten Fällen annehmen müssen, daß sie aus gemeinsamer Überlieferung, eben aus diesem ‚Gemeingut' geschöpft sind; und nur in den seltenen Fällen, wo die Übereinstimmung eine wörtliche und sehr genaue ist — wie etwa oben (S. 21 und 29 f.) zwischen Mahābhārata und Taittirīya-Saṃhitā oder Harivaṃśa und Śatapatha-Brāhmaṇa —, wird man von Entlehnung sprechen dürfen. Und nur solche, leider eben seltene Fälle können geeignet sein, auf das chronologische Verhältnis bestimmter Texte Licht zu werfen.

Die Mu'allaqa des Ṭarafa.

Übersetzt und erklärt
von
Bernhard Geiger.

(Schluß.)

36. = ٣٩. Und wenn du es wünschest, wetteifert mit des Sattels Mitte an Höhe ihr Haupt, und mit ihren beiden Oberschenkeln schwimmt sie dahin, wie wenn eilends flüchtet der männliche Strauß.

B. führt die Variante مارَتْ (statt عامَتْ) an. — Zu نَجاءِ الخَفَيْدَدِ vgl. Kitâb al-Wuḥûš 21, 265: فَأَرْقَدَّتْ نَجاءَ الخَفَيْدَدِ.

37. = ٣٨. Und willst du's, so rennt sie nicht, doch rennt sie, wenn du's magst, aus Furcht vor einer aus dem Lederriemen geflochtenen, festgedrehten (Peitsche).

Vgl. Zuh. 3, 11: وَتَتَّقِي عُلالَهُ مَلْوِيٍّ مِنَ القِدِّ مُحْصَدِ ‚sie nimmt sich in Acht (scheut sich) vor den wiederholten Schlägen einer ...'; Ma'n b. Aus xv, 2: ضَرَبْتُ بِمَلْوِيٍّ مُحْصَدِ ‚festgedrehte Peitsche' in einem Vers des 'A'šâ (bei R. Geyer, Beiträge, *WZKM.* xvii, 264). — مُحْصَدِ ist eigentlich festgedrehter Strick; vgl. Nâb. 7, 32: بِالرِّشاءِ المُحْصَدِ ‚mit dem festgedrehten Strick'; Lab. xi, 7: بِمُشْتَحْصِدِ ebenso. Huḏ. 125, c, 1: حَصِـــدُ ‚fest' (Zweig des Dornstrauches); Mutal. 15, 9: حُصَدُ ‚fest' (Lanzen); Lab. Mo. 29: حَصِدُ vom festen Entschluß. حصد gehört also zu den Verben, deren Bezeichnung einer intensiven Tätigkeit oder entschlossenen Handelns auf das Spannen oder Festdrehen des Zeltstrickes zurückgeht. So z. B. شدّ, مرّ, جدل, برم. Vgl. auch نكث, welches eigentlich ‚den Strick aufdrehen' bedeutet, dann auch ‚die

Treue, den Vertrag brechen' (Sûre 7, 131). — قِدٌّ ist Ma'n b. Aus IV, 26 die Peitsche selbst.

42. =. ۴۳. Ich lasse den Riemen auf sie niederfallen, so daß sie schnell läuft, während schon (zur Mittagszeit) die Luftspiegelung über dem glühenden Kiesboden auf und niederwogt.

إجْذام ‚schneller Lauf': Mutanabbî (ed. DIETERICI) 384, 3. — Die Kamelin wird auch durch Zuruf und Schnalzen angetrieben, vgl. Aus b. Ḥağ. 23, 15: عَصاها التَّغْرُ ‚die das Schnalzen antreibt'.

43. =. ۴۴. Und sie stolziert mit langem Schwanze einher, wie mit langer Schleppe (sich wiegend) die Sklavin einhergeht in der Versammelten Kreise, die ihren Herrn die Schleppen eines dünnen, lang herabwallenden Kleides sehen läßt.

سَحْلٌ bedeutet allerdings auch ‚weißes Gewand'. So Lab. XL, 7 (‚Ein hochgelegener Weg, der dem weißen Gewand des Städters gleicht'), Zuh. 1, 29 (wo damit der glänzende, reine Rücken des Wildesels verglichen wird). Aber deshalb bezieht sich der Vergleich in unserem Verse doch nicht auf die Farbe (so A. und natürlich auch SEL. in den ‚Notes'), sondern auf die Länge. — Zu سَحْل vgl. ferner NÖLDEKES Anmerkung zu Zuh. Mo. 18, wo als Grundbedeutungen der Wurzel ‚reiben, feilen' angegeben ist. Vielleicht ist aber سَحْلٌ ‚Gewand' von سَحَلَ ‚aus einfachem Faden weben, drehen' abzuleiten. Vgl. Ibn Doreid, Ištiqâq 308: والسَّحْلُ فَتْل الخَيْطِ قُدّامَ والسَّحِيلُ ضِدٌّ المُبْرَم (= gedoppelt). — Der Roßschweif wird Imrlq. 19, 29 mit der Schleppe der Braut (ذَيْلُ العَروسِ) verglichen. Von der Schleppe der Sklavin ist al-'A'šâ Mo. (ed. LYALL) 31 die Rede: وَالسَّابِحاتِ ذُيولَ الرَّيْطِ ‚die lange Kleiderschleppen nach sich ziehen', Lab. XLI, 38: الرَّوافِلُ ‚(Sängerinnen) mit langschleppigen Gewändern'; Nâb. 5, 30: وَالرَّاكِضاتِ ذُيولَ الرَّيْطِ ‚die mit ihren Füßen anstoßen an die Schleppen der Gewänder'. — ذَيْل vereinigt hier die zwei Bedeutungen ‚langen

Schwanz, beziehungsweise lange Schleppe besitzen' und ‚einen stolzierenden, wiegenden Gang haben'.

39. =. ٤٠. Auf solch einem Tiere reite ich dahin, während mein Gefährte spricht: Ach, könnte ich doch dich von all dem erlösen und auch mich befreien!

Unter مِنْهَا mag die Wüste, oder besser wohl die Gefahren, die sie birgt, gemeint sein.

40. =. ٤١. Und erregt wallt die Seele in ihm auf vor Furcht, und (schon) wähnt er sich getroffen, und befände er sich auch (auf einem Wege) ohne Hinterhalt.

Da die Seele hier als in heftiger Erregung auf und niederwallend, somit (wenigstens bildlich) als etwas vom Körperlichen Losgelöstes betrachtet wird, bezieht sich إِلَيْهِ hier mehr auf den Leib als auf die Person überhaupt. Wie das siedende Wasser sich den Kochkessel hinaufhebt, so bewegt sich die Seele erregt den sie umhüllenden Körper hinan, und mit Rücksicht auf إِلَيْهِ kann (muß aber nicht) ergänzt werden: um sich an ihn zu schmiegen, bei ihm Schutz zu suchen. Es dürfte aber wohl nur die der Ratlosigkeit und Bestürzung entsprungene unaufhörliche Aufwärts- und Abwärtsbewegung der Seele gemeint sein. Vgl. Ḥam. 74, 1: فَجَاشَتْ إِلَيَّ النَّفْسُ (Freytag: ‚anima commota ad me confugit') und im zweiten Halbvers فَٱسْتَقَرَّتْ ‚und sie blieb wieder (ruhig und fest, ohne sich ängstlich hin und her zu bewegen) auf ihrem Platz'; Ḥam. 76, 2: وَقَدْ وَطَّنْتُهَا فَٱطْمَأَنَّتْ ‚und ich habe sie (sc. die Seele) zur Ruhe (eigentl. an einen festen Ort) gebracht, so daß sie (die bisher in Aufregung und Unruhe gewesen) auf einem Platze blieb'; vgl. ferner die Stellen: Aus b. Ḥağ. 16, 2: فَجَاشَتْ مِنْ لِقَائِهِمْ نَفْسِي ‚und meine Seele ist von der Begegnung mit ihnen heftig erregt'; Imrlq. Mo. 56: إِذَا جَاشَ فِيهِ حَمِيُّهُ ‚wenn in ihm (sc. dem Rosse) seine Wut kocht'; Kâm. 751, 6: فَجَاشَتِ النَّفْسُ; Hud. 93, 13: صَعْبُهَا جَاشَ ‚ihr Ungestüm braust auf'; Imrlq. Mo. 56: جَيَّاشٌ ‚erregt', ‚schnaubend' (Roß); Ḥam. 33, 3: جَاشَ مَنْخِرُ ‚(wenn ihm das eine Nasenloch verstopft wird,) schnaubt das andere'

(ein mit einem Kamelhengst verglichener Held); Hud. 92, 41: يُجِيشُ عَلَيْهِنَّ جَيَّاشُهُ ‚es braust auf sie (sc. die Wildeselinnen) ein (des Wildesels) brausender (Lauf)'. Dieses Bild ist vielleicht schon vom Brausen der Meeresfluten hergenommen. So heißt es Hud. 99, 12: وَجاشَتْ بِحارُهُ ‚es brausen ihre (sc. der Wolke) Meere', ebenso Hud. 263, 26; Lab. XLI, 18: جاش نَحْرُهُ ‚es wallt (braust) (sc. in ständiger Bewegung) sein (des Freigebigen) Meer': ein Bild der Freigebigkeit. Vgl. dazu Job 30, 27: מֵעַי רֻתָּחוּ ‚meine Eingeweide wurden zum Sieden gebracht, wallten auf, gerieten in heftige Erregung'. So auch זָעַף vom Brausen des Meeres, dann ‚zornig sein'.

41. =. ٤١. Wann immer (aber) die Leute rufen: ‚Wer ist (zu solch einem Wagnis) der Mann?' glaube ich gleich, ich wäre gemeint, und dann bin ich nicht träge und zögere nicht.

Vgl. Ḥam. 48, 2 (und Kâmil 66, 13):

لَوْ كانَ في الأَلْفِ مِنَّا واحِدٌ فَدَعَوْا * مَنْ فارِسٌ خالَهُمْ إيَّاهُ يَعْنونا

‚Wenn unter Tausenden einer von uns sich befände, und man riefe: „Wer ist der tapfere Ritter (sc. für solch ein Wagnis)?" so bildete er sich ein, sie meinten nur ihn'; und Kâm. 66, 15 (Vers von al-Mutammim): إذا القَوْمُ قالوا مَنْ فَتًى لِعَظِيمَةٍ. — تَبَلَّدَ ‚bestürzt, verwirrt, verlegen sein, nicht ein noch aus wissen'; auch Lab. Mo. 45 und an den in der Anmerkung zu diesem Verse von NÖLDEKE zitierten Stellen. — Ich glaubte, diesen Vers an dieser Stelle belassen zu dürfen und nicht gleich AHLW. in den letzten Teil des Gedichtes versetzen zu sollen. Vgl. die Begründung meiner Versordnung in der Einleitung.

44. =. ٤٥. Und ich bin keiner, der sich an den Wasserläufen niederläßt aus Furcht (vor Gästen), sondern wann immer die Leute Hilfe begehren, erweise ich mich hilfreich.

Von den zwei überlieferten Lesarten: وَلَسْتُ بِحَلَّالِ التِّلاعِ (Z., T.; B. im Text بِمِحْلالِ, im Kommentar بِحَلَّالِ) und وَلَسْتُ بِمِحْلَالِ التِّلاعِ (A., auch AHLW.) wähle ich die erste, und zwar deshalb, weil mir die Zusammenstellung مِحْلال التِّلاع keinen passenden Sinn zu ergeben scheint. Denn dies müßte bedeuten: der Absteigeplatz an den Wasser-

läufen, also eine Stelle an denselben, wo man für gewöhnlich abzusteigen pflegt. Doch besagt der Zusammenhang, daß man dies an so entlegenen Stellen nicht tut. Vielleicht ist auch وَلَسْتُ بِ mit folgendem Adjectivum unserer Lesart ein Beweis mehr für die Richtigkeit derselben. Diejenigen, welche die zweite Lesart bieten, lesen nicht مُخافَةٌ, sondern لِبِيئَةٍ.

46. =. ٣٧. So oft du zu mir kommst, reiche ich dir als Morgentrunk einen durstlöschenden Becher (Weines); und hast du erst davon genug, so sei (damit) zufrieden und mehre (nur stets deine Zufriedenheit).

Der Sinn des Verses nach meiner Auffassung ist: Wenn ich dir einen Morgentrunk anbiete, so trinke, bis du genug hast; und zwar brauchst du nicht bescheiden zu sein und deiner Genügsamkeit Grenzen zu setzen, sondern trinke nur immer zu, ganz nach Belieben, bis deine Zufriedenheit mit dem Genossenen eine vollständige ist. — Wollte man interpretieren: ‚wenn du ihn aber auch entbehren kannst (= zu reich bist), so sei doch mit dem, was ich dir biete, zufrieden und trinke nur zu', so würde dies eine Selbsterniedrigung des Dichters involvieren. Überdies pflegen arabische Dichter ihre Gastfreundschaft nicht demjenigen anzubieten, der ihrer gar nicht bedarf, sondern dem مُضاف, demjenigen, der gezwungen ist, Gastfreundschaft in Anspruch zu nehmen. Nach den arabischen Kommentaren und Sel. hingegen wäre der Sinn: ‚hast du ihn aber nicht nötig, so sei mit dem, was du hast zufrieden, und werde es immer mehr (indem du immer reicher wirst)' oder deutlicher ‚so bleibe, wo du bist'. Diese Erklärung steht zweifellos im schärfsten Gegensatz zu den Prinzipien arabischer Gastfreundschaft.

47. =. ٣٨. Und wenn der ganze Stamm zusammentritt, begegnest du mir an der Spitze des hochansehnlichen, vielbegehrten Hauses.

Die Lesart إِلَى زُرْوَةِ الْبَيْتِ (T., B.; Z., der ذُرْوَةِ liest) anstatt إِلَى زُرْوَةِ الْمَجْدِ (A.) halte ich für besser, und zwar wegen der Attri-

bute الكَرِيم المُصَمَّد (T. الرَّفِيع statt الكَرِيم) ‚edel (hochansehnlich), vielbegehrt', die besser zu بَيْت ‚Haus, Geschlecht, Familie' passen als zu dem abstrakten المَجْد. — SEL. übersetzt: ‚. . . tu me trouveras me dirigeant vers le sommet de la gloire la plus noble, comme vers le rendez-vous général.' Mit welchem Rechte er so übersetzt, ist mir unerfindlich. Die Wiedergabe von المُصَمَّد (‚derjenige, den man infolge seines Ansehens oft aufsucht, um Rat oder Unterstützung angeht'; so auch A.) durch ‚comme vers le rendez-vous général' ist natürlich falsch. Das Gleiche gilt für ‚me dirigeant', wie SEL. إلَى wiedergibt. تُلاقِنِي إلَى bedeutet ‚du triffst mich[, wenn du kommst] zur Spitze etc.' Also تُلاقِنِي als Verbum der Bewegung, deren Ziel إلَى angibt. Vgl. RECKENDORF, *Die syntaktischen Verhältnisse*, p. 236, wo Beispiele für die ‚Bereicherung um die Vorstellung der Hinbewegung' bei إلَى angeführt sind. So قامَ إلَيْهِ u. ähnl. RECKENDORF zitiert jedoch unsere Stelle mit Unrecht erst p. 237 als Beispiel ‚zur Bezeichnung der Lage'. So werden allerlei fernliegende Ergänzungen, die zu إلَى gemacht wurden, überflüssig. — Der Sinn ist natürlich: Wenn der gesamte Stamm zusammentritt, so findest du mich als Repräsentanten meiner Familie, als ihren Führer obenan, an ihrer Spitze. Und das bedeutet bei dem hohen Ansehen meiner Familie nicht wenig. — ذُرْوَة ist nicht ‚Giebel des Hauses', wie ABEL und RECKENDORF übersetzen.

45. =. ٣٩. Und suchst du mich in der Männer beratendem Kreise, so triffst du mich an; und spürst du mir in den Weinschenken nach, so erjagst du mich auch da.

Dieser Vers ist Lisân II, 106 anonym zitiert mit der Variante تَلْتَمِسُنِي ‚und suchst du mich (tastend)' statt تَقْتَنِصُنِي.

48. =. ٣٩. Meine Zechgenossen sind Männer mit hellstrahlendem (Antlitz), Sternen gleich; und eine Sängerin gesellt sich des Abends zu uns in einem (gestreiften) Überwurf und einem safranfarbigen Gewande darunter.

Unter بَيْنَ بُرْدٍ وَمُجْسَدٍ ist nicht, wie Reckendorf, *Syntakt. Verh.*, p. 225 annimmt, ein einziges Gewand gemeint. Dieses Beispiel gehört auf p. 206 unter die Beispiele für den Gebrauch von بَيْنَ nach Verben des Verbindens. Ich erinnere nur an die Redensarten ظاهَرَ بَيْنَ ثَوْبَيْنِ ‚übereinander anziehen'. Dieselbe Konstruktion bei طارَقَ und طابَقَ. Darum ist unter den Erklärungen von Z. nur die richtig: بُرْدًا (فَوْقَهُ) لَبِسَتْ مُجْسَدًا وَضاعَفَتْ, während die Erklärung بُرْدًا مَرَّةً وَمُجْسَدًا مَرَّةً (so auch B.) falsch ist. — Die Ansicht der arabischen Kommentatoren, die Zechgenossen seien hier in bezug auf ‚Höhe, Erhabenheit, Ansehen' (فِي عُلْوِّهِمْ) mit den Sternen verglichen, indem jene wie diese alles überragen, halte ich für irrig. Wenn auch sonst بِيضٌ in unzähligen Beispielen — wie es nicht ganz genau übersetzt wird — ‚edle Männer' vornehmer Abkunft bezeichnet, glaubte ich hier بِيض mit كَالنُّجُوم verbinden zu dürfen, wonach der Vers besagt: ihre Gesichter sind hell wie die Sterne am Himmel. Es ist klar, daß die Unterscheidung zwischen den als minderwertig betrachteten schwarzen abyssinischen Sklaven und den, wenn auch nicht weißen, so doch helleren, freien und von hohem nationalen Stolze erfüllten Arabern zu der Bezeichnung derselben als بِيض geführt hat. So heißt es Huḍ. 33, 2: ‚haltet ihr mich etwa für einen schwärzlichen Mann (جُونِيًّا)?' und Bânat Su'âd 56 werden الزُّهْرُ ‚die Weißglänzenden' den السُّودُ التَّنابِيلُ ‚den Schwarzen, Zwerghaften', die selbstbewußten, tapferen Männer den schwächlichen Feiglingen gegenübergestellt. Doch beschränkt sich diese Bezeichnung nicht auf das männliche Geschlecht; vgl. Nâb. 6, 3 (Dîw.): لَيْسَتْ مِنَ السُّودِ أَعْقابًا ‚sie erscheint nicht als zu den Weibern mit schwarzen Fersen gehörig . . .'. So sagt auch Doughty, *Travels* I, 102: ‚So dark a colour is not well seen by the Arabs. . . . They think it resembles the ignoble blood of slave races. . . . The wicked man's heart is accounted black قلب الأسود. The Arabs say of an unspotted human life قَلْبُه أَبْيَض, white is his heart.' So dient also ‚weiß' zur Bezeichnung alles Edlen, Vornehmen, Guten, ‚schwarz' zu der alles Niedrigen, Verächtlichen, Schlechten. Demgemäß ist weiterhin ‚weiß' gleichbedeutend mit ‚schön', und so dürfte wohl das überaus häufige

Epitheton بِيضٌ (beziehungsweise بَيْضاءُ) bei schönen Frauen den hellen, reinen Teint derselben bedeuten. So werden Frauen auch heute noch als بِيض besungen; vgl. z. B. H. M. HUXLEY: Syrian Songs, Proverbs and Stories, *JAOS.*, vol. XXIII, p. 191. — Das häßliche Weib wird سَوْداءُ genannt: Hud. 203, 8; ibid. 207, 5. — Daneben hat sich ابْيَضُّ wohl unabhängig von der aus dem Gegensatze zwischen hellfarbigen Arabern und schwarzen Sklaven entstandenen Bedeutung ‚edel' zu der Bedeutung ‚hellglänzend, leuchtend, strahlend' entwickelt, da der Gegensatz zwischen weiß und schwarz nicht besser verdeutlicht werden kann, als durch den Kontrast zwischen dem durch die strahlende Sonne erhellten Tag und der finsteren Nacht.[1] Und so mag wohl auch بَيْضاءُ und بِيض الوجوه zuweilen ‚glänzend' bedeuten. So heißt es Ḥârit. Mo. 24: بَيَّضَتْ بِعُيونِ النّاسِ ‚sie haben die Augen der Leute geblendet.' Denn von glänzenden Gesichtern und leuchtender, das Dunkel erhellender Erscheinung ist öfters die Rede: vgl. NÖLDEKE, *Beitr.*, p. 46: الْوُجُوهُ دَنانِيرُ ‚die Gesichter [glänzen] gleich Golddenaren'; Dur-Rumma (Mâ bâlu) 11 (von der Schönen): بَرّاقَةُ الجِيدِ واللَّباتِ واضِحَةٌ ‚leuchtend an Nacken und Brüsten, eine strahlende'; Quṭâmî 3, 4 (vom Körper der Schönen): صَفائِحُ فِضَّةٍ eigentl. ‚Silberplatten', gemeint ist die silberglänzende Haut; Hud. 79, 2 ‚erleuchtet' der Held ‚die Nacht gleich dem schimmernden (glänzenden) Monde'; Nâb. (DÉRENB.) 26, 5: تَرائِبُ كَجَمْرِ النّارِ ‚ihre Brust gleicht den [glühenden] Kohlen eines [in der Dunkelheit] auftauchenden Feuers'. Vergleiche mit den Sternen, der Sonne, dem Mond, z. B. Lab. VIII, 9: أَخٍ كَضَوءِ الكَوْكَبِ; Ḥam. 595, 2: بَيْضاءُ كَأَنَّها قَمَرٌ; Ḥam. 109, 4: وَجَدتَّنِي كالشَّمْسِ; Hud. 215, 3: قَتَلْتُمْ نُجُوما. — Schließlich ist das Weißsein des Antlitzes, sein Glänzen, ein Zeichen der Freude;[2] vgl. Hud. 175, 5:

[1] Vgl. das latein. *candidus*; ferner sanskr. *çveta* ‚weiß', pers. سپید (‚weiß, glänzend'), arm. *սպիտակ* ‚weiß', im Slavischen nur in der Bedeutung ‚glänzen' (*światło* ‚Licht', *świecić* ‚leuchten, strahlen'); vgl. auch Klagelieder 4, 7: צָחוּ מֵחָלָב ‚sie waren reiner als Milch', während צָחַח im Neuhebräischen ‚hell sein', im Aram. צְחַח ‚glänzen' bedeutet. — Sehr häufig werden die hellglänzenden, flammenden Schwerter بِيضٌ genannt.

[2] DOUGHTY, *Travels* II, 347 berichtet: ‚The white is to their sense light and cheerfulness and black is balefulness. „A white day to thee!" is said for good-

وَبَيَّضتُ أَوْجُهَا ‚ich machte ihre Gesichter erglänzen (aufleuchten)' (sc. vor Freude darüber, daß ich ... die langersehnte Blutrache ermöglichte). Vgl. auch noch Sûre 3, 102: يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجوهٌ. Auch vor Schande und Schmach werden die Gesichter schwarz: Ḥam. 362, 2: مِنَ العارِ أَوْجُهُهُمْ كَالْحُمَمْ. — Vgl. noch die bekannte Stelle Psalm 104, 15: וְיַיִן יְשַׂמַּח לְבַב־אֱנוֹשׁ לְהַצְהִיל פָּנִים מִשָּׁמֶן. — Ein charakteristisches Beispiel für die gelegentliche Sachunkenntnis der arabischen Philologen ist die in den Kommentaren enthaltene naive Bemerkung, die Sängerin heiße قَيْنَةٌ, weil sie zur Begleitung ihres Gesanges mit den Händen ein Instrument bearbeitet, also gewissermaßen eine Handwerkerin ist!

49. =. ∞. Weit ist der Saum an ihres Kleides Busen, und freundlich gewährt sie, daß die Zechgenossen sie betasten, (und) zart (fühlt sich) der entblößte Körper (an).

Unter جَسّ ist hier natürlich das Betasten des Körpers gemeint, und es sind wohl recht philiströse Gründe, welche einen arabischen Erklärer zu der gezwungenen Auslegung bewogen haben, جَسّ sei hier soviel wie ‚verlangen', und der Sinn: die Sängerin gewährt den Zechgenossen jeden Wunsch, i. e. sie singt, was immer sie wollen. T. und A. zitieren einen Vers al-'A'šâs ähnlichen Inhaltes: لِجَسِّ النَّدامَى في يَدِ الدِّرْعِ مَفْتُقُ, nach T. ein Einschnitt im Frauenhemd, der vom Ärmel bis zur Achselhöhle reicht. Deshalb scheint mir auch قِطابٌ (eigentl. jene Stelle, an der der Busen des Kleides zusammenschließt oder zusammengezogen ist) nicht ‚inferior pars sinus' zu sein, sondern der obere Saum. — Bemerkenswert ist der Unterschied zwischen der Schilderung der geliebten freien Araberin und der Sängerin, die zugleich Sklavin ist, ein Unterschied, der auf die Stellung des Weibes im alten Arabien deutliches Licht wirft. Die Sängerin, deren körperliche Vorzüge allerdings auch besungen werden, erscheinen im übrigen als feile Dirnen, die dazu da sind, jedem zu willfahren, zur Unterhaltung herumvagierender Gesellen zu dienen

morrow in the border countries. Syrian Moslems use to whiten their clay sepulchres.'

und sich die allerausgelassensten Scherze gefallen zu lassen. Allerdings werden auch die körperlichen Reize der schönen Araberinnen (z. B. Ḏur-Rumma [Mâ bâlu] 11 ff., 16) in der indiskretesten Weise geschildert; doch wird diesen mehr Hochachtung entgegengebracht, man geht mit ihnen zarter um und spricht auch ehrerbietiger und mit mehr Rücksicht auf das Schamgefühl; vgl. ʿAmr. Mo. 15: ‚Und eine Brust gleich einem Elfenbeinbüchschen, weich, sicher (eigentl. ‚keusch, unberührt') vor den Händen der Betaster' (حَصانًا مِنْ أُكُفِّ اللّامِسِينَ); Huḏ. 95, 9 ضَنِينَة بِأسرارِها ‚zurückhaltend (eigentl. kargend) mit ihren verborgenen Reizen', d. h. sie nicht preisgebend; Huḏ. 148, 4 حَصانٌ بِشَكْرِها ‚keusch mit ihrer Scham'; Nâb. (Dᴇʀᴇɴʙ.) 5, 16 والمُحْصَنات ‚die Abgeschlossenen, Keuschen'; ibid. 18 شَمْسٌ مَوانِعُ كُلِّ لَيْلَةِ حُرَّةٍ ‚spröde (eigentl. störrisch) und streng bewahrend (verteidigend) jede Nacht in Reinheit'; Huḏ. 95, 12: ‚die sich nie gekümmert um die lärmende Tändler-(Freier)schar' (aber doch V. 14 dem Dichter ihre Gunst schenkt, während ihr Gatte schläft!). Keuschheit hochgehalten Huḏ. 107, 29: . . . فَلَسْتُ لِحاصِنٍ إنْ لَمْ ‚ich will nicht Sohn einer Keuschen sein, wenn nicht . . .'. Ein merkwürdiges Beispiel von Zartgefühl gibt ʿUrwa 15, 7: ‚wenn die Winde das Haus meiner Nachbarinnen umwerfen, so sehe ich weg' (sc. um ihre Schamhaftigkeit nicht zu verletzen). — جَيْبٌ ist nicht nur die Stelle des Kleides, die den Busen umgibt, sondern auch die Brust selbst, so ʿUrwa 9, 3; ähnlich صَدْرٌ (sonst nur ‚Brust') ʿUrwa 24, 3: ‚der Busen des Kleides' (den die Frau aufreißt). — بَضَّةُ المُتَجَرِّدِ Nâb. 7, 13. — Sᴇʟ. übersetzt diesmal die Lesart T.'s رَقِيقَةُ بِجَسٍّ ‚son corps est doux aux attouchements', obwohl in diesem Falle die Lesart A.'s entschieden die bessere ist (beachte auch رَفَقَ بِ ‚gütig, mild, freundlich gegen jemanden sein'). Man darf doch nicht annehmen, daß er (da er hier ausnahmsweise keine Varianten angibt) die Lesart A.'s so übersetzt hat, was natürlich ganz falsch wäre. In der Tat scheint Sᴇʟ. die Lesart رَقِيقَة nicht gekannt zu haben, zumal er (was ihm schon Nöldeke *ZDMG.* 56, 162 zum Vorwurf gemacht hat) T. überhaupt nicht benützt hat. Von den bei Sᴇʟ. zitierten Stellen, in denen der Vers vorkommt, hat Ḥiz. II, 203 رَفِيقَة, Tâǧ. I, 434 رَفِيعَة und nur

Lis. II, 175 رَقِيقَةٌ; die nichtzitierten: Ǧamhara, Arnold, Vullers, Reiske und B. haben sämtlich رَفِيقَةٌ.

50. =. ol. Wenn wir sagen: ‚Laß uns hören (ein Lied)', so ist sie uns dazu bereit, mit ihrer (gemächlichen) Gefälligkeit, (müde) blinzelnden Auges; und (ihre Stimme) strengt sie nicht an.

Die Lesart مَطْرُوفَةٌ scheint besser zu sein als مَطْرُوقَةٌ ‚schlaff', die wohl dem folgenden لَمْ تَشَدَّدِ (‚sie strengt sich nicht an', ist also müde, abgespannt) ihr Dasein verdankt. مَطْرُوفَةٌ ist dann aber nicht in der ebenfalls angegebenen Bedeutung ‚whose eye the love of men has smitten, so that the raises her eye and looks at every one that looks at her' zu nehmen, da die Sängerin es nicht mehr nötig hat, durch kokette Blicke die Männer herauszufordern. Am besten wird مَطْرُوفَةٌ wohl auf den müden Blick der Sängerin bezogen, die den ausgelassenen Zechern zu Willen ist, selbst willenlos, langsam in ihren Bewegungen (رِسْل[1]), während des Singens die Augen bald schließend, bald öffnend (طَرْف), ohne sich im Gesange anzustrengen. Vgl. Lab. XLI, 40: قَدْ أُعِيدَتْ وَأَسْمَحَتْ إِذَا ٱحْتَثَّ ‚die zur Wiederholung (des Gesanges) aufgefordert, bereitwillig wiederholen'. — Wie die Sängerin durch أَسْمِعِينَا zum Singen aufgefordert wird, so heißen die Sängerinnen auch مُسْمِعَاتٌ Lab. XVIII, 15 und XLI, 38; al-'A'šâ, Kâmil 293; Ḥam. 562, 6: وَفِينَا مُسْمِعَاتٌ.[2] — Lab. XLI, 40 singen die Sängerinnen mit heiserer Stimme (بُحٌّ), wechselweise (تُجَاوِبْنَ). — Auch die Zecher singen, doch mag der Gesang dieser berauschten Gesellen nicht sehr kunstvoll gewesen sein 'Ant. Mo. 18: الشَارِبِ الْمُتَرَنِّمِ; Imrlq. 4, 21 تَغَرَّدَ مِرْبِعِ النَّدَامَى الْمُطَرِّبِ ‚wie der Gesang des sehr ausgelassenen (bei Slane II, 17 مَيَّاح ‚eines schwankenden'), spielenden

[1] رِسْل vereinigt in sich die Begriffe a) Langsamkeit, Ruhe, Gemächlichkeit, b) gütige Zuvorkommenheit, mit Sanftmut gepaarte Gefälligkeit. Gemeint ist also: Sie erfüllt unseren Wunsch zwar ohne Sträuben, gefällig, aber mit apathischer Gemächlichkeit. رِسْل hier auf die Stimme zu beziehen (Sel. ‚d'une voix grave'), ist wohl unnötig. Vgl. Hud. 260, 28: عَلَى رِسْلِهِ ‚gelassene Ruhe' (des Schicksals).

[2] سَمَاعٌ ‚Gesang', in einem im Kommentar zu Ḥam. 68, 1 zitierten Verse.

Zechgenossen'; Lab. XVII, 37: تَبَكِّيَ شارِبٍ ‚das weinerliche Singen eines Trinkers'.

[٥٢. Wenn sie (die Töne) in ihrer Stimme wiederholt, so hieltest du ihre Stimme für einander antwortende (Klagelaute) von Kamelmüttern wegen eines zur Frühlingszeit geborenen, umgekommenen Jungen.]

Ist auch رَجَّعَ nicht ein kunstvolles ‚Trillern' (ABEL), so bezeichnet es doch gewiß Ähnliches und zwar die rasche monotone Wiederholung eines und desselben Tones. Demgemäß wird es gebraucht: vom Glucksen der Tauben (so in einem Verse des Ḏur-Rumma, Lisân XIV, 215: الهَدِيلُ المُرَجَّعُ), von den gurgelnden Tönen, die das Kamel ausstößt und dem Schwirren der Bogensehne. So heißt es bei Mutammim b. Nuwaira, NÖLD., *Beitr.*, p. 103, V. 43 von einer klagenden Kamelin: إذا شارِفٌ مِنْهُنَّ قامَتْ فَرَجَّعَتْ, wo رَجَّعَ wohl nicht bloß ‚laut schreien' (NÖLDEKE) bedeutet. Daß bei تَرْجِيع an das dem Wiehern und anderen Tierstimmen charakteristische Wiederholen eines Tones zu denken ist, zeigt auch der Vergleich des Gesanges einer Sängerin mit dem Summen der Fliegen. Vgl. JACOB, *Beduinenleben* 103. Auch das Flötenspiel der Zecher wird mit dem Wiehern eines Rosses verglichen. Vgl. ibid. 104. — Vgl. auch al-'A'šâ Mo. (LYALL) 30: إذا تُرَجِّعُ فِيهِ القَيْنَةُ ‚wenn zu ihrer (der Harfe oder Kastagnetten: الصَّنْج) Begleitung die Sängerin (die Töne) wiederholt'. — JACOB (*Stud.* II, 90) bereitete dieser Vers Schwierigkeiten, weil hier seltsamer Weise ‚viele Mütter um ein Füllen klagen sollen'. Doch handelt es sich natürlich um mehrere ihrer Füllen beraubte Kamelmütter, von denen jede wegen ihres Jungen Klagelaute ausstößt, denen in ihrer Aufeinanderfolge (تُجاوُب) der Gesang der Sängerin gleicht. Hiebei bildet nicht der klagende Ton, sondern das تَرْجِيع das Tertium comparationis. — Warum زِرٍ ‚précipité du haut d'un rocher' (SEL.) bedeuten soll, ist nicht einzusehen. Es liegt doch viel näher an ein von wilden Tieren zerrissenes Füllen zu denken. Vgl. Mutammim b. Nuwaira (NÖLDEKE, *Beiträge*, p. 102, V. 41):

فما وَجَدُ أَظآرٍ ثَلاثٍ رَوائِمٍ * رَأَيْنَ مَجَرًّا مِنْ حُوارٍ وَمَعْقَرا

‚der Schmerz dreier zärtlicher Kamelmütter, die sahen, wie ihr Junges (= das Junge einer jeden von ihnen) fortgeschleppt und zerrissen wurde' (sc. von wilden Tieren).

51. =. ٥٣. Und kein Ende nimmt mein Trinken der Mengen Weines und mein Vergnügen, und unaufhörlich kaufe ich und gebe verschwenderisch hin mein neuerworbenes und altererbtes Gut,

Es gilt als rühmlich, im Rausch sein ganzes Vermögen zu verprassen. Ṭar. 5, 42 z. B. werden البُكُر وَالكُوم الشَّوْل ‚die trächtigen und hochhöckerigen jungen Kamele gegen Wein eingetauscht'. Lab. XII, 20: وَأُرْبِحُ التَّجْرَ إِنْ عَزَّتْ فِضالُهُمْ ‚und ich lasse die Kaufleute verdienen, wenn ihre Weinreste teuer geworden sind.' Vgl. Ḥam. 561, 3 ff. — Hingegen ist das Sparen eines freien Mannes nicht würdig. Vgl. Ḥam. 67, 2: ‚Aufsparen müßte ich mein Gut und von dem Hohen mich entfernen, und müßte finsteren (düsteren) Angesichtes meinen Gästen begegnen, zöge ich nicht aus gegen einen Kriegshelden . . .'; ʿAnt. Mo. 40: ‚und wenn ich trinke, richte ich mein Vermögen zugrunde, während meine Ehre mir reichlich verbleibt und unversehrt.'

52. =. ٥٤. bis daß die ganze Sippschaft sich von mir fernhält, und ich vereinsamt bin, so wie man das (durch die Räude) gedemütigte Kamel isoliert.

Der zweite Halbvers wird auch zitiert bei Ibn Doreid, Ištiqâq 7. — Das räudige Kamel wird isoliert, damit es die anderen Tiere der Herde nicht anstecke; vgl. Aus b. Ḥağ. 12, 9. 10; Ḥam. 255, 1 (‚du wirst entfernt, so wie man von der Herde das räudige Kamel entfernt'); Ḥam. 519, 4 (‚Ein Vetter, den seine Verwandten verlassen haben, als wäre er — infolge seines Unglückes — ein aussätziges, pechbestrichenes Kamel'); Nâb. 3, 8: مَطْلِيٍّ بِهِ القارُ; räudige Kamele werden auch kauterisiert (كوى): Nâb. 17, 25. — Das Kamel fügt sich geduldig dem Bestreichen mit Pech: Ḥam. 711, 2: ‚wie sich die aussätzigen Kamele dem Pechbestreicher fügen (demütig unterwerfen).'

— SEL. hat wieder seinen Kommentator mißverstanden, wenn er sagt: المُعَبَّد signifie ici ‚le chameau galeux', cela vient de ce qu'il est enduit de goudron et sa peau est glissante, semblable à un chemin frayé. Denn mit den Worten: والمُعَبَّدُ المُذَلَّلُ بِالقَطْرانِ كالطَّرِيقِ المُعَبَّدِ المَوْطُوءِ will A. durchaus nicht die Glätte als Vergleichspunkt zwischen dem Wege und dem Fell der Kamelin bezeichnen. Vielmehr meint er: wie der Weg (so V. 13) als مُعَبَّد bezeichnet wird, wenn er viel gestampft und oft getreten wurde, weil er dadurch gewissermaßen gedemütigt (مُذَلَّل) ist, so ist auch das aussätzige Kamel, das von der Herde abgesondert, sich geduldig das Bestreichen mit Pech gefallen läßt, مُعَبَّد oder مُذَلَّل. A. will also sagen, daß in beiden Fällen مُعَبَّد gleich مُذَلَّل ist. Diese Erklärung, nach welcher (gewiß mit Recht) der gestampfte Boden und das mit Pech bestrichene Kamel als leidend und duldend aufgefaßt werden, ist in allen Wörterbüchern enthalten. So auch Ibn Doreid, Ištiq. p. 7. Vgl. LANE: مُعَبَّد ‚rendered submissive'. Und zwar kann man مُعَبَّد entweder auf die Krankheit beziehen (‚rendered submissive by the mange, or scab') oder auf das geduldige Sichbestreichenlassen.

53. =. ٥٥. (Und doch) sehe ich, daß mich weder jene mißachten, denen nur der nackte Boden (eigentl. Staub) gehört, noch auch die Besitzer dieses weitgespannten Lederzeltes dort.

Der Dichter will sagen: ‚Während meine eigenen Verwandten, weil ihnen mein ungebundenes Leben nicht behagt, mich verlassen, bin ich doch sonst allgemein geachtet bei Arm und Reich'.

54. =. ٥٩. He! du da, der mich schilt, daß ich im Schlachtgetöse verweile, und daß ich bei Vergnügungen zugegen bin: kannst du mir wohl ewiges Leben gewähren?

Zu dem Variantenverzeichnis bei SEL. ist hinzuzufügen, daß T. (für الزَّاجِرِي bei A.) اللَّائِمي liest, im Kommentar die Variante أَلا أَيُّها اللاجِيّ (so auch Ibn Qutaiba 93, 18) überliefert, B. im Vers الزَّاجِرِي, im Kommentar als Variante اللَّائمي. — Häufig werden die Dichter

wegen ihres ruhelosen Umherziehens in der Wüste und ihrer Raubzüge getadelt, so 'Urwa von seiner Geliebten, die ihm Vorwürfe darüber macht, daß er nicht ruhig bei ihr sitze und für sein Hauswesen sorge. Vgl. 'Urwa 3, 8 ff.; 4, 1. — Ḥam. 44, 3: فَما نَيْلُ الخُلودِ بِمُسْتَطاعِ ‚ist ja doch die Erlangung ewigen Lebens nicht möglich.'

55. =. ٥٧. Doch wenn du mein Todesgeschick nicht abzuwenden vermagst, so lass' mich: ich will ihm zuvorkommen mit dem, was (noch) in meinem Besitze ist.

56. =. ٥٨. Gäbe es also nicht ihrer drei Arten von (wahrem) Leben für den (edlen) Mann, bei deinem Glück! dann kümmerte ich mich gar nicht darum, wann meine Krankenbesucher erscheinen.

Zu ergänzen ist: da es aber solche drei Arten wahren Lebens gibt, muß ich an die Stunde denken, in der die Krankenbesucher sich bei mir einfinden werden, und will darum die Zeit bis dahin dazu benützen, dieses Leben zu genießen. — Vgl. zu diesem und den folgenden Versen folgende Stellen im Dîwân des Imrulqais, die die gleiche überschäumende Lebensfreude, den gleichstarken und wohl auch echten Drang atmen, das Leben ganz auszukosten. 52, 42:

كَأَنِّي لَمْ أَرْكَبْ جَوادًا لِلَـذَّةٍ * وَلَمْ أَتَبَطَّنْ كاعِبًا ذاتَ خَلْخالِ
وَلَمْ أَسْبَإِ الزِّقَّ الرَّوِيَّ وَلَمْ أَقُلْ * لِخَيْلِي كُرِّي كَرَّةً بَعْدَ إِجْفالِ

‚Als hätte ich nie einen trefflichen Renner geritten zur Lust, und nie der Liebe gepflegt mit einem Mädchen mit schwellendem Busen und Beinspangen,'

‚Und nie eingetauscht den durstlöschenden Weinschlauch und nie zugerufen meiner Reiterschar: Wendet euch, nachdem ihr (scheinbar) geflohen, wieder zum Angriff (gegen den Feind)!'

Ferner Imrlq. 36, 1 ff. غَيْرَ أَنَّنِي * أُراقِبُ خَلَّاتٍ مِنَ العَيْشِ أَرْبَعا ‚nur daß ich auf vier Arten (Eigenheiten) des Lebens achte'. ‚Und zu ihnen gehört (فَمِنْهُنَّ) . . .' Und der Dichter zählt auf: Zechgenossen und ein voller Schlauch schäumenden Weines; Rossetummeln; Kamelritt

in finsterer Nacht nach fernen Gegenden hin; Genuß eines wohlduftenden, zarten Weibes. — Vgl. bei Ibn Qutaiba (DE GOEJE) 93, 9 vier Verse des Dichters عبد الله بن نُهيك بن اساف الأنصارى, von denen der erste bis auf das Reimwort رامِسُ (‚Totengräber') mit unserem Verse identisch ist, während die übrigen (unter denen 2 a فَمِنهُنَّ سَبْقِي العاذِلاتِ بِشَرْبَةٍ lautet, vgl. V. 57) ähnlichen Inhalt haben: ‚Mädchen mit schwellenden Busen zu entkleiden . . .,' und ‚einem trefflichen Renner den Zügel hinter die Ohren zu legen'. Diese Verse sind deutliche Nachahmungen. — Ibn Qutaiba 93, 4 ist auch unser Vers zitiert.

57. =. ٥٩. Und dazu gehört: daß ich den Tadlerinnen zuvorkomme mit einem Trunk dunkelroten Weines, der aufschäumt, wenn man auf ihn noch Wasser gießt.

عَلا بِ heißt eigentlich nicht ‚mischen', sondern nur ‚etwas um (durch) eine andere Sache erhöhen', dadurch, daß man diese auf jene legt; so auch 'Urwa 7, 7: نَعْلوهُ بِآخَرَ مِنَ الماء ‚Wasser, das wir um anderes erhöhen' = ‚zu welchem wir anderes oben nachfüllen'.

58. =. ٦٠. Und daß ich, wenn der Schutzbedürftige ruft, wende (ein Roß) mit schöngekrümmten Schenkeln, gleich dem Wolf im Ġaḍâ-Gebüsch, den du aufscheuchst, während er zur Tränke geht.

مُضافٌ ist einer, der gezwungen ist, Gastfreundschaft in Anspruch zu nehmen, Unterkunft zu suchen, so Hud. 116, 10; vgl. Ma'n b. Aus 1, 41 يُجيبُ المُسْتَضافَ. Die Übersetzung ABELS ‚erschreckt' ist unzutreffend. — كَرّ bedeutet ‚nach nur scheinbarer Flucht plötzlich zum Angriff Kehrt machen, um den Feind zu überraschen'. Es ist also nicht ein bloßes Herbeieilen, demnach die Übersetzung SEL.'s ‚que j'accoure . . . en pressant mon cheval . . .' nicht richtig. Der Vers besagt: So schnell,[1] wie der zur Tränke gehende (also durstige)

[1] نَبَّهْتَهُ المُتَوَرِّدِ macht es ganz zweifellos, daß das Tertium comparationis die Schnelligkeit ist, was JACOB, *Studien* 1, 33 bezweifelt. Sonst wären diese beiden Worte gänzlich überflüssig.

Wolf, wenn er aufgescheucht und gereizt wird, sich umwendet, um sich auf den Unvorsichtigen, der ihn gestört hat, zu stürzen, wende ich mein Roß um und demjenigen zu, der mich um Schutz bittet. Vgl. Imrlq. 30, 6: فَيا رُبَّ مَكْروبٍ كَرَرْتُ وَرائَهُ ‚Und wie viele Betrübte gab es doch, nach denen ich mich umwandte'. Ḥam. 73, 1: أَكُرُّ عَلَيْهِمْ دَعْلَجًا ‚Ich wende gegen sie zum plötzlichen Angriff mein Roß D.'; Aus b. Ḥağ. 12, 24: vom fliehenden Wildstier, der sich plötzlich gegen seine Verfolger zum Angriff wendet; Imrlq. Mo. (Lyall) 54: مِكَرٌّ ein zu solch einem plötzlichen Kehrtmachen und Angriff geeignetes Roß. — Über den Wolf vergleiche die Ausführungen Nöldekes zu Lab. Mo. 38. — مُحَنَّب ‚Roß mit schöngekrümmten Schenkeln' auch Imrlq. 4, 23. — Wird auch die Gastfreundschaft hochgehalten, so wird doch andererseits derjenige getadelt, der sich immer nur von anderen aushalten läßt und aus dem Betteln einen Beruf macht. So bei 'Urwa an vielen Stellen seines Dîwâns; vgl. dort 3, 13 ff., wo der Arme getadelt wird, der sich überall bewirten läßt und sich infolge seiner Armut dazu hergibt, den Weibern des Stammes Dienste zu leisten. Derjenige, der darauf angewiesen ist, die Gastfreundschaft anderer in Anspruch zu nehmen, soll sich nicht seiner Manneswürde begeben; vgl. 29, 2. 4: ‚und werde ich arm, so sieht man mich doch nicht demütig einem Reichen gegenüber ... Nein, nicht will ich meinem Genossen in seinem Wohlstand schmeicheln ...'

59. =. 41. Und daß ich den dunklen Regentag — während der Regen (sc. ob seiner Heftigkeit) Staunen erweckt — mir mit einer jugendfrischen Schönen unter dem von Pfeilern gestützten Zelte verkürze.

Sel. übersetzt: ‚Que j'abrège les jours nébuleux, en dépit de leur charme ...' Zunächst sind nicht die nebeligen Tage, sondern der Regen مُعْجِبٌ. Ferner zeigt وَتَقْصِيرُ يَوْمٍ ‚das Verkürzen des Tages (= Bannen der Langweile)', daß hier nicht der ‚Reiz' des Regengußes bewundert wird, und daß وَالدَّجْنُ nicht konzessiv zu fassen ist. Der Sinn des Verses ist: Es ist finster und regnet — und es ist zum Staunen, wie heftig es regnet —; und da ich meiner

gewohnten Beschäftigung nicht nachgehen kann, vertreibe ich mir die Langweile mit einer Schönen im Zelte. Also nicht ‚trotz des Reizes' dieses Regentages, sondern gerade wegen der erstaunlichen Heftigkeit des Regens bleibt der Dichter im Zelte. — Als Ergänzung zu SEL.'s Variantenverzeichnis sei bemerkt, daß Kâmil 759, 3 im zweiten Halbvers بِبَهْكَنَةٍ تَحْتَ الطِّرافِ الْمُمَدَّدِ hat; Ibn Qutaiba 93, 7 بِبَهْكَنَةٍ تَحْتَ الخِباءِ الْمُعَمَّدِ; B. und T. بِبَهكنةٍ تَحْتَ الطِّرافِ الْمُعَمَّدِ. Bei SEL. finde ich im Text zwar الْمُعَمَّد, im Kommentar des A. dagegen الْمُمَدَّد mit der dazu passenden Erklärung الْمَشْدُود بِأَطْنابٍ. Die Oxforder Handschrift des A. hat im Text und Kommentar الْمُمَدَّد. — بِبَهْكَنَةٍ ‚jugendstrotzend', das öfters als Epitheton der Schönen vorkommt (so al-'A'šâ Mo. [LYALL] 8; Quṭâmî 2, 3), ist der anderen Lesart بِهَيْكَلَةٍ ‚groß und stark' vorzuziehen, das z. B. Imrlq. 52, 44; 65, 11 vom Pferde vorkommt. — Vgl. يَوْمَ ذَجْنٍ Imrlq. 52, 34: ‚und in ein Zelt von Jungfrauen trete ich an regnerischen Tagen ein'; Lab. Mo. 5 مُدْجِنٍ ‚finster' (Regenwolke); Lab. XIII, 17: لَيْلَةٌ مِدْجانٌ ‚finstere, regnerische Nacht'; Lab. XVI, 35 دواجِنُ (Wolken; wohl nicht wie HUBER: ‚lange weilend', sondern ‚finster, regnerisch'); Huḏ. 66, 5 داجِن ‚bewölkt, finster' (Tag). — Der Zeltpfeiler عِماد ist Imrlq. 4, 58 (auf der Jagd) eine rudainitische Lanze.

60. =. ٩٣. Es ist, wie wenn die Beinspangen und Armringe gehängt wären auf (Äste des) Asclepias-Baumes oder der Rizinus-Staude, die noch nicht geknickt wurden.

Es ist möglich, aber nicht notwendig, daß der Dichter hier an einen mit Schmuck als Votivgaben behängten Baum (JACOB, *Stud.* I, 33) gedacht hat. Es soll wohl vor allem gesagt sein, daß die Arme und Beine der Geliebten so zart und schlank sind, wie frische, junge Äste. — Vgl. dazu Imrlq. Mo. (ed. LYALL) 36: وَساقٍ كَأُنْبُوبِ السَّقِيِّ الْمُذَلَّلِ ‚und ein Schenkel gleich dem Zweig eines niedergebeugten Dattelbüschels'; Imrlq. 52, 23: ‚. . . zog ich sie an mich, wie einen mit Zweigen versehenen Ast, einen biegsamen'; Vergleich mit dem frischen, zarten Zweig des Bâna-Baumes (كَخُرْعُوبَةِ البانَةِ) Imrlq. 19, 11. Die zarten, biegsamen Äste des Ḫ.-Baumes (فَيُدَى خِرَوْعٍ), die herab-

hängen und sich neigen, wie der Kopf des Schlummernden, werden Huḏ. 99, 30 genannt. — Sel. umschreibt لَمْ يُخَضَّدِ durch ‚à de superbes et flexibles branches', während doch nur zu übersetzen ist: ‚die nicht geknickt wurden', da sie noch frisch und biegsam sind.

61. =. Darum laß mich (unbehelligt): sattränken will ich mein Haupt, so lange noch Leben in ihm ist, aus Furcht, es könnte der Trunk mir zu knapp bemessen sein im Tode.

Dieser Vers fehlt bei Z. Außer den bei Sel. genannten überliefern auch T. und B. فِي الحَياةِ مُصَرَّدِ. Bei Sel. im Text فِي المَماتِ, im Kommentar dagegen فِي الحَياتِ. Ich ziehe die Lesart فِي المَماتِ vor und zwar mit Rücksicht auf die heidnische Anschauung, nach welcher auch die Toten im Grabe Durst leiden. Was der Dichter fürchtet, ist nicht die Möglichkeit, bei Lebzeiten auf ausgiebigen Genuß verzichten zu müssen,[1] seinen Durst nicht löschen zu können. An diese Möglichkeit denkt der Dichter offenbar überhaupt nicht; ihn kann, so lange er lebt, nichts vom Genießen der Welt abhalten. Wie er es schon ausgesprochen, fürchtet er nur den Augenblick, in dem die Krankenbesucher am Krankenbette erscheinen und der Tod dem Genießen ein jähes Ende bereitet. Da ist es denn fraglich, ob seinem Grabe die nötige Feuchtigkeit zuteil werden wird, und deshalb will er die Spanne Zeit, die ihm noch zur Verfügung steht, ausnützen, um sich satt zu trinken. — Vgl. Ḥam. 541, 5:

فيا رَبِّ إنْ أَهْلِكْ ولَمْ تُرْوِ هامَتِـــي * بِلَيْلَى أَمُتْ لا قَبْرَ أَعْطَشُ مِنْ قَبْرِي

‚O, mein Herr! Gehe ich zugrunde, und du tränkst mein Haupt nicht satt, so sterbe ich durch Laila, und kein Grab ist durstiger als meines.' (Also Liebesdurst auch noch im Grabe. — Freytag falsch!). Der Ausdruck ‚das Haupt tränken' rührt wohl daher, daß der Durst sich in der Kehle, der Rausch im Kopfe fühlbar macht. Vgl. Quṭâmî 4, 13: وَٱسْتَدارَتْ بِهامِنا ‚und es dreht sich in unseren Köpfen (da wir vom Weine berauscht sind)'. Daß der Kopf als Sitz des Durstes angesehen

[1] Es beweist natürlich nichts dagegen, wenn Nâb. 17, 33 dem König No'mân b. Mundir wünscht: وَتُسْقَى إذا ما شِئْتَ غَيْرَ مُصَرَّدِ ‚und du mögest, wann immer du es willst, mit einem nie verminderten Trunke getränkt werden.'

wurde, zeigt auch die Vorstellung, nach welcher der Totenvogel aus dem Haupte des noch ungerächten Erschlagenen hervorkommt. Es dürfte wohl nicht umgekehrt erst dieser Glaube dazu geführt haben, den Sitz des Durstes im Kopfe zu suchen.

62. =. ٩٣. Der Edle trinkt, so lange er lebt, sich satt; sind wir einst tot, so wirst du (ohnehin) gewiß erfahren, welcher unserer Leichname der durstige ist.

Dieser Vers gehört zu den schwierigeren Versen des Gedichtes. Außer den bei SEL. (in den ‚Notes') Genannten liest auch T. إنْ مُتْنا غَدًا أيّنا الصّدِي und erwähnt als Var. إنْ مُتْنا صَدًى. B. liest صدى ايّنا الصدي. — غَدًا scheint mir keinen guten Sinn zu ergeben. Daß man schon am nächsten Morgen nach dem Tode erkennen werde, wer der Durstige sei, wollte der Dichter gewiß nicht betonen. Dieser Zeitraum wäre wohl auch zu kurz. Dem Dichter handelt es sich offenbar um den Gegensatz zwischen einem genußreichen Leben, in dem man seinen Durst nach Belieben stillen kann und dem Zustand nach dem Tode, in dem man dieser Möglichkeit beraubt, auf die Feuchtigkeit von außen angewiesen ist und nur zu oft Durst leiden muß. — صَدًى wurde verschieden gedeutet. Zunächst als ‚Eule' oder ‚Totenvogel'. So von SEL., der sich hier von der Autorität des A. — dieser faßt es als ‚Leichnam' — emanzipiert, bei diesem selbstständigen Gehversuch aber verunglückt. Er übersetzt: ‚Tu sauras laquelle de nos chouettes sera la plus altérée.' Vor allem kann الصّدِي nicht superlativisch gefaßt werden, da im Arabischen nur Adjektiva mit der Bedeutung ‚gut, schlecht, vorzüglich, hervorragend' etc. in gewissen syntaktischen Verbindungen Superlativbedeutung haben können. Diese Übersetzung ist aber auch sachlich unmöglich. Die durstigen Totenvögel schreien nämlich: ‚Gebet mir zu trinken! Gebet mir zu trinken!' Wie soll man nun erkennen, welcher Totenvogel der durstigste ist, da doch der eine nicht lauter schreit als der andere? Einen ähnlichen Widersinn ergäbe die Übersetzung: ‚welcher unserer Totenvögel der durstige ist', da der Totenvogel, in den die durstige Seele sich verwandelt, ohnehin durstig ist, man also nicht

erst zu erkennen braucht, welcher unter den (durstigen) Totenvögeln durstig ist! — Demnach bleibt nur noch die Möglichkeit, صَدَى durch ‚Leichnam' (so auch die Kommentare) wiederzugeben. Dieser Vers könnte nun in Verbindung mit dem vorausgehenden zu der entschieden abzuweisenden Auffassung verleiten, als werde man nach Eintritt des Todes an den Körpern erkennen, welcher ein gesättigter (so Z. رَيَّان ‚sattgetrunken') und welcher ein durstiger sei. Dieser Gedanke an eine Aufstapelung der Flüssigkeit, von der etwa der Leichnam noch zehren könnte, ist ganz absurd. Der vorhergehende Vers besagt nicht: Ich will mich, so lange ich noch lebe, sattrinken, damit ich nach dem Tode keinen Durst leide, sondern: Nur so lange ich lebe, habe ich die Möglichkeit, mich sattzutrinken, während mir — wie ich fürchte — nach dem Tode nur zu oft ‚der Trunk zu knapp bemessen' sein könnte. Und ganz ähnlich ist auch der Sinn unseres Verses: Der rechte Mann trinkt sich während seines Lebens satt; denn sind wir einst tot, so sind wir dieser Möglichkeit beraubt, und dann wird es sich bei dem einen oder dem anderen zeigen, daß ihm im Grabe die nötige Feuchtigkeit mangelt, und daß sein Leichnam infolgedessen Durst leiden muß. Dies wird man natürlich an der Trockenheit des Grabes, an der Art seiner Vegetation erkennen oder aus dem Schrei des Totenvogels erschließen. Ich lese also mit A. صَدَى أَيّنا الصَّدِي (auch in T.'s Kommentar als Var.), wobei صَدَى Subjekt eines indirekten Fragesatzes ist. — Einen ganz unbefriedigenden Sinn ergibt die in T.'s Kommentar erwähnte Var. صَدَى أَيّنا الصَّدِي ‚sind wir vor Durst gestorben, so wirst du erkennen, wer von uns der Durstige ist'. — Zu obigen Ausführungen vergleiche den Vers des Ḥâtim aṭ-Ṭâ'î XXXI, 8:

أَماوِيَّ إِنْ يُصْبِحْ صَدايَ بِقَفْرَةٍ * مِنَ ٱلْأَرْضِ لا ماءٌ هُنالِكَ وَلا خَمْرُ

‚O Á., wenn mein Leichnam in der (wasserlosen) Wüste ruht, und mir von der Erde kein Wasser zuteil wird und auch kein Wein'; Delectus 26, 13 und 27, 1: ‚Wenn ich sterbe, so bestatte mich am Fuße eines Weinstocks, dessen Wurzeln in der Erde meine Gebeine satẗränken, und bestatte mich ja nicht in der Wüste, denn

sieh'! ich fürchte, sie, wenn ich tot bin, zu kosten'; ferner den schon zu V. 61 zitierten Vers Ḥam. 541, 5.

63. =. ٩٣. Sehe ich (doch), daß das Grab eines immer seufzenden (Knausers), der mit seiner Habe geizt, dem Grabe eines im Vergnügen ausschweifenden Verschwenders gleicht.

غَوِيٌّ ist ein ‚Müßiggänger, Taugenichts'. Vgl. Lab. I, 7 (hier offenbar ein Zechbruder, der in den Schenken umherzieht und auf Kosten anderer trinkt); Hud. 156, 2 غَوَيْتُ الغَيَّ ‚Ungehörigkeiten, tolle Streiche begehen' (WELLHAUSEN); Imrlq. 19, 31 الغَوِيّ der Müßiggänger, der nur Unheil stiftet; Hud. 75, 13 الغَوِيُّ المُبْطِلُ in verächtlichem Sinne vom Feinde: ‚der herumvagierende, der eitle Schwätzer.'

64. =. ٩٥. Du siehst zwei Haufen von Erde, auf denen beiden harte Steinplatten aus aufgeschichtetem Gestein sich befinden.

Ṭabarî, Ser. II, p. 842, wo dieser Vers zitiert ist, liest مِنْ صَفِيحٍ مُصَمَّدٍ ‚aus sehr hartem Gestein'. Die Lesart مُنَضَّد (so auch B.) ist besser. Vgl. Ma'n b. Aus XI, 39: وَصاحَبْتُ فِي لَحْدِي الصَّفِيحَ المُنَضَّدَا. — Über das Bedecken der Gräber mit Steinen vgl. Lab. XL, 60: ‚. . . wenn man auf sein Grab die Steine wirft'; ibid. LIII, 15 ff.: ‚wenn du deinen Vater begräbst, so lege auf ihn Holz und Erde und harte Steinplatten (وَصَفائِحًا صُمًّا), die mit ihrer Festigkeit die Falten (seines Leibes) glatt machen, damit sie die Staubkörner vom Gesicht des Mannes abhalten'; Ḥam. 392, 2 غَيَّبَتْهُ الصَّفائِحُ ‚bis ihn die Steine bedecken'; ibid. 562, 7. 8: ‚in Gruben, die unten Höhlungen haben und oben aufrechte Steinplatten'; Delectus 6, 8 ودُونِي تُرْبَةٌ وصَفائِحٌ ‚zwischen mir (und der lebenden Geliebten) Erde und Steine'; Delectus 51, 6 في لَحْدٍ عَلَيَّ صَفائِحِي.

65. =. ٩٩. Ich sehe, daß der Tod die Edlen erkürt, aber auch (als erlesene Beute) das wertvollste Stück aus des Gemeinen und Hartherzigen Habe erwählt.

عامَ bedeutet ‚nach Milch durstig sein', die VIII. Form ‚das Beste auswählen, wegnehmen', eigentlich wohl auch ‚nach etwas durstig,

begierig sein' (إعتام ‚auswählen' auch Huḏ. 109, 3). Vgl. dazu قَرِمَ ‚starken Appetit nach Fleisch haben, sich heftig nach etwas sehnen'. — Imrlq. 4, 4 ist عَقِيلَةٌ ‚die trefflichste' (unter den Genossinnen); Huḏ. 231, 8 عَقَائِلُ ‚edle Frauen'.

66. =. ٩v. Ich sehe, daß das Leben einem Schatze gleicht, der jede Nacht abnimmt: und was immer die Tage verringern und die Zeit, das schwindet (bald gänzlich) dahin.

Von den Lesarten أَرَى الدَّهْرَ (T. und Ibn Qutaiba 89, 18); أَرَى المالَ (A., auch Ahlw.); أَرَى العَيْشَ (Z., B. und Ṭabarî, Ser. II, p. 842) ist wohl die letzte die beste. Denn mit الدَّهْر entsteht ein Widerspruch, da die Zeit immer nur als vernichtend, nicht aber als schwindend bezeichnet wird, und das Vermögen (المال) mit einem Schatze zu vergleichen, ist mißlich. — Der Tag und besonders die Nacht oder auch die Zeit (الدَّهْر) erscheinen häufig als feindliche, zerstörende Mächte. Hier nur einige wenige Beispiele Lab. XLI, 52: تَرُدُّ عَلَيْهِمْ لَيْلَةٌ أَهْلَكَتْهُم ‚immer wieder kam die Nacht über sie, die sie (schließlich) vernichtete'; ibid. XLII, 18 ff.: ‚Die Nächte haben die Nachkommen der Familie des M. überwunden, besiegt (غَلَبَ)'; Huḏ. 77, 1: فإنَّ الدَّهْرَ خَلَّاسُ ‚Nun so sieh'! die Zeit ist eine ununterbrochen stehlende'; Huḏ. 77, 4: ‚Nicht wird als ohnmächtig die Tage (الأيّام) erweisen ein gefleckter Wildstier auf hochragendem Berge . . .'; Zuh. Mo. 34: ‚wenn eine der Nächte mit Gewaltigem daherkommt'; Huḏ. 132, 3: (die Zeit,) ‚die den Kummer nur noch vermehrt'; vgl. auch Ḥam. 117, 3: عَلَى عَضِّ الزَّمانِ ‚gegen den Biß der Zeit'. — Während aber die Zeit alles vernichtet, ist sie selbst ewig. Vergleiche Zuh. 20, 2: وَلا أَرَى الدَّهْرَ فانِيـــا ‚während ich die Zeit nicht schwinden sehe'. Nur die Berge, die unerschütterlich dastehen, die ewigen Sterne und die gewaltigen Bauwerke, die dem Beduinen imponieren, leisten der Zeit trotzig Widerstand. So Lab. VI, 1 und in den schönen Versen Lab. XVIII, 26 f.

67. =. ٩٨. Bei deinem Leben, sieh'! Der Tod gleicht, so lange er noch den Mann nicht erreicht, wahrlich dem

langen, gelockerten Strick, dessen doppeltgeschlungenes Ende am Vorderfuß (des weidenden Kameles befestigt ist).

Ich glaube hier von den Erklärungen der arabischen Kommentare abweichen zu dürfen. Nach diesen wäre nämlich يَدٌ hier die Hand des den Strick Festhaltenden (صَاحِبِ الفَرَسِ). ثِنْيَاهُ erklärt Z. durch أَنَّ طَرَفَيْهِ بِيَدِ صَاحِبِهِ, was schon deshalb undenkbar ist, weil das eine Ende des Strickes sich am Fuß des Tieres befindet. Die anderen erklären: Indem er den lockeren Strick (mit dem Tiere) an sich zieht, faltet er ihn (infolge der kürzergewordenen Entfernung) zusammen, macht ihn so doppelt (إِذَا شَاءَ إِجْتَذَبَهُ وَثَنَّاهُ إِلَيْهِ). Aber nach unserem Text muß ثِنْيَاهُ für den noch lockeren (المُرْخَى) Strick gelten. Darum fasse ich hier (mit Lisân XVIII, 132) بِاليَدِ als den gefesselten Fuß des Tieres. Und wie für مَثْنَاةٌ die Bedeutung ‚the doubled, or folded, part of the extremity of the زِمَام' (LANE) angegeben wird, so ist ثِنًى, gewiß nicht bloß ‚das Ende' (طَرَف), sondern das zur Schlinge zusammengelegte (gefaltete) Ende des Strickes (vgl. LANE). Dann aber kann ثِنْيَاهُ nur das zweimal in dieser Weise gefaltete Ende, also eine Doppelschlinge bedeuten, wobei die zweite Schlinge auch die des Knotens sein könnte. Der Sinn des Verses ist also: Wenn dich auch das Todesgeschick längere Zeit nicht erreicht, so bleibst du doch ebenso in seinem Bereich, wie das mit einer Doppelschlinge am Fuße gefesselte Tier sich während der Weide am gelockerten Strick wohl einiger Freiheit seiner Bewegungen erfreut, sich aber doch in der Gewalt des Strickes befindet. Deine Bewegungsfreiheit ist eine ebenso begrenzte. Es bilden also nur diese scheinbare Freiheit und die ihr gesetzten Grenzen (Tod und Strick) den Vergleichspunkt, während an einen Vergleich des Todes mit einem Hirten, der den lockeren Strick an sich zieht (so die Kommentare), nicht gedacht zu werden braucht. SEL. gibt in den ‚Notes' die Erklärung A.'s richtig wieder, bietet aber eine mit ihr unvereinbare Übersetzung: ‚Lorsque la mort tarde à frapper l'homme, elle peut être comparée à une longue corde lâche, dont il (!) tient les deux bouts dans sa main.' Es ist doch klar, daß der Mann, den das Todesgeschick verfehlt, und derjenige, welcher den Strick hält, nicht

eine und dieselbe Person sein können, zumal jener auf die Gestaltung seines Schicksals nicht den geringsten Einfluß ausüben kann. — Häufig wird das Todesgeschick mit Stricken oder Schlingen (Fallen) verglichen, in denen der Mensch gefangen wird. So z. B. Quṭâmî 12, 37: وَأَرَى الْمَنِيَّةَ لِلرِّجالِ حَبائِلًا شَرَكًا ‚und ich sehe, daß das Todesgeschick für die Menschen wie Schlingen, wie ein Netz des Vogelstellers ist'; Lab. XLI, 2: ‚Schlingen (حَبائِلُ), ihn zu fangen, sind ausgestreut auf seinem Weg'; Chalef 23: جِبالُ الرَّدَى ‚Fallstricke des Verderbens'. Aber das Schicksal fesselt auch sein Opfer vgl. Lab. Mo. 56: أَوْ يَرْتَبِطْ بَعْضَ النُّفوسِ حِمامُها ‚oder es fesselt eine der Seelen ihr Todesgeschick'; und besonders Huḏ. 110, 5: يُلْوِي بِهِ كُلَّ عامٍ لَيَّةً قَصَرًا ‚sie verwickelt ihn jedes Jahr, indem sie immer kürzer wickelt' (d. h. der Strick, den sie um ihn dreht, wird nach jeder Windung kürzer). — Es wäre auch möglich, daß يَدٌ hier die gefesselte Hand des vom Schicksal bisher nicht Erreichten ist. Doch erscheint mir dies weniger wahrscheinlich, in Hinblick auf die angeführten Bedeutungen von مَثْناة und ثِنىً und mit Rücksicht darauf, daß الطِّوَلِ الْمُرْخَى wohl nur den langen Strick bedeutet, an dem das Kamel weidet. Vgl. الطِّوَلُ als Variante Quṭâmî 1, 1, vom Schol. (das auch unseren Vers zitiert) erklärt als: الرَّسَنُ يُطَوَّلُ لِلدَّابَّةِ لِتَرْعَى. Ähnlich طُولِيٌّ ‚ein langer Strick' als Zügel des Kameles: Ka'b b. Zuhair bei Ibn Qutaiba 63, 9.

68. =. 44. Was ist also an mir, daß ich mich und meinen Vetter Mâlik (in dem Verhältnis) sehe: Nähere ich mich ihm, so meidet er mich und hält sich fern.

Über den nur scheinbar losen Zusammenhang dieses Verses mit den vorhergehenden Versen vergleiche die Begründung meiner Versordnung in der Einleitung.

69. =. ٧٠. Er tadelt und ich weiß nicht, weswegen er mich tadelt, so wie im Stamme Ḳurṭ ibn 'A'bad mich getadelt hat.

Anstatt أَدْرِي liest B. يَدْرِي.

70. =. VI. Und er machte mich verzweifeln an allem Guten, das ich erstrebt, als hätten wir es in eine mit einem Seitengrab versehene Gruft versenkt.

Der Sinn des Verses ist: Ich darf nicht mehr hoffen, von ihm je eine Wohltat zu empfangen. Alles, worum ich ihn bitte, ist wie begraben. — Über لَحْد ist schon von anderen wiederholt gesprochen worden; vgl. z. B. FREYTAG, Ḥam. IV. Bd., p. 25.

71. =. VI^{b}. Ohne daß ich irgend etwas (Böses) gesagt hätte — außer daß ich Ma'bads Lastkamele eifrig gesucht und also nicht vernachlässigt habe.

Von den überlieferten Lesarten عَلَى غَيْرِ شَيْءٍ (A. und Z.) und عَلَى غَيْرِ ذَنْبٍ (T. und B.) ist die erste wohl ursprünglich, während die zweite eine Erklärung zu sein scheint.

72. =. VI^{c}. Während ich (vielmehr) das Verwandtschaftsverhältnis nur näher brachte: Bei deinem Glücke, sieh'! Gilt es eine Angelegenheit, die große Mühe erheischt, so bin ich zur Stelle.

Die Kommentare, die قَرَّبْتُ بِالقُرْبَى durch أَدْلَلْتُ عَلَيْهِ بِالقَرَابَةِ (‚ich benahm mich freundlich gegen ihn infolge der Verwandtschaft') erklären, ABEL (‚ich habe mich nahe gehalten, wie es die nahe Verwandtschaft gebot') und SEL. (‚Quant à moi, les liens de la parenté m'attachent fortement à toi') scheinen mir die Beziehung dieses und der folgenden Verse zu dem Vorhergehenden nicht richtig erkannt zu haben. Der Dichter sagte: Ich habe nichts verbrochen, was die ungerechte Behandlung seitens meines Vetters rechtfertigen könnte. Und nun fährt er fort: Ich war im Gegenteil stets bemüht, unser Verwandtschaftsverhältnis inniger, fester zu gestalten. Daß dem so ist, ersiehst du (der Dichter wendet sich nun in direkter Anrede an seinen Vetter) daraus, daß ich dir, wann immer du meiner bedarfst, in jeder Gefahr, mit Einsatz meiner ganzen Kraft beistehe. Es ist also ganz verkehrt, wenn T., Z. und SEL. مَتَى يَكُ أَمْرٌ etc., sowie die folgenden Verse als Schwur und Versicherung auffassen,

der Dichter wolle in Zukunft seinem Vetter hilfreich zur Seite stehen. — Zu قَرَّبْتُ بِالقُرْبَى vgl. Ma'n b. Aus 1, 28: إذا سُمْتُهُ وَصْلَ القَرابَةِ ‚wenn ich ihm die Pflege der Verwandtschaft dringend nahelegte', und ibid. 47: لِتُدْنِيَهُ مِنِّي القَرابَةُ وَالرَّحْمُ.

73. =. v۴. Und werde ich, wo es um Großes sich handelt, gerufen, so gehöre ich zu dessen Verteidigern, und bringen die Feinde dir Mühe, so bemühe auch ich mich.

74. =. v۵. Und wenn sie mit Geschimpfe deine Ehre bewerfen, so tränke ich sie mit einem Trunk aus des Todes Zisternen, noch ehe ich (ihnen) recht gedroht.

Der Tod als ‚Zisterne' und das Verursachen von Unheil als ‚Tränken' auch in folgenden Stellen: Ṭar. (Ahlw.) 5, 40: وَتُساقَى القَوْمُ كَأْسًا مُرَّةً ‚und es gaben die Leute einander einen bitteren Becher zu leeren'; Ṭar. 11, 13: إنَّنِي شَرِبْتُ أَسْوَدَ حالِكًا ‚ich trank einen schwarzen, dunklen Trank': 'Urwa 10, 1: صَبَّحْنا . . . عُلالَةَ أَرْماحِ ‚wir tränkten des Morgens . . . mit einem wiederholten Trank von Speeren'; Nâb. 1, 17: فَهُمْ يَتساقَوْنَ المَنِيَّةَ بَيْنَهُمْ ‚und sie geben einander das Todeslos zu trinken'; Huḏ. 16, 10: فَيَسْقِيها الزُّؤامَا ‚und er (der Jäger) tränkt sie (die Bergziegen) mit dem plötzlichen Tode'; Huḏ. 49, 6: ‚und sie wichen nicht, sondern wandten uns ihr Antlitz zu mit einem Eimer von den Eimern des Todes (سِجال المَوْت)'; Nâb. 22, 3: يَرِدونَ المَوْتَ ‚sie gehen zur Tränke des Todes'; 'Ant. 19, 18: لا إنَّ المَنِيَّةَ مَنْهَلٌ بُدَّ أَنْ أَسْقَى بِكَأْسِ المَنْهَلِ ‚der Tod ist ein Tränkplatz und ich werde — da gibt's kein Entrinnen — mit einem Becher der Tränke getränkt' und ibid. V. 21: كَأَنَّما تُسْقَى فَوارِسُها نَقِيعَ الحَنْظَلِ ‚wie wenn ihre Reiter getränkt würden mit Kolloquinthensaft (oder -Gebräu)'. Vgl. dazu Jerem. 8, 14: וַיַּשְׁקֵנוּ מֵי־רֹאשׁ; Jes. 51, 17: ‚du trankst aus der Hand Gottes אֶת־כּוֹס חֲמָתוֹ den Becher seines Grimmes'; Psal. 69, 22: יַשְׁקוּנִי חֹמֶץ ‚sie tränken mich (in meinem Durst) mit Essig'; Ezech. 23, 33: כּוֹס שַׁמָּה וּשְׁמָמָה ‚Becher des Entsetzens und der Erstarrung'.

75. =. v۶. (Er zürnt mir,) ohne daß ich je Unerhörtes verbrochen hätte, während doch Art eines Unerhörtes Ver-

übenden meine Verspottung ist und meine Überhäufung mit Vorwürfen und meine Verstoßung.

Möglich wäre auch die Auffassung SEL.'s: während doch meine Verspottung usw. etwas ist, was man nur einem Menschen antut, der Unerhörtes verbrochen hat. Aber mir erscheint die Beziehung von كَمُحْدِثٍ auf Mâlik besser und stärker; denn dadurch setzt sich Ṭarafa in einen Gegensatz zu seinem Vetter, indem er sagt: Ich selbst habe nichts Unerhörtes begangen, wohl aber hast du es mit den unaufhörlichen Vorwürfen, Kränkungen, Verletzungen meiner Ehre und meiner schließlichen Verstoßung getan. Auch die Lesart كَمُحْدَثٍ, also: ‚während doch eine unerhörte Tat meine ... ist', wäre möglich. — Über den Gebrauch des passiven Partizipiums der IV. Form als Infinitiv vgl. NÖLDEKE, *Zur Grammatik des klass. Arab.*, p. 19.

76. =. VV. Wäre also mein Vetter ein Mann, wie er es nicht ist, so würde er meinen Kummer verscheuchen oder mir noch einen Morgen Frist gewähren.

Vgl. Ma'n b. Aus XX, 4: وَإِنْ سَوَّتْنِي يَوْمًا صَفَحْتُ إِلَى غَدِ ‚und tust du mir Unrecht eines Tages, so verzeihe ich es (gedulde mich) bis zum nächsten Morgen'. — Auch dieser Vers beweist, daß die Verse 72, 73 und 74 nicht auf die Zukunft bezügliche Versprechungen enthalten, sondern den Hinweis auf bereits vollbrachte Leistungen, durch die der Dichter sich um den Vetter verdient gemacht und Anspruch auf rücksichtsvollere Behandlung erworben hat.

77. =. VA. Aber mein Vetter ist ein Mann, der mich würgt, trotz (allen) Dankes und dringender Bitte — es sei denn, ich machte mich selbst (von ihm) los.

Die Auslegung der Kommentare und die Übersetzung SEL.'s: ‚mais mon cousin m'étrangle, pour me contraindre à reconnaissances et aux prières' ist wohl unrichtig, da es dem Oheim des Dichters gewiß nicht darum zu tun war, seinen flotten Neffen zur Dankbarkeit zu zwingen, noch dazu, daß er ihn inständigst bitte, denn Ṭarafa sagt selbst im übernächsten Verse (79), er sei seinem Vetter dankbar,

und V. 76 bittet er selbst um Nachsicht. Außerdem macht es ihm ja Mâlik unmöglich, ihm zu danken und zu bitten, da er den Dichter geflissentlich meidet. Mâlik ist eben über das tolle Treiben Ṭarafas ungehalten, und weder Dankesbezeugungen noch Bitten können seinen Groll beschwichtigen. Diesem Zustand will der Dichter ein Ende machen, indem er seinen Vetter gänzlich aufgibt und sich nicht mehr um ihn kümmert. Dasselbe tut M'an ibn Aus 1, 25: وبادَرْتُ مِنْهُ نأْيَ ‚darum beschleunige ich die Trennung von ihm'. Bei مُعْتَدِ braucht nicht an Lösegeld gedacht zu werden. Es ist vielmehr bildlich gebraucht und bedeutet hier einfache Lossagung. Möglich wäre auch die Lesart von al-'Aṣma'î مُعْتَدِ. Dann wäre der Sinn: Er ist ein Mann, der mich unablässig quält (verletzt) — wenn ich diesem unerträglichen Zustand nicht schließlich ein Ende mache und statt mit Bitten ihm feindselig entgegentrete. Ist doch (V. 78) Ungerechtigkeit von Verwandten verletzender als etc. Vgl. Ma'n b. Aus 1, 29 und 32 ff. Unter den Quälereien, über die Ṭarafa sich beklagt, sind jedenfalls die in V. 75 genannten Vorwürfe des Vetters, dessen Entfremdung (V. 68) und die des Dichters Herz verwundende ungerechte Behandlung (V. 78) gemeint. Daß unsere Auffassung der der Kommentatoren (مَعْناهُ يَسْأَلُني أَنْ أَشْكُرَهُ وَأُقْتَدِيَ مِنْهُ بِمالِي) vorzuziehen und الشُّكْر وَالتَّسَآل nicht als Demütigung zu fassen sind, zeigt auch Ma'n b. Aus 1, 29: وَإِنْ أَدْعُهُ لِلنِّصْفِ ‚und wenn ich ihn um Billigkeit bitte'. Sehr matt und überdies grammatisch unmöglich (es müßte sonst nicht مُعْتَدِ, sondern مُعْتَدَ lauten) ist die Erklärung Jacobs, *Stud.* II, 92: ‚Ich brachte ihm freundliche Gesinnung entgegen oder ich war angefeindet, d. h. es sei denn, daß er mich durch seine Feindseligkeit gereizt hatte.'

78. =. v9. Bereitet doch der Verwandten Ungerechtigkeit dem Manne heftiger brennenden Schmerz, als der Stich des scharfgeschliffenen Schwertes aus indischem Stahl.

Vgl. Imrlq. 14, 4 (gegen den Vetter): وَجُرْحُ اللِّسانِ كَجُرْحِ اليَدِ ‚die Wunde, die die Zunge schlägt, ist gleich der von der Hand'; al-Aḥdab, Farâ'id al-La'âl (Beyr. 1895) 1, 380 (wo auch unser Vers zitiert ist):

اشَدُّ مِنْ وَقْعِ الحُسامِ مَضَضا * ظُلْمُ القَرِيبِ فَأَبْ عَنْهُ غَرَضَا

Rūba (ed. AHLW.) 2, 32—33: القَوْلُ . . . ماضِيهِ أَمْضَى مِنْ جِدادِ النَّشَّابْ ‚das Wort dringt tiefer ein als die spitzen Pfeile'. — Dieser Vers enthält wohl die Begründung von مُغْتَدِ, beziehungsweise مُغْتَدِ im vorhergehenden Verse.

79. =. ٨٠. So laß mich denn mit meinem angeborenen Naturel; sieh', ich bleibe dir dankbar, und machte mein Zelt auch weit entfernt, in Ḍarġads Nähe, halt.

حَلَّ بَيْتِي ist für Nomaden, die bald da, bald dort zelten, charakteristisch. Derselbe Ausdruck kommt auch in einem Verse des Quṭâmî vor, den Tibrîzî in seinem Kommentar zu Lab. Mo. 72 zitiert. — Die Lesart وَخُلْقِي (Z., T. und B.) ist besser als وَعِرْضِي (A.). — Ich betrachte diesen Vers nicht als letzten Versuch, den Vetter versöhnlich zu stimmen. Der Bruch ist vollzogene Tatsache. Der Dichter hat von Mâlik nichts mehr zu erhoffen und gibt ihn auf. Hiedurch hat aber Mâlik das Recht verwirkt, Ṭarafa wegen seiner Lebensweise, von der er nun nimmer lassen wolle, Vorwürfe zu machen. Der Dichter selbst will aber, wie fern er auch wäre, seinem Vetter keinen Groll nachtragen (vgl. Ma'n b. Aus 1, 23—25). Und in den folgenden Versen gibt der Dichter dem Vetter zu verstehen, daß er durchaus nicht auf ihn angewiesen sei. Er sei ein Held, der sich nicht zu demütigen brauche, selbst imstande, sich sein Recht zu verschaffen und Feinde abzuwehren.

80. =. ٨١. Ja, wenn es mein Herr nur wollte, würde ich ein Ḳais ibn Ḫâlid, und so es nur wünschte mein Herr, würde ich 'Amr ibn Marṯad gleich.

JACOB, *Stud.* II, 93 bezeichnet unser فَلَوْ شاءَ رَبِّي als ‚heidnisches Vorbild der muslimischen Phrase إِنْ شاءَ اللّٰه'. Ob man es nicht mit größerem Rechte als Abbild derselben betrachten könnte? In der Tat mutet mich dieser Vers schon etwas islamisch an. Wohl kommt رَبِّي, رَبَّ öfters als Götzen vor, aber auffallend bleibt, daß dies —

soviel ich weiß — nur in Schwüren und Beteuerungen der Fall ist,[1] während es mir mit dem ganzen Wesen eines Beduinendichters und gar eines Ṭarafa unvereinbar zu sein scheint, wenn er die Äußerung täte: ‚Wenn es mein Gott nur wollte, würde ich reich wie ein Ḳais b. Ḫâlid'.

81. =. ٨٢. Und dann würde ich ein Mann mit großem Vermögen, und aufsuchen würden mich edle Söhne, Fürsten, die einem Gefürsteten entstammen (= aus fürstlichem Geschlecht).

82. =. ٨٣. Ich bin der Mann, der rasch zuschlägt, den ihr (als solchen) kennet, rührig wie das zornentflammte Haupt der Schlange.

B. und Ibn as-Sikkît 164 überliefern anstatt الضَّرْب (das sie nur als Variante anführen) الجَعْد, das durch ‚struppig' oder ‚an sich haltend' (مُتَقَبِّض oder مُجْتَمِع) erklärt wird. Sel. übersetzt anstatt الضَّرْب die Erklärung seines Kommentars ‚doué d'un corps léger'. — Vgl. Hud. 74, 23 ضُرُب ‚schnell zuschlagende'. — In der Erklärung von كَرَأْسِ الحَيَّةِ المُتَوَقِّد weiche ich von allen bisherigen Deutungen ab. Jacob will *Stud.* II, 93 und IV (‚Altarab. Parall. zum Alten Testam.') p. 10 المُتَوَقِّد auf die intensive Färbung des Körpers gewisser Schlangenarten beziehen. Dagegen spricht aber der Umstand, daß المُتَوَقِّد Attribut zu رَأْس ist und dieses nicht wegen eines blutroten Fleckens an der Kehle oder wegen feuerroter Flecken und Wellenstreifen am Körper المُتَوَقِّد genannt werden kann. Die vermeintliche Parallele der Bibel הַנְּחָשִׁים הַשְּׂרָפִים ist überhaupt keine Parallele, da Gesenius, *Wörterb.* mit Recht bemerkt, daß שָׂרַף ‚verbrennen' heißt und nicht die intransitive Bedeutung ‚glühen, funkeln' hat, somit nur ‚durch den giftigen Biß Brennen verursachende Schlangen' gemeint sein können.[2] — Die Erklärung der Araber durch الذَّكِيّ ‚sharp, acute'

[1] Vgl. Aus b. Ḥağ. 1, 10: حَلَفْتُ بِرَبِّ الدّامِيات ‚ich schwör's bei dem Herrn der Blutopfer'.

[2] Vgl. 5. B. Mos. 32, 24: חֲמַת זְחֲלֵי עָפָר ‚das Gift der im Staube kriechenden Schlange'; Psalm. 58, 5: חֲמַת נָחָשׁ (beachte die Wurzel).

also ‚scharfsinnig, klug' befriedigt ebensowenig, wenn auch وَقَّادٌ als ‚einsichtig' (so auch vom Herzen) vorkommen soll. SEL. übersetzt ‚la tête enflammée' und vergleicht die lebhafte Bewegung des Kopfes mit der raschen, flackernden des Feuers, was wohl zu weit hergeholt ist. Wollte man المتوقّد durchaus als ‚leuchtend, glühend' nehmen,[1] so könnte man es nur auf die im Zorne funkelnden Augen beziehen. Aber schon der Zusammenhang scheint mir die Bedeutung ‚zornentbrannt sein' zu erfordern, obwohl die Wörterbücher für توقّد diese Bedeutung nicht angeben. Der Dichter will wohl sagen: Wenn ich dem Feinde gegenüberstehe, schlage ich so rasch zu und bin so rührig und gewandt, wie der Kopf einer Schlange, den sie zornentbrannt, rasch bewegt. Gestützt wird diese Auffassung dadurch, daß bekanntlich die Verba mit der Bedeutung ‚glühen, heiß sein, flammen', besonders in der v. Form, die Bedeutung ‚zornentflammt' haben (vgl. تَحَرَّقَ, تَلَهَّبَ, تَشَعَّلَ, تَحَمَّى). Ähnlich auch im Hebräischen (vgl. חֵמָה, חָרוֹן) und in anderen Sprachen. — Eine Analogie zu توقّد nach meiner Auffassung bietet das Verbum أَلْهَبَ ‚he (a horse) was ardent, or impetuous in his course or running'. Vgl. Ṭar. 5, 64 (von schnellaufenden Rossen) أُلْهِبَتْ ‚sie wurden zu feurigem Lauf angetrieben'; ʿAlqama (AHLW.) 1, 35: مِنْ شَدِّ مُلْهِبٍ, wo ich مُلْهِب nicht mit SOCIN und AHLWARDT (Bemerkg., p. 157) als ‚funkenstiebendes Roß', sondern als ‚feurigen Renner' auffasse.

83. =. ۸۳. Und ich schwör's: Nicht höre meine Seite auf ein Unterfutter zu sein für ein schneidiges (Schwert) mit dünner Doppelschneide aus indischem Stahl,

B. liest لِأُبَيْضَ عَضْبِ الشَّفْرَتَيْنِ; der Kommentar zu al-ʿAǧǧāǧ 43 zitiert (nach einer freundlichen Mitteilung von Herrn Dr. GEYER) وأَقْسَمْتُ لا ... لِأُبَيْضَ ماضِي الشَّفْرَتَيْنِ (i. e. mit einschneidenden, tiefeindringenden Klingen). Vgl. ʿUrwa 10, 2: بِكُلِّ رُقاقِ الشَّفْرَتَيْنِ مُهَنَّدِ. — Der Sinn des Verses ist natürlich: das Schwert sei mir stets so nah, wie es das Unterfutter meines Kleides ist; es weiche nie von

[1] In diesem Sinne wird تَوَقَّدَ vom ‚flammenden' Schwerte gebraucht oder auch von ‚funkelndem, strahlendem Golde'.

mir. Vgl. die bei Reckendorf, *Synt. Verh.*, p. 213 zitierte Stelle Hud. (ed. Wellhausen) p. 39, 5: كانا مَكانَ الثَّوْبِ مِنْ حَقْوَيَّ ‚sie waren an der Stelle des Gewandes von meinen Lenden', i. e. sie waren mir so nah, wie meinen Lenden das Gewand.

84. **85.** (85.) ٨٥. ein scharfes; wenn ich mich erhebe, um mir damit mein Recht zu verschaffen, enthebt es der erste (Hieb) der Wiederkehr: ist es ja doch keine Baumaxt.

Die Erklärung Abels ‚das Schwert ist nicht schwer zu handhaben wie ein Fällbeil' ist nicht nur ‚sehr bedenklich' (Jacob, *Stud.* I, 34), sondern ganz falsch, da wohl von dem das Schwert Handhabenden die Schnelligkeit, mit der er es führt, gerühmt wird, an dem Schwerte selbst jedoch die Schärfe seiner Schneiden, die es tief in den getroffenen Gegenstand eindringen läßt. Und dazu genüge ein einziger Hieb. مِعْضَد dagegen wird wohl nicht ein weniger scharfgeschliffenes Schwert sein, das infolgedessen zum Baumfällen gebraucht wird, sondern (was Jacob ohne Grund bei Abel verbessern wollte) ein axtähnliches Werkzeug. — Die Angabe Sel.'s, dieser Vers fehle in der Rezension des B., ist unrichtig; er ist Sel. deshalb entgangen, weil bei B. die Reihenfolge der Verse eine andere ist, so zwar, daß dort V. 84 auf V. 85 (Zählung nach T.) folgt.

85. **84.** (84.) ٨٤. Ein Zuverlässiges, das sich nicht biegt an dem Getroffenen.[1] Ruft man: ‚Halt' ein wenig ein! so spricht derjenige, der es nun zurückhält: ‚Es ist (schon längst) vollbracht'.

Sel. hat den zweiten Halbvers mißverstanden, da er übersetzt: ‚lorsqu'on dit: „Doucement", sa pointe (!) répond: „J'ai fini".' Also ‚wenn man (dem Schwerte?) zuruft: „Gemach!" erteilt dessen (sc. des Schwertes?) Schärfe (oder Spitze) die Antwort: „Ich hab' es schon vollbracht".' Sel. hat eben seinen Kommentar mißverstanden. A. sagt nämlich: وحاجِزُهُ الَّذِي يَحْجِزُ بِهِ أَيْ يَقْطَعُ, wobei الذي doch wohl die Person (nicht aber das Schwert) und بِهِ das Schwert be-

[1] Eigentlich ‚das nicht (unverrichteter Dinge) wiederkehrt von dem G.'

zeichnet.[1] Durch حَدَّ erklärt es allerdings auch T.; aber diese Erklärung ist sehr gezwungen, und diesmal hat gewiß Z. das Richtige getroffen, der bemerkt, unter حاجِزُه sei صاحِبُهُ, also der Besitzer des Schwertes, derjenige der es eben führt, gemeint. B. ebenso: وحاجِزُهُ مانِعُهُ الّذي يَقْطَعُ بِهِ والهاء عائِدَةٌ عَلى السَّيْفِ. Der Sinn ist: Ruft man dem, der dieses Schwert handhabt zu: ‚Halt ein!', so antwortet der es (sc. das Schwert) (auf diesen Ruf hin) Zurückhaltende, d. h. indem er es zurückhält oder indem er damit einhält: Dein (sc. des Rufers) Verlangen kommt zu spät, mein blitzschnelles Schwert hat, was es wollte, schon vollbracht. — Dieselbe Kürze des Ausdrucks z. B. Nâb. 7, 2: وَكَأَنْ قَدِ ‚es ist, wie wenn es (sc. das Aufladen der Sättel) schon geschehen wäre'.

86. =. AV. Wenn das Volk zu den Waffen eilt, so findest du mich unnahbar, sobald seines (sc. des Schwertes) Griffes meine Hand sich bemächtigt hat.

87. =. AA. Und unter so manchen lagernden, schlummernden Kamelen scheuchte die Furcht vor mir die vorne Befindlichen auf, während ich mit einem scharfschneidenden, gezückten Schwerte daherkam.

Hier werden mehrere Lesarten überliefert und zwar نَوَادِيَها (T., A., B.), بَوادِيَها (Z., Ǧamh.) und als Variante überall erwähnt هَوادِيَها. Die beiden letzterwähnten Lesarten ergeben ungefähr denselben Sinn. Jenes bedeutet ‚die am Anfang, vorne Befindlichen', dieses ‚die die Herde Anführenden', also ebenfalls ‚die Vordersten'. Schwieriger gestaltet sich die Feststellung der Bedeutung von نَوادِيَها. T. erklärt es durch ما نَدَّ مِنْها ‚diejenigen Kamelinnen, die sich geflüchtet haben',

[1] Die Erklärung von حَجَزَ durch قَطَعَ erscheint mir übrigens deshalb unmöglich, weil حَجَزَ wohl ‚scheiden, dazwischentreten, ein Hindernis bilden, zwei Dinge von einander trennen' bedeutet, nicht aber ‚durchschneiden, durchhauen'. Daß A. unter حاجِزُهُ قَدِي nicht das Schwert versteht, geht auch aus seiner Erklärung يقول إذا أُمِرَ حاجِزُهُ بِالتَّأَنِّي وَالرِّفْقِ أَعْجَلَهُ السَّيْفُ لِمَضائِهِ deutlich genug hervor.

A. durch أوائلها ‚die Ersten, Vordersten'[1] und beide fügen erläuternd hinzu:[2] لا يُفلِتُ مِنْ عَقْرِي ما قَرُبَ وَلا ما شَذَّ فَنَدَّ (‚meinem Durchhauen der Flechsen entgehen weder die nahen, noch die einzelnen, durch die Flucht zerstreuten'). Ebenso Freytag (Lexikon) نَوادٍ ‚fugaces, vagantes (de camelis)'. Aber alles das ist hier wohl nicht am Platze, ebensowenig auch die Erklärung Abels ‚Kamele, welche sich an der Tränke von den übrigen der Herde getrennt haben, um zu weiden'. Denn نَوادِيها muß irgendeine Bezeichnung der noch schlummernden, ruhiglagernden Kamele sein, die erst durch das Schwert aufgescheucht werden. Und da scheint mir denn am besten die Bedeutung ‚die Ersten, Vordersten' zu passen. Die Kamele sind wohl über einen größeren Raum hingelagert. Indem der Dichter mit gezücktem Schwerte daherkommt, jagt er zunächst die vorne befindlichen Kamele auf. Ihre Flucht hat das Erwachen und die Flucht des übrigen Teiles der Herde zur Folge. Es entsteht ein wirres Durcheinanderrennen, bei dem (V. 88) eine stattliche Kamelin in des Dichters Nähe kommt. Ihr durchschneidet er die Flechsen. — نَوادٍ kenne ich nur aus der Stelle Hud. 110, 4: سِيقَ لَهُ مِنْ نَوادِي الشَّرِّ شُؤبوبُ ‚es ward ihm (sc. dem im Überfluß lebenden Manne) von den Erstlingen des Unglücks ein heftiger Guß zugetrieben'.

88. =. ٨٩. Da lief eine ausgewachsene, hochgebaute Kamelin mit (hängender) Euterhaut vorbei, das beste Stück eines zänkischen, wie der Holzstecken (dürren) Alten.

Z. hält den hier genannten dürren Scheich für Ṭarafas Vater, was Jacob (*Stud.* II, 94) deshalb als möglich erklärt, weil es in V. 92 heißt, die Mägde braten die Fleischstücke und tragen sie auf. Dies könne nur im Hause des Vaters geschehen. Sel. dagegen läßt den Vater früher sterben. So sehr auch die Argumentation Sel.'s (vgl. die Einleitung Bd. XIX, p. 325) jeder realen Grundlage entbehrt, so unwahr-

[1] Und zwar faßt es A. im Sinne von أبْعَدُ, also diejenigen, die, nachdem sie vor ihm geflohen sind, am weitesten von ihm entfernt sind.

[2] Sel. hat in seinem A.-Kommentar das sinnlose شُذَّ قِيدَ, das (wie auch die Oxforder Handschrift zeigt) in شَذَّ فَنَدَّ zu verbessern ist.

scheinlich ist doch die Annahme, es sei hier von des Dichters Vater die Rede. Es ist doch kaum glaublich, daß ein Beduine in so abfälliger Weise von seinem Vater gesprochen hätte. Noch weniger wahrscheinlich ist es, daß es sich um einen fremden Besitzer einer Kamelherde handelt. Ein Beduine pflegte wohl kaum einen frechen Eingriff in seinen Besitz durch reichliche Bewirtung zu belohnen. Soll das Vorhandensein der Mägde überhaupt erklärlich werden, so muß man annehmen, daß es sich um ein Gelage handelt, das der Dichter selbst veranstaltet, und bei dem er zu Ehren seiner Gäste ein Kamel schlachtet. Dann aber haben wir es hier wohl mit den Kamelen seines Bruders Ma'bad (V. 71) zu tun, der zuerst über den in übermütiger Zecherlaune verübten Streich recht ungehalten ist und sich wegen des Verlustes, den ihm der unverbesserliche Zecher zugefügt, lamentierend an seine Leute wendet. Dann besinnt er sich und ruft ihnen zu: Nun, da das Unheil geschehen ist, mag er die eine Kamelin behalten; ihr aber sehet nur zu, daß ihr die anderen verscheuchten Kamele rasch in Sicherheit bringet. Die Beteuerungen des Dichters (V. 71), die Kamele, welche er (nach der Überlieferung) für seinen Bruder weidete, nie vernachlässigt zu haben, hat natürlich nur geringen Anspruch auf Glaubwürdigkeit. Daß der Dichter sich ganz ohne eigenes Verschulden den Groll seiner Verwandtschaft zugezogen hätte, ist nicht anzunehmen. Es war gewiß auch nicht seine Lebensanschauung und sein ruheloses Umherziehen allein, was ihn seinen Verwandten entfremdete. Er mag ihnen nur zu oft durch tolle Streiche gar manchen empfindlichen Schaden verursacht haben. — Unsere Auffassung wird noch dadurch bekräftigt, daß die Dichter gerade den Verwandten sehr häufig Geiz vorwerfen. Ṭarafa hat natürlich allen Grund, den Besitzer der Kamelherde nicht mit Namen zu nennen. Hat er sich doch auf den harmlosen Unschuldigen hinausgespielt! Somit erscheint diese Episode (V. 87—92) bestimmt, vor allem die Freigebigkeit des Dichters (wenn auch mit fremdem Gut), seine Veranstaltungen von üppigen Gelagen, bei denen nicht gespart wird, ins rechte Licht zu rücken. Schließlich könnte man in dem Alten auch Ṭarafas Hirten vermuten, der die Herde fast als seine

eigene betrachtet und so sehr an ihr hängt, daß er seinem Herrn wegen der Verschwendung Vorwürfe macht. Doch scheint عَقِيلَةَ شَيْخٍ auf einen tatsächlichen Besitzer hinzuweisen. Vgl. die ‚Nachträge'.

89. =. ٩٠. Der — während das Schienbein und ihr Unterschenkel schon abgehauen waren — sprach: ‚Siehst du denn nicht, daß du mit schwerem Unheil dahergekommen bist?'

90. =. ٩١. Und er rief: ‚Holla! Was meint ihr wohl, (fängt man) mit einem Trinker (an), dessen Gewalttat uns hart trifft, und der es mit festem Vorsatz tut?'

Die Lesart شَدِيدٍ عَلَيْنَا (T. und Z.) ist der anderen noch überlieferten شَدِيدٍ عَلَيْكُمْ (A. und B.) vorzuziehen, wie schon der Zusammenhang zeigt.

91. =. ٩٢. Dann aber sprach er: ‚So laßt ihn denn! sei nur diese noch sein Gewinn; doch haltet ihr die Entfernteren der lagernden Kamelschar nicht zurück, so fährt er fort (in seinem Tun)'.

T. und B. erwähnen als Variante für فَقَالَ die Lesart فَقَالُوا, die sie auch für besser halten und auf die Leute des Alten beziehen. Diese sollen es sein, welche trotz seines Polterns und Scheltens ‚einander zurufen' (so bei B.): ذَرُوهُ ‚Lasset ihn sein!', die also für Ṭarafa eintreten. Aber dann wäre es wohl natürlicher, daß die Leute sich beschwichtigend an den Alten wenden, als daß sie auf eigene Faust beschließen, dem Dichter die erlegte Kamelin zu lassen und nur noch die übrigen Tiere zu retten. Die Situation ist wohl die in der Anmerkung zu V. 88 geschilderte. — A. und Z. تُكُفُّوا, T. und B. تَرُدُّوا. Dieses ist besser, da تُكُفُّوا wohl noch ein auf Ṭarafa bezügliches Suffix erfordern würde. Deshalb Sel. nicht ganz richtig: ‚si vous ne l'écartez pas des chameaux'. — زَدَّ bedeutet ‚(von der Weide) hereinbringen'. Vgl. Ma'n b. Aus IV, 8 أَذُدْنَا . . . وَزَدَّ. — Als Variante

statt يَزْدَرِ führt T. تَزْدَرِ an, das sich auf die Kamele beziehen würde. Hiezu wäre نِفارًا zu ergänzen.

92. =. ۹۳. Und unablässig brieten nun die Mägde ihr (sc. jener Kamelin) (jüngstgeborenes) Füllen, und geschäftig wartete man uns mit dem fetten Höckerstück auf.

مُسَرْهَد kommt Hud. 127, 11 als Epitheton des Höckers vor: كَتَعْجِيلِ السَّنامِ المُسَرْهَدِ ‚wie die rasche Zubereitung des fetten Höckerstückes'.

101. ۱۰۲. Und von so manchem gelben, versengten (Spielpfeil) erwartete ich seine Antwort beim Feuer, nachdem ich ihn der Hand eines Geizhalses anvertraut hatte.

Zu SEL.'s Zitatenverzeichnis sei ergänzend bemerkt, daß dieser Vers auch Lisân v, 298 (mit der Lesart جَوارَهُ) und iv, 104 (حَوِيرَهُ) zitiert ist. Nach Lisân iv, 105, 1 wird dieser Vers auch dem عَدِيّ بن زَيْد zugeschrieben, ist aber in Ǧamh. 102—104 nicht enthalten. Er fehlt bei A. — جِوار, das auch als ‚Wiederkehr' erklärt wird, ist hier wohl ‚Antwort'. Doch ist nicht ein wirkliches Geräusch gemeint. So übersetzt SEL.: ‚j'ai attendu le sifflement', offenbar nach der gewiß nicht zutreffenden Erklärung Lisân iv, 105, 2: اِنْتَظَرْتُ صَوْتَهُ عَلَى النّارِ حَتَّى قَوَّمْتُهُ وَأَعْلَمْتُهُ. Es ist natürlich der gezogene Spielpfeil, der eine Antwort erteilt, indem die Zahl der in ihn eingezeichneten Striche die Anzahl der dem Gewinner zufallenden Fleischstücke angibt. Der sein Glück versuchende Spieler ist gewissermaßen der Frager, während der gezogene Pfeil, der das Resultat des Spieles anzeigt, so die Antwort erteilt. — مُجْمِدُ wird am besten als der Geizhals erklärt, der aus Furcht vor Verlusten am Spiele nicht teilnimmt und darum als Unparteiischer von den Spielern mit dem Mischen oder Schütteln der Pfeile betraut wird. Ähnlich بَرَمٌ (LANE s. v.).

93. =. ۹۴. Darum verkünde du, wenn ich tot bin, meinen Tod mit dem, was mir (sc. an Lob) gebührt, und um meinetwillen zerreiße des Kleides Busen, o Tochter Ma'bads!

Der erste Halbvers fast genau so bei Quṭâmî 15, 41. — Vom Zerreißen des Kleiderbusens ist auch Ḥam. 373, 1 die Rede: وَشُقَّتْ جُيُوبٌ بِأَيْدِي مَأْتَمٍ ‚und zerrissen werden Kleiderbusen von den Händen (der Teilnehmerinnen) einer Trauerversammlung'. — Es ist ein oft wiederholter Wunsch der Beduinen, die Klageweiber möchten alle rühmlichen Taten des Verstorbenen verkünden, damit sein Name erhalten bleibe und sein Ruhm sich verbreite. Vgl. Lab. XXI, 4: ‚wenn ich tot bin, so saget über mich, was ihr wisset'; ibid. XL, 61: ‚. . . seine guten Eigenschaften preiset und die zu Besuch kommenden Frauen sich aus Trauer um ihn in die Finger beißen'; 'Urwa 3, 3: ‚Berichte über mich, welche dauern, während der Mensch nicht ewig ist'. — نَعَى ‚den Tod (des eben Verstorbenen) verkünden', ist ungemein häufig, so Huḏ. 171, 4, wo der einzig Überlebende den Angehörigen die Kunde von dem Tode seiner Gefährten überbringen soll; Huḏ. 41, 11; Bânat Su'âd (ed. Guidi) 32: نَعَى ... النَّاعُون; Ḥam. 386, 1 ist نَعِيٌّ der ‚Todesbote'. — Die Annahme Sel.'s, Ṭarafa habe diesen Vers viel später, als er in der Gefangenschaft den baldigen Tod voraussah, verfaßt, hat natürlich nicht die geringste Berechtigung. Wohin käme man, wenn man bei jeder Wendung von der Art فَإِنْ مُتُّ derartige vage Hypothesen aufstellen wollte! Bei der Wichtigkeit, die der Beduine der Totenklage beimißt, ist es doch gewiß nicht auffällig, wenn der Dichter nach der Aufzählung seiner Vorzüge und Heldentaten es der am nächsten blutsverwandten Frau ans Herz legt, wenn er einst tot wäre, dieser rühmlichen Eigenschaften in der Totenklage Erwähnung zu tun.

94. =. ٩٥. Und stelle mich nicht als einen Mann hin, dessen Streben nicht dem meinen gleicht, und der nicht gleich mir Genüge tut[1] und nicht zur Stelle ist, wie ich,

95. =. ٩٩. der zu träge von Großem (sich fernhält), doch eilt zu dem Gemeinen hin, demütig, von den Fäusten der Männer viel gepufft.

[1] Oder ‚zufriedenstellt', ‚Zufriedenheit erzeugt'.

Vergleiche den Grundsatz Labîds Lab. XXXIX, 18: ‚Was man dir tut, das zahle wieder heim; nur der Mann vergilt, nicht das Kamel'; Lab. XXVIII, 6: ‚Ein demütiger (niedriger) und hin und her gejagter Mensch läßt sich wohl Unrecht gefallen'; Hud. 220, 4: ‚Ein tapferer Kämpfer . . ., der sich nicht duckt (لا يَتَضَعْضَعُ). — Zu مُلَهَّد vgl. Hud. 27, 4 لَهِيدٌ ‚niedergedrückt' (nach dem Kommentar: الَّذي يَضْغَطُهُ الحِمْلُ); Hud. 116, 1: في الفُؤادِ لَهِيد ‚im Herzen bedrückt', ‚bedrückten, schweren Herzens'.

96. =. 9v. Wäre ich jedoch ein verächtlicher Schwächling unter den Männern, so schadete mir fürwahr die Feindschaft dessen, der Gefährten besitzt, wie des vereinzelten Mannes.

Vgl. Hud. 18, 24: لَمْ يَكُنْ في القَوْمِ وَغْلًا ضَعِيفًا ‚der in seinem Volke nicht ein verächtlicher Schwächling ist'; Ma'n b. Aus IV, 27: جَبانًا وَلا وَغْلًا ‚kein Feigling und Schwächling (Taugenichts)'.

97. =. 9A. Aber es hält die Feinde von mir fern meine Kühnheit gegen sie und mein mutiges Vordringen, meine Tüchtigkeit und meine (edle) Abstammung.

Hier liest T. نَفَى عَنِّي الأَعادِيَّ جُرْأَتِي, A. نَفَى عَنِّي الرِّجالَ جَراءَتِي, B. wie T., Z. wie A. Alle Lesarten ergeben denselben Sinn.

98. =. 9B. Bei deinem Leben! Mein Vorhaben bereitet mir nicht (ängstliche) Ungewißheit am Tage, noch währt mir ewig meine Nacht.

Wohl bedeutet غُمَّةٌ auch ‚Angst, Besorgnis'; aber hier ist es (mehr der Bedeutung der Wurzel entsprechend: غَمَّ zunächst ‚bedecken', ‚verhüllen') zögernde Ungewißheit infolge mannigfacher Befürchtungen. ABELS ‚Wehmut' ist hier unmöglich. — أَمْرٌ hat nicht die Bedeutung ‚accidents' (SEL.), das den Sinn des Verses erheblich verändern würde, sondern nur ‚Angelegenheit', ‚Unternehmung'. Der Vers besagt also: Wenn ich im Begriffe bin, irgend eine Angelegenheit auszuführen, so überlege ich nicht lange. Ängstliches Schwanken,

kenne ich nicht. Demjenigen, der lange überlegt, dauern Tag und Nacht lange; ich aber bin kurz entschlossen, ein Mann raschen Handelns. — Vgl. Lab. xvi, 33: ‚Siehe, der Zweifel ist eine Krankheit und deshalb durchschneide ich des Zweifels Band'; 'Urwa 9, 7: ‚Das Schwanken des Zweifels (schwankendes Zweifeln) habe ich abgeschnitten', i. e. ich überlege nicht lange; Ma'n b. Aus i, 42: فَتًى لا يَبِيتُ الهَمُّ يَقْدَعُ هَمَّهُ ‚ein Held, bei dem nicht die Sorge verweilt, die sein Vorhaben zügelt (hemmt)'. — سَرْمَد ‚ewigwährend' (Liebe) Hud. 91, 5; سَرْمَد als Variante Ḥam. 88, 4 (vom Tage); Ma'n b. Aus xi, 33; vgl. noch Hud. 92, 14: ‚Wenn sie (sc. die Schwere der Prüfung oder Heimsuchung [جَهْدُ البَلاء]) kommt, so dehnen sich lange (تُطاوِلُ) die Tage und Nächte'.

99. =. ١٠٠. Und an so manchem Tage hielt ich mich standhaft in seinem Kampfesgedränge, in (tapferer) Wehr gegen seine (sc. des Tages) Gefahren und das Drohen (der Feinde).

T. liest عِنْدَ عِراكِهِ . . . عوراتِهِ, so daß sich beide Suffixe auf يَوْم beziehen; A. liest عِنْدَ عِرَاكِها . . . عوراتِهِ, wo ها auf لِنَفْسِ zurückgeht; Z. liest عِنْدَ عراكِها . . . رَوْعاتِهِ und B. wie T. Ich übersetze nach der Lesart von T. Immerhin wäre auch die Lesart A.'s عِراكِها möglich: Ich hielt die Seele oder meine Person ausdauernd, während sie sich im Kampfe drängte (im Kampfesgedränge weilte). عَوْراتِهِ, dessen Suffix sich auf وَيَوْمٍ bezieht, hat hier keineswegs die Bedeutung ‚Schande'. So übersetzt Abel falsch: ‚alles davon, wovor man sich schämen muß'. Ebenso irrt Sel. (‚Notes'), wenn er mit A. meint عَوْراتِهِ bedeute, wofern man es auf وَيَوْمٍ beziehe: ‚les choses honteuses de ce jour-là'. Er bezieht es darum — unnötiger Weise — auf عِراكِها. عَوْرَةٌ bedeutet ‚Blöße, wunder Punkt, gefährdete, ungeschützte Stelle'. Und عَوْراتِهِ sind (bildlich!) die Blößen, wunden Punkte, also: Gefahren, die sich an solch einem heißen Kampftag ergeben. — Die Bedeutungsentwicklung von عَوْرَةٌ ‚Blöße, Scham' ist offenbar: Nacktheit — Ungeschütztheit. Ähnlich bezeichnen auch فَرْج (vgl. Lab. Mo. 48; Lab. 39, 42) und ثَغْر (vgl. Lab. iii, 18; 'Urwa

9, 5; Hud. 74, 16), eigentl. ‚Loch, Spalt, Riß', eine leicht gefährdete, offene, ungeschützte Stelle eines Gebietes. — Vgl. dazu Lab. XL, 33: يَسْرُنَ إلى عَوْراتِهِمْ ‚sie springen gegen seine Blößen (verwundbarsten und gefährdetsten Körperstellen) an (die Hunde gegen den Antilopenbock); Ṭar. 12, 14: عَلى عوراتِهِ لَدَلِيلٌ ‚es ist ein Hinweis auf seine Schwächen'; vgl. besonders Ḥam. 34, 1: وَيَوْمِي ضَيِّقُ الجُحْرِ مُعْوِرُ ‚und mein Tag mit engem Loch (= Ausgang; i. e. so daß ich nur schwer entrinnen kann) und Blößen (Schwächen = leicht gefährdete Stellen) bietend' = voller Gefahren. — Zu عَوْرَة vgl. Gen. 42, 9 und 12: עֶרְוַת הָאָרֶץ. — Ich sehe keinen Grund, der zu der Änderung der Versfolge in $99^a + 100^b$; $100^a + 99^b$ (so AHLW.) berechtigt. Die Verse sind in der überlieferten Gestalt durchaus korrekt.

100. =. ו·ו. Auf einem Kampfplatz, auf dem das Verderben fürchtet (auch) der (beherzte) Mann; drängen sich auf ihm die Schultern aneinander, so erzittern sie (vor Schreck).

Vgl. Hud. 151, 5: والفَرائِصُ تُرْعَدُ (vom Pferde); Imrlq. 34, 22: وَتُرْعَدُ مِنْهُنَّ الكُلى والفَرِيصُ ‚indem ihre (der Wildesel) Nieren und Schulterblätter erzittern (aus Furcht vor dem Jäger)'; es ist jene Stelle auf dem Körper des Wildes, auf die der Jäger zielt Hud. 92, 60: يُصِيبُ الفَرِيصَ (des Wildesels); Nâb. 5, 15: شَكَّ الفَرِيصَةَ (‚der verfolgte Wildstier durchbohrt die Schulterblätter [des Hundes]').

[(**101.**) Ich sehe, daß der Tod (unversiegbare) Wassermengen (einer Tränke) der Seelen darstellt, und ich sehe auch nicht fern den morgigen Tag: wie nahe ist doch das ‚Heute' dem ‚Morgen'!]

Der Tod ist hier mit einem Tränkplatz verglichen, zu dem alle Seelen gelangen. Aber er ist nicht nur unvermeidliches Endziel jeder Seele, sondern infolge seiner großen Wassermengen auch unerschöpflich und infolgedessen eine unaufhörliche, ewige Tränke. Vgl. حِياضُ المَوْتِ V. 74.

102. =. ١٠٣. Enthüllen werden dir die Tage das, worüber du in Unkenntnis warst, und neue Botschaften wird dir derjenige bringen, dem du keine Reisezehrung gabst (sc. damit er den Weg zu dir mit diesen Neuigkeiten mache).

Zitiert: Ibn Qutaiba, šiʿr 93, 14.

[**103.** =. ١٠٤. Und Nachrichten wird dir jemand bringen, dem du keinen Proviant (für den Weg) gekauft und nicht festgesetzt hast die Zeit einer (vereinbarten) Zusammenkunft.]

Dieser Vers wird Ibn Qutaiba 93, 16 mit Recht als unecht bezeichnet (وَقالَ غَيْرُهُ).

[**104.** Bei deinem Leben! Die Tage sind nichts, denn ein Anlehen. Darum versorge dich, so sehr du es vermagst, von ihrer Gunst.]

[**105.** Nach dem Manne frage nicht, sondern sieh dir seinen Gefährten an. Denn sieh': der Gefährte ahmt den, der ihn zum Gefährten erkoren, nach.]

Nachträge.

Zu V. ١٣, (Bd. xix) S. 347. Vgl. Ḥam. 644, 2: كَأَنَّ ... نَعامَةٌ تُبادِرُها جِنَحُ الظَّلامِ نَعائِمُ.

Zu V. 48, S. 44. Vgl. auch Ḥam. 701, 2: أَضاءَتْ لَهُمْ أَحسابُهُمْ وَوُجوهُهُمْ دُجَى اللَّيْلِ und Ḥam. 768, 2: كَأَنَّ دَنانِيرًا عَلَى قَسِماتِهِمْ.

Zu V. 50, S. 47. In einem Vers des Ḥassân ibn Ṯâbit (bei Geyer, *Zwei Gedichte*, p. 79) werden die Sängerinnen träg (عارِقاتٌ) genannt.

Zu V. 87 ff., S. 70 ff. Vgl. einige ähnliche Stellen der Ḥamâsa, in denen der Dichter sich fast stets rühmt, unvermutet eingetroffene Gäste in seinem Zelte bewirtet zu haben. Hiebei ist die Art, wie die Erlegung des wertvollsten Tieres einer großen, ruhig

lagernden Kamelherde geschildert wird, typisch. So Ḥam. 561, 4 f.: . . . إلى وَجْناء (قامَ). Ibid. 688, 3 (u. ff.):

وَقُمْتُ مُسْتَبْطِنًا سَيْفِي فَأَعْرَضَ لِي * مِثْلَ المَجَادِلِ كُومٌ بَزَّكَتْ عُصَبَا

Ibid. 720, 5: وَقُمْتُ بِنَصْلِ السَّيْفِ وَالبَرْكُ هاجِدٌ بَهازِرُهُ und 721, 1 f.

Ibid. 741, 5 f.: وَقُمْتُ إلى بَرْكٍ هِجانٍ ... بِأَبْيَضَ. Wie in unserer Mu'allaqa, so wird auch Ḥam. 561, 5 ein ‚Alter' als Besitzer der geschlachteten Kamelin genannt: كَانَتْ لِشَيْخٍ لَهُ خُلْقٌ يُحاذِرُهُ الغَرِيمُ, wobei jedoch durch die Worte ‚vor dessen Charakter der Schuldner sich in Acht nimmt' der Alte gewiß nur als geizig charakterisiert, nicht aber (wie Tibrîzî und FREYTAG anzunehmen scheinen) als des Dichters Gläubiger bezeichnet werden soll. Für die Ansicht meines hochverehrten Lehrers, des Herrn Dr. GEYER, in diesem Verse sowie in unserer Mu'allaqa sei der Alte niemand anderer als der Hirt der Kamelherde, spräche Ḥam. 689, 1: لَمَّا نَعَوْها لِراعِي سَرْحِنا أَنْتَحَبَا ‚als man ihren (sc. der Kamelin) Tod dem Hirten unserer Herde meldete, brach er in laute Klagen aus'. Aber auch dann ist wohl nicht der Dichter der tatsächliche Besitzer der Herde, sondern etwa der Stamm oder die Sippe.

Zu V. 92, S. 74. Vgl. Ḥam. 561, 6: وَسَعَى عَلَيْهِمْ بِإِبْرِيقَيْنِ ‚und wartete ihnen mit zwei Krügen auf'; ibid. 750, 3: وَدُهْمٍ تُصادِيها الوَلائِدُ ‚manche schwarze (Kochkessel), die die Mägde sorgsam bedienten'.

Was bedeuten die Titel Tantrākhyāyika und Pañcatantra?

Von

Johannes Hertel.

Die Veranlassung zu den folgenden Zeilen gab mir H. Jacobis freundliche Besprechung meiner Abhandlung ‚Über das Tantrākhyāyika, die kaśmīrische Rezension des Pañcatantra' (*AKSGW.* XXII, 5) in den *G. G. A.* 1905, Nr. 5, S. 377 ff. Ich hatte a. a. O. S. XXVII f. gesagt: ‚Dabei ist zu beachten, daß nähere Beziehungen zwischen diesen beiden Fassungen [dem kaschmirischen Tantrākhyāyika und dem nepalesischen Tantrākhyāna] vorläufig nicht nachzuweisen sind. Ihr Titel scheint mir aber älter zu sein, als *Pañcatantra* oder *Pañcākhyāna*. Oldenberg (‚Die Literatur des alten Indien', S. 230) übersetzt *Pañcatantra* mit: das „fünffache Gewebe". Ich möchte annehmen, daß *Tantrākhyāna* der ursprüngliche Titel war, auf den *Tantrākhyāyika, Pañcākhyāna, Pañcatantra* usw. zurückgehen. *Tantrākhyāna* und *Tantrākhyāyika* bedeuten „Erzählung, die als Richtschnur dient, lehrhafte Erzählung". Damit ist das Wesen unseres Werkes bezeichnet, während *Pañcatantra* und *Pañcākhyāna* nur auf eine Äußerlichkeit Bezug nehmen.'

Jacobi bemerkt dagegen a. a. O., S. 383: ‚Zum Schlusse noch eine Bemerkung über den Namen Tantrākhyāyikam. Derselbe kann kaum, wie H. will, »Erzählung, die als Richtschnur dient, lehrhafte Erzählung« bedeuten. Denn aus den beiden erhaltenen Unterschriften, Z. 1056 und 2343 geht hervor, daß unter tantra »Buch« oder »Capitel« verstanden wurde. Mit dieser Tatsache müssen wir uns abfinden,

wenn wir auch nicht gerade wissen, warum gerade hier tantra diese Bedeutung hat. Ich vermute, daß die Bezeichnung tantrākhyāyika darin ihren Grund hatte, daß die ākhyāyikā in ucchvāsa geteilt wurde (Kāvyādarśa 1 26 und Dhvanālōka Locana p. 141). Da das Werk eine ākhyāyikā war, aber dem feststehenden Criterium in ucchvāsa eingeteilt zu sein nicht entsprach, so wurde das Unterscheidende, die Einteilung in tantra, in den Titel aufgenommen. Das Tantrākhyāna ist ein so spätes Werk (15. Jahrhundert), daß es bei der Entscheidung der vorliegenden Frage nicht in Betracht kommt. Vermutlich bedeutet in demselben tantra soviel wie Lehrsatz, Regel wie etwa in ṣaṣṭitantra. Merkwürdig bleibt aber in unserm Titel das Neutrum ākhyāyikam.'

JACOBIS Bemerkungen haben mich zwar in ihrem positiven Teil nicht überzeugt, sie haben mich aber veranlaßt, die Frage nach der Bedeutung der Worte पञ्चतन्त्र und तन्त्राख्यायिका im Auge zu behalten. Was mich gegen JACOBIS Erklärung bedenklich macht, ist erstens, daß nach ihr der Titel तन्त्राख्यायिका wieder nach einer Äußerlichkeit gewählt wäre, statt das Wesen zu bezeichnen. Man würde vielmehr erwarten, daß Viṣṇuśarman oder der Autor, der sich hinter diesem Namen verbirgt und der ein literarisch sehr gebildeter Mann war, sein Werk in उच्छ्वास eingeteilt hätte, wenn er unter तन्त्र nicht etwas anderes verstände, als ‚Kapitel' oder ‚Buch' schlechthin. Zweitens fällt es doch schwer, bei zwei Werken, die auf jeden Fall verwandt sind (denn das nepalesische Tantrākhyāna hat bestimmt aus einer Pañcatantra-Fassung geschöpft), anzunehmen, daß die beinahe gleichen Titel verschiedenen Ursprung haben sollen. Aus dem Titel *tantrākhyāna* schließe ich, daß vielleicht in Nepal noch die alte Quelle vorhanden ist, sicher aber, daß die Pañcatantra-Fassung, aus der der Epitomator geschöpft hat, mindestens den Titel *Tantrākhyāna* führte, daß also die größere Ursprünglichkeit des Kaśmīrer Titels gegenüber dem Titel Pañcatantra dadurch bestätigt wird. Die Ursprünglichkeit des neutralen (adjektivischen) Titels *tantrākhyāyikam* gegenüber *tantrākhyāyikā* (wie die jüngere Rezension tatsächlich hat), habe ich *ZDMG.* LIX, 1, Anm. [1]) darzulegen versucht.

तन्त्र wird in *Pañcatantra, Tantrākhyāyika* und *Tantrākhyāna* dieselbe Bedeutung haben. Ich gebe darum zunächst die bisherigen Übersetzungen von *Pañcatantra*, soweit sie mir zugänglich sind: DUBOIS (1826): Les cinq ruses; SCHLEGEL-LASSEN (1829): Pentabiblium; KOSEGARTEN (1848 und 1859): Quinquepartitum; GALANOS (1852): Πενταπεύχος; BENFEY (1859, I, S. 35): Die fünf Bücher; LANCEREAU (1871): Les cinq Livres; FRITZE (1884): Ein Buch, das aus fünf Teilen besteht; L. v. SCHROEDER (1887): Fünfbuch; HERTEL (1894): Fünfbuch; ITALO PIZZI (1896): Il Quintuplo; OLDENBERG (1903): Das fünffache Gewebe; VICTOR HENRY (1904): Les cinq Chapitres. MACDONELL (1900) erklärt: ‚The *Panchatantra*, so called because it is divided into five books', und KIELHORN erläutert (1885; die anderen Auflagen besitze ich nicht) zu p. 2, 20 und 3, 1 तन्त्रम् mit *book*.

Alle diese Erklärer und Übersetzer fassen also तन्त्र wie JACOBI als ‚Kapitel' oder ‚Buch', mit Ausnahme von DUBOIS und OLDENBERG. OLDENBERGS Deutung, die der Verfasser der ‚Literatur des alten Indien' S. 230 seinen Lesern als ganz sicher darbietet (denn er erwähnt die abweichenden Übersetzungen aller derer gar nicht, die sich mit dem Pañcatantra befaßt haben), hat zwar den Reiz der Neuheit, nicht aber den der Richtigkeit. Ehe es sich indessen verlohnte, sie zu widerlegen, müßte OLDENBERG beweisen, daß तन्त्र ‚Gewebe' und nicht vielmehr ‚Webstuhl' oder ‚Zettel' heißt. Wer es mit ‚Gewebe' übersetzt, der könnte mit gleichem Rechte ‚Saite' statt ‚Steg' oder ‚Resonanzboden' sagen.

Die anscheinend wunderliche Übersetzung des Abbé DUBOIS wird zu Ende dieses Aufsatzes besprochen werden.

Wir müssen uns vergegenwärtigen, daß das Pañcatantra in allen seinen Sanskrit-Fassungen nicht als Märchenbuch, sondern als Lehrbuch kluger Lebensführung für einen Fürsten, als nītiśāstra gedacht ist. Trotzdem schon BENFEY ausdrücklich darauf hingewiesen hat,[1] muß man das immerwieder betonen, weil es noch immer zu wenig beachtet wird.[2] Schon daraus ergibt sich, nebenbei

[1] Pantschatantra I, S. XV f.

[2] So registrieren es z. B. sogar die indischen Kataloge mit Poems, Plays,

bemerkt, daß es nicht ursprünglich buddhistisch sein kann (wie sogar noch MACDONELL in seiner schönen Literaturgeschichte annimmt), oder daß es gar ‚zuerst in der Pali-Sprache abgefaßt' sein könnte (FRITZE S. VIII seiner Übersetzung; gegen die letztere Annahme sprechen schon die höchst kunstvollen Strophen, die die ältesten Sanskrittexte enthalten); denn wie SPEYER S. 40, Anm. 1 seiner Übersetzung der Jātakamālā betont, gilt das *nītiśāstra* den Buddhisten als sündhaft (obschon übrigens auch im Jātaka gewisse *nīti*-Stoffe verarbeitet sind).

Daß aber das Pañcatantra ein wirkliches *nītiśāstra* war, ergibt sich aus folgenden Stellen:

Śār. Einleitung:

मनवे वाचस्पतये शुक्राय पराशराय सबुताय।
चाणक्याय च महते नमो ऽस्तु नृपशास्त्रकर्तृभ्यः ॥ २ ॥
सकलार्थशास्त्रसारं जगति समालोक्य विष्णुशर्मापि।
तन्त्रैः पञ्चभिरेतच्चकार सुमनोहरं शास्त्रम् ॥ ३ ॥

Die zweite Strophe haben auch die Handschriften des SP (Hab. 2), die dritte hat die Fassung Pūrṇabhadras (SCHMIDT 1) und der t. simplicior bei KIELHORN (Einl. 1) und die Hamburger Hdschr. I; H hat beide, und HI haben außerdem vor der zweiten noch eine andere:

प्रणम्य विघ्नहन्तारं गणाध्यक्षमुमासुतम्।
नीतिशास्त्रमिदं वक्ष्ये कथामात्रनिबन्धनम् ॥

Wenn wir nun die Titel *tantrākhyāyika*, *tantrākhyāna* und *pañcatantra* betrachten, so ergibt sich, daß jedenfalls *tantra* einen Bestandteil des ursprünglichen Titels ausmachte, und zwar den wesentlichen, und darum glaubte ich, daß *tantra* auf die dem Werke eigene Lehrhaftigkeit hinweist und übersetzte, unter den belegten Bedeutungen die passendste wählend: ‚Erzählung, die als Richtschnur dient, lehrhafte Erzählung'. Genauer wäre freilich gewesen: ‚(Das Lehrbuch, das) aus lehrhaften Erzählungen (besteht)'. Denn तन्त्राख्यायिकम् ist ein aus तन्त्राख्यायिकाः bestehendes शास्त्रम्.

Fables zusammen, statt neben die Rubrik *dharmaśāstra* u. ä. die Rubrik *nītiśāstra* zu stellen.

Nach einer erneuten Prüfung hoffe ich jetzt aber den Sinn des Titels noch genauer fassen zu können.

Das Werk handelt von der नृपनीति. Vielleicht ist also *tantra* ein alter t. t. des *nītiśāstra*. Daß dies tatsächlich der Fall ist, ergibt sich aus ZACHARIAE, *Beitr. zur indischen Lexikographie*, S. 44 f.: ‚*tantra* bedeutet nach Hemacandra und Mahendra in der oben gegebenen Stelle *râshṭra* d. h. *râshṭracintâ*, die Sorge um das Reich, um die inneren Angelegenheiten; *svamaṇḍalâdicintâ* sagt Mankha (der Comm. fehlt), ähnlich die Vaijayantî bei Mallin. zu Çiçup. 2, 88 *tantrâvâpavid;* dasselbe meint vermuthlich Çâçvata 750 mit dem Ausdruck *kuṭumbakṛtya*. Das Wort *tantra* erhält in den indischen Lexicis auch die Bedeutung *paricchada;* dazu bemerkt Kshîrasvâmin *paricchade yathâ: tantrapatiḥ; ata eva svamaṇḍalâdicintâ tantram;* Mahendra erklärt *paricchada* mit *sainyâdirûpa*. Hiermit vergleiche man noch *tantra* als Erklärung von *utthâna* in den Koça mit den Bemerkungen der Commentatoren; Kshîrasvâmin: *tantraṃ sainyaṃ svamaṇḍalacitam;* Mankha: *tantre, râjñaç caturaṅgasādhane*‘ usw.

ZACHARIAE sagt S. 43 in der Einleitung zu dem betreffenden Abschnitt: ‚Die Angaben der Lexicographen über die Pflichten der Könige (*râjanîti*) . . . . . stammen wie es scheint sämmtlich aus einem jetzt nicht mehr vorhandenen Çâstra, welches, nach den Citaten bei den Commentatoren zu schließen, wenigstens zum Teil in Prosa geschrieben war . . . . . Ich meine das Werk, welches von der indischen Tradition dem Cāṇakya oder Kauṭilya zugeschrieben und so oft erwähnt wird, daß an der ehemaligen Existenz desselben kaum gezweifelt werden kann‘.

Wir erinnern uns nun, daß in der oben angeführten zweiten Einleitungsstrophe des Tantrākhyāyika wie der anderen Pañcatantra-Fassungen, an deren Zugehörigkeit zum ursprünglichen Pañcatantra jetzt nicht mehr gezweifelt werden kann, *Cāṇakya* als Verfasser eines *nītiśāstra* mit besonderer Auszeichnung genannt wird. Ferner ist zu Anfang des dritten Buches, dessen Echtheit gleichfalls unzweifelhaft feststeht, eine *nīti*-Stelle in beiden Tantrākhyāyika-Rezensionen erhalten, die in die Lücke des Pūṇa-Ms. fällt. Da die Jaina-

Rezensionen den Anfang von III geändert haben, der Verfasser des SP alle prosaischen *nīti*-Stellen gestrichen, der der Pahlavī-Rezensionen sie auch, weil für ihn unverständlich, teils weggelassen, teils ungenau übersetzt hat, so ist die Stelle nur hier erhalten. Sie ist literarisch wichtig und würde noch wichtiger sein, wenn sie variantenlos überliefert wäre. Die Hs. p^1, die der älteren Rezension angehört, liest: तन्मानिता वयमनेन वचनेनेति । किं त्विह हि मनुबृहस्पतिगुरुपराशरशालङ्कायनचाणिक्यादिप्रभृतिभिराचार्यैर्यानि नीतिशास्त्राणि गदितानि तानि तानि विशेषत एवेभिर् (l. एवैभिर्) ज्ञायन्ते । Die beiden Hss. der jüngeren Rezension *rR* haben in den angeführten Namen einige Varianten: भृगु statt गुरु; *R* व्यासाश्वलायन, *r* korrupt वातव्याधिबहुदन्तपुत्राश्वलायनस्थविनास्ति statt शालङ्कायन; beide richtig चाणक्य ohne आदि. So viel ist sicher, daß hier wieder चाणक्य ausdrücklich zitiert wird.

Wir dürfen also annehmen, daß dem Verfasser des Pañcatantra das Wort तन्त्र in der bei Cāṇakya gebrauchten Bedeutung bekannt war. Wollen wir aber राष्ट्रचिन्ता, स्वमण्डलादिचिन्ता, कुटुम्बकृत्य usw. mit einem Worte bezeichnen, so ergibt sich dafür राजनीति, was also mit तन्त्र gleichbedeutend sein muß.

Der Ausdruck तन्त्र kann aber nicht allein राजनीति, sondern sogar राजनीतिशास्त्र bedeuten. Für diese Behauptung stütze ich mich auf eine Stelle im Mālavikāgnimitram, auf die mich E. WINDISCH freundlichst aufmerksam gemacht hat. S. 11 der Ausgabe von K. P. PARAB (Bombay 1890) ist König Agnimitra über die Anmaßung des Königs von Vidarbha zornig und befiehlt seinem Minister, den Feldherrn gegen ihn ausrücken zu lassen. Doch fragt er den Minister zuvor um seine Meinung:

अथवा किं भवान्मन्यते ।

अमात्यः — शास्त्रदृष्टमाह देवः ।

अचिराधिष्ठितराज्यः शत्रुः प्रकृतिष्वरूढमूलत्वात् ।
नवसंरोपणशिथिलस्तरुरिव सुकरः समुद्धर्तुम् ॥ ८ ॥

राजा — तेन ह्यवितथं तन्त्रकारवचनम् । Hier ist unzweifelhaft तन्त्रकार im Sinne von नृपनीतिशास्त्रकार gebraucht. So erklärt denn

auch Kātayavema तन्त्रकारवचनम् mit अर्थशास्त्रकारवचनम्. अर्थशास्त्र aber ist ein bekanntes Synonymon von नीतिशास्त्र (vgl. z. B. die oben zitierte dritte Strophe des Tantrākhyāyika).

Das Wort तन्त्र wird nun auch im Tantrākhyāyika im Sinne von नीति oder नीतिशास्त्र gebraucht. In Zeile 26 hat mein Text: कति-पयसिंहानुयायिनस्त्रयधाराः। In der Bemerkung zu der Stelle (S. 98, 20) habe ich gezeigt, daß Pūrṇabhadra sie verlesen hat, indem er statt तत्रधाराः liest तत्र चराः. Da das Pūṇa-Ms., das mir allein vorlag, fast regelmäßig त्र statt त्र schreibt und त्र im Śāradā-Alphabet oft nicht von त्र zu unterscheiden ist, so ist es möglich, daß ich selbst unter Pūrṇabhadras Einfluß तत्र statt तन्त्र verlesen habe. Von den drei Handschriften der jüngeren Rezension, die mir noch vorliegen (von p^1 fehlt leider der Anfang) lesen ϱr ganz deutlich तन्त्र, während man in R ebensogut तत्र lesen kann. Zweifellos ist aber das noch nicht belegte तन्त्रधाराः richtig und bedeutet: ‚Träger der *rājanīti* (oder des *rājanītiśāstra*), ‚Minister'.[1] Ähnlich wird Z. 2123 der oberste Minister mit मुख्यो मन्त्रधरः bezeichnet. Man könnte vielleicht einwerfen, wie मन्त्रधर hier gleich मन्त्रिन् ist, so müsse तन्त्रधार gleich तन्त्रिन् sein, wofür nur die Bedeutung ‚Soldat' belegt ist und zwar gerade in Kaśmīr, da तन्त्रिन् in dieser Bedeutung in der Rājataraṅgiṇī häufig gebraucht wird. Dem stehen aber die Angaben des Tantrākhyāyika entgegen. Z. 24 wird gesagt, die vier *maṇḍala* seien 1. सिंहः, 2. सिंहानुयायी, 3. काकरवः, 4. किंवृत्तः. Der zweite Kreis wird Z. 26 näher erläutert durch तन्त्रधाराः. Wenn nun der Löwe Z. 136 f. sagt: अयमस्माकं दमनकस्थिरंतनो मन्त्रिपुत्रः। अव्याहतप्रवेशो ह्येष द्वितीयमण्डलभागिति, so ist es klar, daß तन्त्रधारः mit मन्त्रिन् synonym ist.

Der Ausdruck राजनीति deckt sich nicht völlig mit unserem Ausdruck ‚Politik', er begreift ihn vielmehr mit in sich. Ebenso um-

[1] Durch Pūrṇabhadras तत्र statt तन्त्र gewinnen wir einen weiteren Beweis dafür, daß er ein Śāradā-Original benützt hat. — Daß *tantra* in dem oben zitierten Wort wirklich *nīti*(*śāstra*) bedeutet, ergibt sich z. B. aus dem Anfang des dritten Buches, wo dieser Minister den König in den Lehren der *nīti* unterrichtet. Eine ähnliche Rolle spielt Damanaka im ersten Buch.

faßt er aber auch die privaten Beziehungen des Königs. Darum sind नीतिशास्त्र und अर्थशास्त्र Synonyma. Das अर्थशास्त्र steht dem धर्मशास्त्र und कामशास्त्र gegenüber und behandelt alles, was man für das praktische, namentlich das Berufsleben wissen muß. Betrachten wir von diesem Gesichtspunkte aus die fünf Bücher des alten Pañcatantra, so ergibt sich als Inhalt derselben: 1. Der König opfert seinen besten Minister infolge der listigen Ränke eines Höflings. 2. Ein Bündnis schwacher, aber kluger Fürsten schützt diese vor dem Starken. 3. Durch List ist ein Feldzug gegen einen überlegenen Gegner siegreich. 4. Durch List rettet sich ein alter, vertriebener König aus der Gefahr. 5. Unüberlegtes Handeln schadet.

Die ersten drei Bücher sind politischer Natur; im vierten ist der Held zwar noch ein König, aber seine Not und Rettung haben mit Politik nichts zu tun, und ebenso ist der Inhalt des fünften Buches unpolitisch. Während die vier ersten den Sieg der *nīti* zeigen, beweist das fünfte den durch Nichtbefolgen der *nīti* entstehenden Schaden. Es ist also jedes der fünf Bücher eine नीत्याख्यायिका, oder, wenn wir das oben für नीति gewonnene Synonymon तन्त्र einsetzen, eine तन्त्राख्यायिका; das Ganze wird also passend als तन्त्राख्यायिकं (नाम नीतिशास्त्रम्)[1] bezeichnet.

Vor Jahren hörte ich einmal den Vortrag eines Missionars, der in Südindien tätig gewesen war und von seinen Erlebnissen erzählte. Er schilderte, wie sich die Leute um ihn versammelt und ihm anscheinend andächtig gelauscht hätten. Wenn sie sich dann nach dem Ende seiner Predigt zerstreut hätten, so hätte ihm die Uhr, die Börse oder sonst etwas gefehlt, was ihm einer seiner Zuhörer listig entwendet hätte. Er sagte: ‚Die *nīti*, die Klugheit, ist ein hervorstechender Zug der Inder, wovon man sich nach und nach zu seinem Schaden überzeugt'. Ich fragte ihn später, ob er Sanskrit könne, was er verneinte; *nīti* sei aber, wie viele Abstrakta, aus dem Sanskrit in die südindischen Volkssprachen eingedrungen und bedeute eben ‚Klugheit'. So sagt denn auch König Agnimitra zu seinem

[1] Vgl. मित्रभेदं नाम प्रथमं तन्त्रम् usw.

Narren, der die ahnungslosen Tanzlehrer aneinandergehetzt hat, um die Zwecke seines Herrn zu fördern, Mālavikāgnim. 13, 10, als er die beiden hinter der Szene streiten hört: सखे, खलसुगीतिपादपस्य पुष्पमुन्मिन्नम्. सुगीति bedeutet hier ‚gute List' ohne politischen Beigeschmack.

Nach dem Gesagten verstehen wir nun, wie der Abbé DUBOIS dazu kommt, *Pañcatantra* mit ‚les cinq ruses' zu übersetzen. Seine indischen Ratgeber werden ihm erklärt haben, तन्त्र habe hier die Bedeutung नीति, was ohne Zweifel richtig ist, und नीति übersetzte er mit ‚List'. Die Übersetzung des Abbé DUBOIS kommt also dem Richtigen am nächsten, obgleich sie der Zeit nach die erste ist.

Wie Somadeva sein कथासरित्सागर, im Bilde bleibend, in तरङ्ग einteilt, so teilt der Verfasser des तन्त्राख्यायिक sein Werk in तन्त्र, ‚Listen', ‚Fälle der Klugheit' ein. Man wird also तन्त्राख्यायिका übersetzen müssen: ‚Erzählung, in der die Klugheit (तन्त्र, नीति) behandelt wird', तन्त्राख्यायिकम् ‚Lehrbuch, welches Erzählungen enthält, in denen die Klugheit behandelt wird'. पञ्चतन्त्रम् heißt dann: ‚Das aus fünf Listen (Fällen der Klugheit) bestehende *śāstra*'. Daß das Werk dabei zunächst das Leben des Fürsten im Auge hat, ergibt seine Einleitung und sein Hauptinhalt.

Die vorstehenden Darlegungen sind, wie eingangs bemerkt, durch die Kritik JACOBIS angeregt; es sollte mich freuen, wenn sie seine Zustimmung fänden.

Anzeigen.

Charles Fossey, *Contribution au dictionnaire sumérien-assyrien.* (Supplément à la ‚Classified List' de Brünnow.) Paris, Ernest Leroux, 1905. 4°. Fascicule premier. (S. 1—192.)

Kaum ein Desideratum der assyriologischen Fachliteratur könnte wohl zur Zeit als dringender bezeichnet werden als eine auf den jetzigen Stand der Assyriologie gebrachte Neuausgabe der bewährten ‚Classified List etc.' von Brünnow, bzw. ein die neuere einschlägige Literatur berücksichtigendes Supplement zu diesem Buche. Es steht zwar fest, daß auch das ‚Assyrische Handwörterbuch' von Friedrich Delitzsch nicht mehr als vollständig gelten kann, und man würde auch hier einen Supplementband nur mit Freuden begrüßen. Doch ist bei diesem Buche, das ja erst 1896 erschienen ist und das durch die seither publizierten Wörterbücher von Meissner und Muss-Arnolt vielfache Ergänzung erfahren hat, das Bedürfnis nach einer Neuausgabe, bzw. Fortführung, bei weitem nicht so dringend, wie bei der bereits 1889 erschienenen ‚List' Brünnows, die bis jetzt fast ohne jede nennenswerte Ergänzung (vgl. bloß das sich nur auf die ‚Sumerisch-babylonischen Hymnen' von Reisner beschränkende ‚Premier supplément à la liste des signes cunéiformes de Brünnow', Paris, 1903, von Ch. Virolleaud) geblieben ist.

In dem soeben erschienenen Buche des französischen Assyriologen Ch. Fossey liegt uns nun der erste Versuch vor, die wichtigsten der seit dem Jahre 1889 erschienenen bilinguen Texte einer

ähnlichen Bearbeitung zu unterziehen, wie sie der älteren Literatur durch die ‚List' BRÜNNOWS zuteil geworden ist. In Betracht kamen da vor allem die Cuneiform Texts, pt. XI, XII, XIV, XVI, XVII, XVIII und XIX, ferner die 1891 erschienene 2. Auflage von IV. Rawl., einzelne der von BR. MEISSNER in dem ‚Supplement zu den assyrischen Wörterbüchern' edierten Texte, einige[1] in den Zeitschriften verstreut vorliegende Vokabulare (so z. B. das bekannte Berliner Vokabular V. A. Th. 244, ediert von REISNER, *ZA.* IX, S. 159 ff.), meine ‚Sumerisch-babylonische Mythen von dem Gotte Ninrag (Ninib)' u. a. Die vorliegende erste Lieferung des FOSSEYschen Buches (S. 1 bis 192) umfaßt die erste Hälfte des ganzen Werkes, die Zeichen ⊢ bis 𒌋𒌋𒌋; die zweite [Schluß-] Lieferung befindet sich bereits unter der Presse.

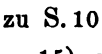
Die fleißige Arbeit FOSSEYS verdient von seiten der Assyriologen Anerkennung und Dank. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die von ihm exzerpierten Texte, die ja vielfach noch gar nicht wissenschaftlich bearbeitet sind, erst durch sein Buch einer allgemeineren Benützung zugänglich gemacht werden. Und auch diejenigen, die ihre eigenen Sammlungen haben, werden in diesem doch wenigstens eine willkommene Ergänzung ihrer eigenen Arbeit erblicken müssen.

Im einzelnen kann freilich FOSSEYS Werk nicht als vollkommen verläßliches, fehlerloses Nachschlagebuch angesehen werden. Die Gründe dieser Erscheinung sind zum Teil in der Schwierigkeit des bearbeiteten Stoffes, zum Teil in der Arbeitsweise des Autors selbst zu suchen. So sind z. B. gerade die wichtigsten — und auch schwierigsten — der von FOSSEY exzerpierten Texte, die CT XII, pl. 1—31 veröffentlichten sumerisch-babylonischen Syllabare, bis jetzt so gut wie ohne jede Bearbeitung geblieben; man darf sich daher nicht sonderlich wundern, wenn FOSSEY bei der Verwertung des von ihnen gebotenen Materials oft weniger glücklich ist als z. B. bei

---

[1] Übersehen hat FOSSEY z. B. das kleine, *ZA.* IV, S. 394 f. von ZIMMERN veröffentlichte S^{a}-Fragment.

der Exzerpierung der CT pt. XVI und XVII edierten, schon vielfach übersetzten und kommentierten Beschwörungstexte. Andererseits weist das Buch auch Inkonsequenzen, Flüchtigkeiten, Verlesungen etc. auf, die wohl zu vermeiden waren.

Mit mehr Sorgfalt hätte z. B. FOSSEY einen besonders wichtigen Teil seines Buches, die sumerischen Lesungen der Ideogramme, behandeln sollen. Ähnlich wie BRÜNNOW führt auch FOSSEY bei jedem Zeichen zuerst die sumerischen Lautwerte, dann die semitischen Äquivalente desselben an. Die neuen Belege für die bereits belegten sumerischen Lesungen werden jedoch von FOSSEY nur ganz selten auch in dem sumerischen Teil des dem Zeichen gewidmeten Abschnittes gegeben (vgl. z. B. den Lautwert *mud* des Zeichens *MUD*, FOSSEY Nr. 1136 und BRÜNNOW Nr. 2271); meist begnügt er sich damit, sie nur in dem semitischen Teil — neben den ihnen entsprechenden semitischen Äquivalenten — zu erwähnen. So führt er zwar zu S. 10 zu dem Zeichen  den neuen Lautwert *ul* (CT 12, 13, r. 15) an; dagegen werden die bereits bekannten Lautwerte *tab* und *gir* dieses Zeichens, die uns jetzt durch CT 12, 13, r. 3 und 6 neu belegt werden, nur unter den diesbezüglichen semitischen Äquivalenten verzeichnet. Nicht selten werden übrigens auch neue, bis jetzt unbekannte Lautwerte so behandelt. So gerade bei unserem Zeichen: den CT 12, 13, r. 14 zum erstenmal vorkommenden emesalischen Lautwert *a-ri* dieses Zeichens verzeichnet FOSSEY bloß unter der Nr. 119, wo er das diesem Lautwerte entsprechende semitische Wort *paṭ-ri* (sic) anführt. Und doch ist bei unserer so lückenhaften Kenntnis des Sumerischen für uns jede neue sumerische Glosse — selbstverständlich auch dann, wenn sie nur Bekanntes bestätigt — von der größten Wichtigkeit und der sorgfältigsten Verzeichnung wert.

Viel Verwirrung hat in dem Buche besonders ein Mißverständnis FOSSEYS angerichtet. Die babylonischen Gelehrten erklärten ein Ideogramm (bzw. sumerisches Wort) oft nicht nur durch das entsprechende semitische Aquivalent, sondern außerdem noch durch ein anderes, gleichbedeutendes Ideogramm (bzw. sumerisches Wort).

Diesem Synonym setzten sie ein *ša* vor und stellten dann das Ganze in die semitische Kolumne unmittelbar vor das semitische Äquivalent. Das vorangestellte *ša* kann in solchen Fällen natürlich nur als Relativpronomen aufgefaßt werden. Diese in den Syllabaren oft wiederkehrende Konstruktion scheint FOSSEY gar nicht verstanden zu haben. So liest er z. B. CT 12, 15, II. 47 (FOSSEY Nr. 192): *TAR* (= *tar?*) = *ša altar altaru* (?). In Wirklichkeit ist jedoch *TAR* (= *tar*)[1] = *ša* *al-ta-ru* zu lesen. Diese Gleichung besagt: ‚*TAR*, (das sumerisch) *tar* (zu lesen ist), (bedeutet im semitischen Babylonisch dasselbe), was *AL.TAR*, (nämlich) *al-ta-ru*'. Ahnlich ist CT 12, 15, II. 12 nicht mit FOSSEY (Nr. 239): *TAR* (= *ḫaš*) = *ša šagâšu mašgašu*, sondern vielmehr *TAR* (= *ḫaš*) = *ša IṢ.ḪAŠ maš-ga-šu* zu lesen. Die Gleichungen *AL.TAR* = *altaru*, bzw. *IṢ.ḪAŠ* = *mašgašu*, hätten dann selbstverständlich noch außerdem unter *AL.TAR*, bzw. *IṢ.ḪAŠ* (*u Ḫ*AŠ*) verzeichnet werden sollen, was FOSSEY, dem die ganze Konstruktion unklar ist, natürlich unterläßt.

Ich gebe nun im folgenden eine Auswahl meiner Berichtigungen, Verbesserungen und Nachträge zu den ersten 50 Seiten des FOSSEYschen Buches. Das ganze Buch zu kommentieren, ist mir aus Mangel an Zeit und Raum nicht möglich.

S. 1 hätte bei dem Zeichen ⊢ wohl der Lautwert *ri-i* Verzeichnung verdient, den wir einer Variante von S[a] II. 56 (vgl. CT 12, 32, 93071, 3 b) verdanken.

Ibid. möchte ich zu ⊢⊢ nachtragen, daß CT 12, 4, I. 9—18 (vgl. auch Z. 6—8?) folgende semitische Wiedergaben dieses Zeichens anführt:

[*ḪAL*] [*b*]*a-ru-u*
[*b*]*i-ru-tum*
bu-uk-ku (*p*)
iš-ku (= *išḳu*)
za-a-zu
zi-it-tum

[1] *tar* ohne Fragezeichen, s. unten das zu Nr. 214 Ausgeführte.

15 *ša-ḫa-lum*
na-ṣa-lum (*z*)
bi-e-rum
bi-e-šu

Das Zeichen *HAL* ist hier zwar abgebrochen, seine Ergänzung steht aber fest; beachte besonders die Zeilen 9, 13 und 14!

Nr. 8. Statt des FOSSEYschen *MUG* (= [*mu-u*]*g*) = *biṣṣu* (CT 12, 12, II. 23) ist wohl *bi-iṣ-ṣu-*[*ru*] zu lesen; auf *-ṣu* folgte, wie das Original lehrt, gewiß noch ein Zeichen. Zu sumer. *mug* = *biṣṣuru* ‚weibliche Scham' vgl. die Glosse *mu-ug* zu *SAL.LA* = *u-rum* ‚Scham' (CT 19, 17, I. 22).

S. 5 vermisse ich die Gleichung *ZU* = *naṭû*, vgl. CT 17, 20, 52 f. (= IV. R 3).

S. 10 fehlt *GÍR* (= *gir*) = [*m*]*a-ag-za-zu* ‚Schere' CT 12, 13, I. 7.

Nr. 127a. Hier wird *GÍR* (= *ul*) = *ut-tu-tu* (CT 12, 13, I. 25) angeführt. Ich glaube nicht, daß diese Lesung richtig ist; man würde mit *uttutu* kaum etwas anfangen können. Beachtenswert scheint mir, daß l. c. 23 f., unmittelbar vor 𒌷-*tu-tu*, *GÍR* = *bi-ri-it-tum* (= *pirittu*) ‚Schrecken' und *GÍR* = *ḫa-at-tu* ‚Schrecken' erwähnt wird. Wir wissen jetzt, daß 𒌷 im Sumerischen auch den Lautwert *ḫut* (s. CT 12, 6, I. 25 und vgl. auch *ḫat* ib. II. 20) hatte. Es ist nun sehr verlockend, diesen Lautwert gerade auf Grund unserer Stelle auch für das Semitische anzunehmen: das unmittelbar auf *ḫattu* ‚Schrecken' folgende 𒌷-*tu-tu* könnte sehr wohl *ḫut-tu-tu* ‚erschrecken' gelesen werden.

Nr. 140. *GÍR.LAL* = *ṭa-bi* . . . Rm. 338, Rev. 18 ist natürlich zu *ṭa-bi-*[*ḫu*] zu ergänzen; s. bereits HWB S. 724 b.

S. 11 unten hätten die CT 12, 13, II. 4, 8 und 42 neu belegten Lautwerte *du-u*, *bu-ur* und *u-šu-um* des Zeichens 𒂊𒌷𒌷𒌷 ausdrücklich hervorgehoben werden sollen.

Nr. 148a. CT 12, 13, II. 14 bietet nach der Textausgabe THOMPSONS die Gleichung *BÚR* (= *bur*) = *ḫa-da-l*[*um*] *ša* 𒂊𒌷𒌷 𒌷𒌷𒌷. Diese Lesung wird auch von FOSSEY akzeptiert. Doch kann kein Zweifel darüber obwalten, daß das *da* verlesen ist und daß hier

das bekannte Verbum *ḫašâlu* (vgl. das oft vorkommende *ḫašâlu ša puḳli*; ist auch hier so zu lesen? vgl. jedoch II R 30, 61 e, f) vorliegt.

Nr. 158. Statt *BÚR* (= *bur*) = *napâḫu ša ûmu* (CT 12, 13, II. 36) lies *napâḫu ša šamši* (= [cuneiform]).

Nr. 165. Statt *BÚR* (= *bur*) = *pašâru* (CT 12, 13, II. 41) lies bloß *pa-ša-* . . . Die Ergänzung zu *pašâ*[*ru*] ist angesichts des Umstandes, daß das Ideogramm *BÚR* bereits ibid. 8—11 durch dieses Verbum (in Verbindung mit vier verschiedenen Objekten; vgl. übrigens auch ibid. Z. 24: *BÚR* = *puššuru*) wiedergegeben ist, nicht sehr wahrscheinlich.

Nr. 174 f. Das THOMPSONsche *BÚR* (= *bur*) = *ša-at-tu ša ṣurrum*, bzw. [cuneiform] *ša ḳar-ni* (CT 12, 13, II. 17 f.), das auch FOSSEY übernimmt, ist natürlich zu *ša-la-tu* etc. zu korrigieren. Daß *at* unsicher ist, deutet ja THOMPSON selbst durch die Schraffierung des Zeichens an. Auch die unmittelbar (ibid. Z. 15 f.) vorangehenden sinnverwandten Äquivalente desselben Ideogramms, *nasâḫu ša ṣurrum* und *šalâḳu ša ṣurrum*, erfordern notwendig diese Korrektur.

Nr. 183. CT 12, 13, II. 23 möchte ich im Hinblick auf *BÚR* = *baš-mu* (z. B. CT 17, 26, 46 f.) *BÚR* = *b*[*a*]-*ša-mu* lesen.

Nr. 186 ff. Außer den hier angeführten Lautwerten des Zeichens [cuneiform] wären noch zu erwähnen gewesen: *kud* CT 12, 14, II. 3, *ḫaš* ibid. 50, *tar* CT 12, 15, II. 16 und besonders der ibid. 15 zum erstenmal vorkommende Lautwert *ku-uk-su* (kommentiert durch die Glosse *ša ku-uk-si*).

Nr. 203. CT 12, 14, I. 37 ist statt des FOSSEYschen *ša eṣêdu eṣidu* nach dem oben S. 92 f. Ausgeführten *TAR* = *ša ŠE.KIN.TAR e-ṣi-du* zu lesen.

Nr. 205. CT 12, 15, I. 11 lies *TAR* (= *ḫaš*) = *ša IṢ.ḪAŠ gam-lum* (FOSSEY: *ša gamâlu gamlu*).

Nr. 214. Das Fragezeichen hinter der von FOSSEY zu *TAR* = *ḫarâṣu* CT 12, 15, II. 43 ergänzten Glosse *tar* (vgl. auch Nr. 192, 235 und 290) ist zu streichen. Der Lautwert *tar* (l. c. Z. 16) gilt auch für die zum Teil zerstörten Zeilen 40—50, wie vor allem das Z. 47 angeführte *TAR* = *AL.TAR* = *altaru*, wo *TAR* in beiden

Fällen im Hinblick auf das semitische *altaru* nur *tar* gelesen werden kann, beweist.

Nr. 220 lies *TAR* (= *ḫaš*) = *ša IṢ.ḪAŠ* ^{iṣu} *ḫaš-šu* (CT 12, 15, II. 10; FOSSEY: *ša ḫâšu ḫašu*).

Nr. 249, bzw. 271 a lies *TAR* (= *tar*) = *ša AL.TAR na-mu-ti*, bzw. *ša AL.TAR pu-us-su-u* (CT 12, 15, II. 49, bzw. 48).

Nr. 269 lies *TAR* (= *kud*) = *pitû ša* . . . (CT 12, 14, II. 12); FOSSEYS Ergänzung *pitû ša* [*šammi*] ist vollkommen unbegründet.

Nr. 272 lies *TAR* (= *tar*) = *ša KA.TAR ra-ka-nu* (CT 12, 15, II. 50; FOSSEY: *ša nasâku? rakânu*).

Nr. 294. Statt des FOSSEYschen *tuttu ša šagiṣṣi* ist wohl *tu-ut-tum ša edli* (= *DUN*) *ez-zi* zu lesen. FOSSEY verwechselt hier das neubabylonische *DUN* mit dem neubabylonischen *GIŠIMMAR* und liest obendrein *ZI* als *ṣi*! Außerdem ist hier zu *TAR* der von FOSSEY übersehene Lautwert *sulu* anzuführen.

Nr. 297. Statt *ša dalâlu* . . . lies *ša KA.TAR* . . . (CT 12, 14, II. 44).

Nr. 298. Hier zitiert FOSSEY in Keilschrift . . . *at-* *ša KA* (CT 12, 15, I. 13); das Original (übrigens auch FOSSEY in seiner Transkription . . . *aṭṭu ša pî*) hat jedoch *-ṭu*.

Nr. 299. Die erhaltenen Reste des ersten Zeichens von CT 12, 15, II. 42 lassen wohl auf ein *ḫ*[*a*]- schließen. Es ist also *TAR* (= *tar*) = [*ḫ*]*arâbu* zu lesen; vgl. übrigens u. a. auch die sinnverwandten Infinitive *ḫipû* und *litû*, die ibid. 45 f. ebenfalls *TAR* (= *tar*) gleichgesetzt werden.

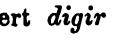
Nr. 303. Statt . . . *ša pî* lies . . . *lu ša KA* (CT 12, 15, I. 12).

Nr. 308. CT 12, 14, II. 45 liest FOSSEY *TAR* (= *ku-ud*) = . . . *ru-u*; das Original bietet jedoch nicht *ku-ud*, sondern *ku-rum* als Glosse zu *TAR*.

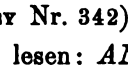
Nr. 311 f. Der hier nur als semitisches Aquivalent angeführte Gottesname ^{ilu} *TAR* (zu lesen *Ḳudmu* oder *Ḳadmu*,[1] CT 12, 15, I. 28 f.) hätte auch separat — unter eigener Nummer — verzeichnet werden sollen.

[1] Zu *ḳadmu*, Synonym von *ilu*, s. ZIMMERN in KAT^3 S. 477.

Nr. 314 f. CT 12, 15, I. 14 f. ist *TAR* = [*s*]*u-u-ḳu*, bzw. [*r*]*e-bi-tum* zu lesen (vgl. bereits PSBA XI., 1888 Dec. pl. 8, IV. 14 f.).

Nr. 316. Statt des absonderlichen lies  .

Nr. 328. Der Lautwert *digir* des Zeichens *AN* kommt auch S[b] I. 2 WEISSB. (vgl. übrigens FOSSEY Nr. 342) vor.

Nr. 333. CT 12, 4, II. 18 ist zu lesen: *AN* = *ša*  *a-sak-ku*; *AZAG* + *AN* = *asakku* kommt bekanntlich auch sonst vor, vgl. z. B. KB VI. 1, S. 261, Anm. 5.

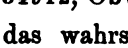
In Nr. 334, bzw. 341 hält FOSSEY den Lautwert *digir* von *AN* = *bêltu* (CT 12, 4, II. 9), bzw. *iltu* (ibid. 7) ganz ohne Grund (übrigens auch ganz inkonsequent; er hätte ja konsequenterweise dasselbe auch Nr. 336, 338 und 344 bei *bêlu, ellu* und *ilu* tun sollen, die l. c. Z. 8, 10 und 6 ebenfalls dem Zeichen *AN* = *digir* gleichgesetzt werden) für emesalisch.

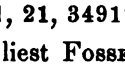
Nr. 342 ff. Hier fehlt der Hinweis auf CT 12, 4, II. 15, wonach *AN* = *ilu* sumerisch auch noch anders gelesen werden konnte als *digir* (ibid. Z. 6), bzw. *dimir* (Emesal, ibid. Z. 11); der betreffende sumerische Lautwert ist leider zerstört.

Nr. 346. Statt *išbarru* lies *išparru* (*par* =).

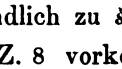
Nr. 349. CT 12, 4, II. 3 ist wohl nur [*AN*] = *ka-tu ḫa-am-tu ki* zu lesen, wobei wir in *kâtu*, und auch wohl in *-ki* (Suffix?), Pronomina (vgl. ibid. Z. 2: [*AN*] = *ia-a-ti*) der 2. p. sg. erblicken müssen; zu *kâtu ḫamtu* (= *ḫamṭu*) vgl. als Gegenstück *kâtu marû* (= [*ḪAR*]) CT 12, 21, 93040, Rev. I. 29.

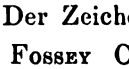
S. 25 vermisse ich das noch immer unerklärte Ideogramm *KA.KA.SI.GA*, für welches jetzt besonders die CT 12 veröffentlichten Texte zahlreiche Belege bieten.

Nr. 474. CT 11, 21, 34912, Obv. 2 wird als Name des Zeichens  *i-* . . . angegeben, das wahrscheinlich zu *i*[*rû*] zu ergänzen ist. Das FOSSEYsche *iri*(?), das nicht ausdrücklich als der Zeichenname von bezeichnet ist, kann zu Mißverständnissen führen: man kann es leicht für einen Lautwert dieses Zeichens halten.

Nr. 478. Den CT 11, 21, 34912, Obv. 5 vorkommenden Namen des Zeichens  liest FOSSEY *iri-dû*(?). In Wirklichkeit ist

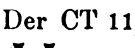
jedoch a. a. O. *š*[*a*[1]-*irâku*(?)-*ḫ*]*u-du-u*[*š-idu*] zu lesen. Zu *irû*, dem wahrscheinlichen Zeichennamen von , s. das zu Nr. 474 Bemerkte, zu = *ḫuduš* s. unten S. 101 f.

Nr. 479. FOSSEYS  = *šaḳu* . . . (CT 12, 23, 93064, 7) ist selbstverständlich zu *šaḳu*[*mmatu*] zu ergänzen. Außerdem hätte auch das l. c. Z. 8 vorkommende, bei FOSSEY fehlende semitische Äquivalent *ša* . . . dieses Zeichens Verzeichnung verdient.

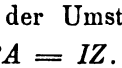
Nr. 480. Der Zeichenname von  ist nicht *iri-barra*(?; so wird von FOSSEY CT 11, 21, 34912, Obv. 6 gelesen), sondern *š*[*a-irâku*(?)]-*bar-ra-i*[*du*].

Nr. 481. Statt des FOSSEYschen *iri-urudu*(?) ist *š*[*a-irâku*(?)]-*u-ru-du-idu* (s. l. c. Z. 9) zu lesen.

Nr. 483. Das in den assyrischen Zeichennamen so oft vorkommende, allgemein *i-du* gelesene *I.DU* liest FOSSEY konsequent (vgl. noch z. B. Nr. 517, 1316, 1335, 1338, 1464 u. ö.) *igub*; es dürfte ihm wohl schwer fallen, diese Neuerung genügend zu rechtfertigen.

Nr. 486. Der CT 11, 21, 34912, Obv. 8 vorkommende Zeichenname von  ist *š*[*a-irâku*(?)]-*i-gi-idu*, nicht *iri-igi*(?; so FOSSEY) zu lesen.

S. 32. Statt des BRÜNNOW Nr. 922 zitierten *AMÊL.ŠILIG* = *giš-ru*[2] (II R 62, 20 g, h) bietet jetzt die Neuedition des Textes CT 18, 50, II. 20: *AMÊL.ŠILIG* = *IZ.BU*. FOSSEY erwähnt diese Korrektur nicht (es ist zwar möglich, daß er es erst unter dem Zeichen *AMÊL*, also in dem zweiten Teile seines Buches anführen wollte; dagegen spricht jedoch der Umstand, daß auch das l. c. 17 vorkommende *UM.KI.RA.RA* = *IZ.BU* von ihm S. 117 nicht erwähnt wird).

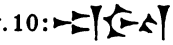
Nr. 492. Statt *iri-gugu*(?; Zeichenname von ) ist CT 11, 21, 34912, Obv. 10 *ša-irâku*(?)-*gu-gu-idu* zu lesen. Einen anderen, von FOSSEY nicht notierten Namen für dieses Zeichen führt K. 4174, Obv. I. 37 (CT 11, 46) + ABEL-WINCKLER, *Keilschrifttexte*, S. 54, Obv. I. 1 an: *ša-gisgallâku-guga-idu*.

---

[1] Zu *ša* vgl. ibid. Z. 3; in unserer Zeile wird dieses *ša* durch ein nur zur Hälfte erhaltenes Ditto-Zeichen vertreten.

[2] So auch HWB s. v.

Zu dem in Rede stehenden Zeichen hätten noch folgende Stellen erwähnt werden sollen:

CT 11, 21, 34912, Obv. 10:  = sumer. *gu*-[*r*]*u*(?)-*uš* = sem. *ki*-...

CT 12, 23, 93063, 1. 9 ff. + 93064, 1 f.: [] = *ka-sa-mu*
ka-za-zu (= *ḳaṣâṣu*)
ur-ru-u
.....
ka-az(*ṣ*, *s*)- . . .
ku-ru ša G[*I*(?)]

Nr. 493. Statt *ša ki-ru* . . . (so liest FOSSEY CT 12, 23, 93064, 5) ist im Hinblick auf ABEL-WINCKLER, *Keilschrifttexte*, S. 54, Obv. 1. 1 + K. 4174, Obv. 1. 37 (CT 11, 46) *ša-ki-ru*-[*u*] zu lesen.

Nr. 494. Statt ^{ilu} *EN. DA* lies ^{ilu} *EN. DA*. (CT 12, 23, 93064, 4).

Nr. 496. Statt des FOSSEYschen *iri-min* (?; Zeichenname von) lies *š*[*a-irâku* (?)-]*mi-in-idu* (CT 11, 21, 34912, Obv. 7).

S. 32. Zu trage nach CT 18, 43, K. 2022 etc., Obv. 18 c, d (= II R 29, 1 Rev. 18): [. . .] = *ša-mu* . . .

S. 33 vermengt FOSSEY zwei Keilschriftzeichen, die der von ihm hier exzerpierte Text (CT 12, 30, 38744, 3 ff.) ausdrücklich unterscheidet. Es sind die Zeichen (im folgenden durch *NITA* umschrieben) und mit hineingefügtem (im folgenden = *URDA*). FOSSEY folgte darin wohl der allgemeinen Annahme (siehe THUREAU-DANGIN, *Recherches sur l'origine de l'écriture cunéiforme*, Nr. 26 und 27 und vgl. auch DELITZSCH, *Entstehung des ältesten Schriftsystems*, S. 93), daß diese Zeichen in der späteren Zeit in *NITA* zusammengefallen sind. Doch beweist jetzt gerade der von FOSSEY behandelte neubabylonische Text, daß man beide Zeichen — wenigstens in Vokabularen — auch in der neubabylonischen Zeit voneinander unterschied.[1] Daraus ergibt sich auch für uns die Pflicht, die beiden Zeichen auseinanderzuhalten.

[1] Beachte auch S^a VI. 1 f. (in dem *ZA.* IV, S. 394 von ZIMMERN edierten Fragment) und vgl. damit CT 5, 9 Rev. III 24 f. Was die neuassyrische Zeit betrifft, so wäre vorderhand vielleicht auf II R 31, 86 a ^{amêl} *NITA. KÚR* hinzuweisen.

L. c. lesen wir nun:

[... -*k*]*i*(?)	*NITA*		... -*ba*- ...
[*ni*]-*ta*	*NITA*		*zi-ka-rum* ≷ *ri-e*(?)-[*šu*]*m*[1]
[*a*]*r*(?)-*da*[2]	*NITA*		*ar-du*
[ ] *e*(?)-*rum*	*NITA*		dtto.
su(?)-*rad*[3]	*NITA*		dtto.
a-rad	*NITA*		dtto.
dtto.	*URDA*	KUR	dtto.[4]
ur-da	*URDA*	KUR	dtto.
[ ] *gi-e*	*URDA*	KUR	*am-tum*
[ ] *am-me*	*URDA*	KUR	dtto.
[*k*]*i*(?)-*ib-aš*[5]	*URDA*	KUR	...

S. 34. Zu dem Zeichen *ŠAḪ* hätte der uns jetzt auch aus S[b] v. 52 (s. CT 11, pl. 18 und WEISSBACH, *Miscellen*, Taf. 11, Col. v. 26) bekannte Lautwert *ša*-[*aḫ*], bzw. Var. *sa-aḫ*, dieses Zeichens erwähnt werden sollen.

Nr. 524 (*la-e* als Lautwert von *LA*) ist zu streichen: CT 12, 32, 38181, Obv. 11 ist nicht *LA* (= *la-e*), sondern *TE* (= *te-e*) zu lesen. Dagegen hätte hier jetzt S[a] I. 42 *LA* (= *la-a*) verzeichnet werden sollen.

Nr. 528. Statt *ipru ḫilṣu* ist *išḫilṣu* (s. auch MEISSNER, *Supplement* s. v.) zu lesen.

Nr. 536 f. Neben *APIN* = *epinnu*, bzw. *ikkaru* (CT 12, 31, 35586, Obv. 6, bzw. 5) ist auch *APIN* = *er*[*êšu*] (ibid. 7) anzuführen.

S. 35. BRÜNNOW Nr. 1037 *AMÊL.MAḪ* = *giš-ru* (II R 62, 21 g, h) hätte zu *AMÊL.MAḪ* = *IZ.BU* (s. CT 18, 50, II. 21) korrigiert werden sollen (vgl. oben S. 98).

---

[1] So ist wohl mit ziemlicher Sicherheit zu lesen; FOSSEY Nr. 511 liest *ri*- ...

[2] FOSSEY Nr. 505 und 508: ...*da*.

[3] Das sehr verdächtige *su*, das THOMPSON schraffiert, dürfte wohl in *u* zu emendieren sein: also *u-rad* (vgl. *a-rad*, *ur-da* und [*a*]*r*(?)-*da*)?

[4] Diese Zeile wird von FOSSEY gar nicht verzeichnet.
FOSSEY Nr. 506: ... *daraš*.

S. 36. Die hier von FOSSEY gegebenen Lautwerte des Zeichens *TU* lassen sich meines Erachtens nicht unerheblich vermehren. S^a III. 25—29 lesen wir jetzt:

25	⌜ . . .-*u*	*TU*	. . .
	⌜ . . .-*u*	*TU*	dtto.
	[⌜ . . .]-*uš*	*TU*	dtto.
	[⌜ . . .]-*um*	*TUM*	*i*- . . .
	[⌜] *ib*	*TUM*	dtto.

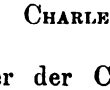
An diese Stelle gehört nun — was bis jetzt übersehen wurde — das kleine, CT 11, 12 veröffentlichte Fragment 46506, das die Lücken in sehr dankenswerter Weise ergänzt:

⌜ *ku-u*	. . .
⌜ *ḫu-u*	. . .
⌜ *ḫu-du-uš*	. . .
⌜ *tu-um*	. . .
⌜ *ib*	. . .

Unsere ohne weiters einleuchtende Zusammenfügung der beiden Fragmente bedarf wohl keiner näheren Begründung. So ergeben sich uns für *TU* drei neue Lautwerte: *ku*, *ḫu* und *ḫuduš*.[1]

Wir können jetzt aber auch den bei FOSSEY ebenfalls fehlenden Namen dieses Zeichens feststellen. Da der dem Zeichennamen zugrundegelegte Lautwert in S^a in der Regel ganz zuletzt angeführt wird, so können wir aus unserer Stelle schließen, daß der Zeichenname von *TU* etwa *ḫudušu* war. Damit stimmen auch wohl die S^a III. 25 erhaltenen Spuren überein: an der ersten Stelle kann recht wohl ein *ḫu* gelesen werden und statt des darauffolgenden zweifelhaften *tum* ist wohl sicher das ganz ähnliche *du* zu lesen (das dritte Zeichen ist abgebrochen). Eine Bestätigung unserer Ver-

[1] Welchem der in *TU* zusammengefallenen altbabylonischen Zeichen diese drei Lautwerte entsprechen, läßt sich zur Zeit nicht feststellen. Möglicherweise kommt dafür die THUREAU-DANGIN, *Recherches*, Nr. 147 angeführte *TU*-Form in Betracht. Doch möchte ich auf CT 5, 9, Obv. IV. 16, das in erster Reihe diese Möglichkeit zu befürworten scheint, kein großes Gewicht legen.

mutung bringt uns aber der CT 11, 21, 34912, Obv. 5 angeführte Zeichenname *š[a-irâku(?)-ḫ]u-du-u[š-idu]* des Zeichens  , in welchem *TU* durch *ḫuduš* wiedergegeben wird (s. auch das oben S. 97 f. zu Nr. 478 Bemerkte).

Nr. 545. Das hinter *gur* (= *TU*) stehende Fragezeichen ist zu streichen.

Nr. 547. Statt des FOSSEYschen *TU* (= *gur*) = *ša elippi abûbi bâbu* ist CT 12, 11, I. 26 *TU* (= *gur*) = *ša* ^{iṣu} *MÁ.TU* (bzw. *GÙR*) *ma-kur*(sic)-*rum* (vgl. JENSENS Ausführungen in KB VI. 1, S. 533 f.) zu lesen.

S. 36. Keine Verzeichnung hat bei FOSSEY *TU* [. . .] = *ni-'-a* CT 16, 19, 21 f. (vgl. v R 21, 43 c, d) gefunden.

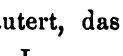
Nr. 555. Das CT 19, 32, Rm. 604, Obv. 17 vorkommende *lil-li-du* (= *TUR.TU.UD.DA*; v R 29, 72 g, h bot [*K*]*U.TU.UD.DA*) hält FOSSEY irrtümlich für eine Prekativform des Verbums *alâdu* (er liest daher auch in der linken Kolumne *KAN* statt *TUR*). Das Richtige hätte er bereits HWB, S. 234 b s. v. *lillidu* finden können.

Nr. 557. Neben *lû* (Zeichenname von *LI*; S^{a} I. 41) hätte auch die CT 11, 1, Anm. 32 zu S^{a} I. 41 angeführte Variante *li*(?)-*lu-u* verzeichnet werden sollen.

Nr. 572 f. Zu den hier angeführten Lautwerten *gur* und *pa* des Zeichens füge noch hinzu: *kur* CT 12, 16 I. 1 und *pap* ibid. 10.

Nr. 576 f. Statt *aḫû* ist *aḫu* zu lesen.

Nr. 590. Zu *šemîtu* vgl. außerdem CT 18, 40, Obv. 54 c, d: [ ]*KUR* = *še-mi-e-tum*.

Nr. 596 ff. Für das Zeichen (bzw.) gibt FOSSEY keinen Namen und als Lautwert dieses Zeichens ist ihm nur das unvollständige . . .-*ug* von CT 12, 20, 38276, Rev. 4 bekannt. Und doch können wir auf Grund des vorliegenden Materials sowohl den Namen, als auch die vollständige, hier in Betracht kommende Lesung dieses Zeichens feststellen. CT 12, 27, 93042, Obv. 27 wird ein babylonisches Zeichen erläutert, das assyrisiert die Form  ergäbe. Die sumerische Lesung dieses Zeichens ist *ra-pi-il*, sein

Name *da-ag-ša-ki-si-m*[*a* (?)-*ku*]-*bu-lu-ga*-[*i-du*]. Aus diesem Namen[1] ergibt sich, daß *bulugu* der Zeichenname und das diesem zugrunde liegende *bulug* ein Lautwert des Zeichens ist. Wir haben demnach CT 12, 20, 38276, Rev. 4 [*bu-l*]*u-ug* zu ergänzen und begreifen jetzt auch die häufigen Prolongationssilben *-gá*, bzw. *-ga* (anscheinend promiscue gebraucht, vgl. z. B. CT 16, 45, 134 f. und Var.) dieses Zeichens. FOSSEY verzeichnet das Zeichen *RAPIL* auf S. 167 seines Buches, gibt ihm aber, mit verwechselnd, die falsche Gestalt , ohne im übrigen aus dieser Stelle etwas für das von ihm hier gelesene Zeichen *KUL* (l. c. 54) zu schließen.

Nr. 602. Daß CT 12, 20, 38276, Rev. 3 in *BULUG* = *ka-pa-ba-bu ba* eine Glosse zu *pa* ist, geht vor allem aus der alten Edition dieses Textes, v R 38, 26 b, c, hervor, wo *ba* in kleinerer Schrift gegeben ist. Man hat also *kapâpu*,[2] Var. *kabâbu*, zu lesen.

Nr. 605—607. Das CT 12, 5 II. 26 angeführte babylonische Zeichen (Lautwert: *u*; Name *kursisû*) faßt FOSSEY irrtümlich als assyrisches auf. In Wirklichkeit ist dieses Zeichen assyrisch durch wiederzugeben; man vergleiche zu der babylonischen Form des nur z. B. CT 12, 3 I. 43 oder CT 12, 30, 38744, 9 ff.[3] Außerdem wäre noch zu bemerken, daß FOSSEY hier

[1] Vgl. auch CT 11, 43, Rm. 600, 19: *bu-* . . . als Zeichenname von .

[2] *kapâpu* ist durch das unmittelbar vorhergehende *kippatu* genügend gesichert; es wäre daher verfehlt, *ba* als eine Korrektur des *pa* aufzufassen.

[3] Bei flüchtigem Zusehen könnte man sich vielleicht versucht fühlen, in dem in Rede stehenden babylonischen Zeichen das Zeichen *ḪU.SI* zu erblicken. Dafür könnte folgendes sprechen: 1. der Umstand, daß unser Zeichen (beachte besonders die BEZOLDsche Kopie in PSBA 11, Dec. 1888, pl. VI, Col. III. 27!) eine der bekannten babylonischen Form ( ) des Zeichens *ḪU.SI* sehr ähnliche Gestalt aufweist; 2. die Tatsache, daß es in dem erwähnten Syllabar unter den graphischen Derivaten des Zeichens *ḪU* behandelt wird; 3. der Umstand, daß es ibid. 26 dem semitischen [*r*]*akâbu*, das gewöhnlich durch *ḪU.SI* wiedergegeben wird, gleichgesetzt wird. Gegen diese Auffassung spricht jedoch nicht nur der oben erwähnte Name dieses Zeichens, der das letztere aus einem Zeichen *KUR* und dem Zeichen *SI* zusammengesetzt sein läßt, sondern auch die — trotz aller Ähnlichkeit mit dem babylonischen *ḪU.SI* — doch etwas andere Gestalt dieses Zeichens: bei diesem sind die beiden Anfangskeile schräg, bei dem babylonischen *ḪU.SI* dagegen wagrecht, bzw. senkrecht gestellt. Außerdem wäre es sehr auf-

das l. c. vorkommende *KUR.SI* (= *u*) = [*r*]*a-ka-bu* gar nicht erwähnt.

Nr. 611. Statt *atabbu* (Nr. 618 hat FOSSEY die richtige Lesung!) lies *atappu* (vgl. MEISSNER, *Supplement*, S. 21).

Nr. 612, 619 und 640. Statt *midirtu* lies *miṭirtu* (vgl. vor allem Nr. 623).

Nr. 617. Neben dem hier verzeichneten *pa* hat das Zeichen noch den Lautwert *pap*, wie uns *ZA.* IX, S. 164, 13 (von FOSSEY bloß unter Nr. 629 angeführt) belehrt.

Nr. 618. Wenn FOSSEY hier zu *PAP.E* = *atappu* CT 12, 16, 93038 I. 32 den sumerischen Lautwert [*pa*(?)] ergänzt, so hätte er dies konsequenterweise auch bei den übrigen, l. c. angeführten semitischen Aquivalenten des Zeichens *PAP.E* (auch wohl bei denen des Zeichens *PAP.IŠ* ibid. Z. 34) tun sollen.

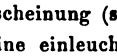
Nr. 623. Statt *mi-ḫi-ir-tu* lies *mi-ṭi-ir-tu*.

Nr. 624. Statt *mitru* lies *miṭru*.

Nr. 627 f. ist statt des FOSSEYschen *pa-rit* natürlich *pa-lag* zu lesen.

S. 41 übersieht FOSSEY, daß sich der Zeichenname von bereits mit einiger Sicherheit feststellen läßt. Vgl. *zu* ... CT 11, 21, 34912, Rev. 16, was im Hinblick auf den Lautwert *zub* dieses Zeichens wohl zu *zu*[*bû*] zu ergänzen sein wird.

---

fällig, daß unser Vokabular, das sonst bestrebt ist, möglichst vollständig zu sein, von den gewiß nicht wenigen (s. sofort) semitischen Äquivalenten des Zeichens *ḪU.SI* nur die zwei (Z. 26 f.), *rakâbu* und *emûḳu*, anführt. Endlich ist es m. E. so gut wie sicher, daß das Zeichen *ḪU.SI* vielmehr zu den ibid. Z. 1—25 angeführten semitischen Wörtern zu ergänzen ist: beachte *kiššatu* Z. 5 (vgl. auch *kašâšu ša* [ ] Z. 24), *rakâbu ša* [ ] Z. 18 (vgl. auch *rikbu ša* [ ] Z. 25), *šaḳû ša* [ ] Z. 20, *ḫinnu ša* [ ] Z. 21 und vgl. damit BRÜNNOW Nr. 2064, HWB s. v. *rakâbu*, VIROLLEAUD, Suppl. Nr. 2063[3] und BRÜNNOW Nr. 2063. Unser Text (CT 12, 4 f.) hat — soweit feststellbar — folgende Zeichen behandelt: [, s. oben S. 93 f.], , , , [, mit Sicherheit in der Lücke zwischen pl. 4, II. 44 und pl. 5, II. 1 zu ergänzen], [], , , [= guniertes *ḪU*], (= + guniertes *ḪU*). Jetzt findet auch die sehr auffällige Erscheinung (s. bereits oben), daß *KUR.SI* unter den *ḪU*-Zeichen behandelt wird, eine einleuchtende Erklärung: man hat es an das form- und bedeutungsverwandte *ḪU.SI* angeschlossen.

Zu den Nr. 634—637 verzeichneten Lautwerten dieses Zeichens wäre noch *gam* CT 12, 10 II. 20 u. 23 und *zubi* S^b VI. 39 Var. (WEISSBACH, *Miscellen*, Taf. 11, Col. VI. 13) nachzutragen.

Nr. 642. CT 12, 10 II. 21 f. lesen wir:

ga-am GÁM ša-ka-šum ša taḫâzi 𒀀 *gam-lum*
ḳa-am GÁM 𒁹𒁹

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß sich das Ditto-Zeichen, wie immer, so auch hier (Z. 22) nur auf das unmittelbar vorangehende Äquivalent, also auf *gamlu* (Z. 21), beziehen kann. Wenn FOSSEY trotzdem Z. 22 *GÁM* (= *ḳam*) = *šakâšu ša taḫâzi* liest, so ist dafür nur die Erklärung möglich, daß er das näherliegende und allein in Betracht kommende *gamlu* übersehen hat.

Nr. 645. Statt *ša gamgammu* lies *ša GÁM.GÁM.ḪU* (CT 12, 10 II. 23).

Nr. 646. Statt des FOSSEYschen *ša nâri?* lies *ša* ^nâru^ *GÁM šu-ma* (ibid. 25).

Nr. 649. Zu dem Zeichennamen *muḫaldimmu* vgl. noch CT 12, 28 II. 22 und CT 11, 49, 12.

Nr. 721. Neben *pappu-deššêku* hatte das Zeichen 𒀀𒁹 auch den Namen *silû*; s. S^a v. 35 (AL^4 S. 88) und vgl. den Namen *duk-sila-burrû* (CT 12, 24 I. 35) von *DUK.ḲA.BUR.*

Nr. 723. Der hier angeführte Lautwert . . .-*la* (CT 12, 26 I. 20) von *ḲA* ist mit Sicherheit zu [*s*]*i*[1]-*la* zu ergänzen. Vgl. einerseits den eben erwähnten Namen *silû* dieses Zeichens, andererseits die Gleichung *ḲA* (= [. . .]-*la* = *sûḳu* (l. c. 22), die im Hinblick auf *TAR* (= *sila*) = *sûḳu* (S^b v. 36) ebenfalls die Ergänzung zu [*s*]*i-la* erfordert. Beachte übrigens auch *ḲA* (= [. . .]-*la* = *sulû* CT 12, 16 I. 21.

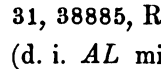
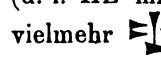
Nr. 731 ist wohl *ḲA* (= *ḳa-a*) = *mim-ma* (CT 12, 16 I. 19) zu lesen.

Nr. 733. Ist CT 12, 16 I. 27 *si-*[*l*]*i-tum* zu ergänzen? Z. 28 kann allerdings das synonyme *i-pu* (vgl. FOSSEY Nr. 732) kaum ge-

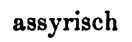
---

[1] Von [*s*]*i* sieht man noch den letzten vertikalen Keil.

lesen werden; beachte, daß die alte Edition dieser Tafel, MEISSNER, *Supplem.* Taf. 28, I. 28, zwischen dem (hier zu ergänzenden) *i* und dem *pu* noch ein Zeichen anzunehmen scheint.

S. 47 verkennt FOSSEY, daß das Zeichen die babylonische Form von ist, und behandelt es als ein selbständiges assyrisches Zeichen. Die von ihm unter angeführten Nrr. 734—736 (Nr. 734 f.:   (= *šeššed*) = *a-*... CT 12, 29, 38592, Rev. 1; Nr. 736:   = *ŠID.DU.*[*HU*][1] CT 14, 12, 13074, Rev. 12) sind daher richtigerweise unter (ibid. S. 48) zu stellen. Ähnlich ist die assyrische Form des CT 12, 31, 38885, Rev. 3 erwähnten babylonischen Zeichens nicht  (d. i. *AL* mit hineingesetztem , so FOSSEY Nr. 2968), sondern vielmehr  (d. i. *AL* mit hineingesetztem *KID*).

Nr. 737 streiche das auf eine Verlesung THOMPSONS zurückgehende *ZA.HIR* ... (CT 11, 25 I. 16).

Das Nr. 739 angeführte babylonische, von FOSSEY jedoch als assyrisch behandelte  = *ezêbu* (CT 16, 25, 46 f.) ist wohl ebenfalls (s. das oben zu Nrr. 734—736 Bemerkte) dem assyrischen gleichzusetzen. Für babylonisches (als Nebenform[2] zu) = assyrisches vergleiche außerdem CT 12, 27, 93042, Obv. 19, wo das in das Zeichen *ZIBIN* hineingeschriebene babylonische in dem Namen *da-ag-ša-ki-si-m*[*a*(?)-*ku*]-*ta-ka*-[*i-du*] dieses Zeichens durch *ta-ka* (vgl. *KID* = *tak*) wiedergegeben wird. Sonstige babylonische Varianten für *KID* sind: (vgl. CT 11, 5, 41512, Rev. 18 = S[a] VI. 23) und (vgl. REISNER, *Hymnen*, S. 70, 4 und 6 und S. 99, 42).

Sehr unglücklich sind die Nrr. 749—752 ausgefallen. Es werden hier von FOSSEY, getrennt und unter ihrer babylonischen Form, zwei

[1] So (übrigens auch eine phonetische Lesung ist nicht ausgeschlossen) ist im Hinblick auf II R 33, 15 a, b und CT 12, 10 I. 17 zu lesen (FOSSEY: *LAḪ.DU*...).

[2] Besser wird es hier eigentlich wohl von einer Ideogrammverwechslung zu sprechen sein; das eigentliche babyl. ist gewiß anderen Ursprungs als babyl. (vgl auch THUREAU-DANGIN in *ZA* XV. 43 n. 1). Auch für das Assyrische ist eine solche Verwechslung dieser beiden so ähnlichen Zeichen nachweisbar; vgl. die von MEISSNER *OLZ* 1906, 110 zitierte Stelle III R. 49, Nr. 3, 1 und 10. [Korr.-Zusatz.]

babylonische Zeichen angeführt, die, wie ihre identischen Lautwerte (vgl. [*á*]-*kár, e-ga, e-ga-a*[1] CT 12, 30, 38178, Rev. 7 ff. für das eine, *á-kár,*[2] *e-ga, e-ga-a* CT 12, 17, 93039, Obv. II. 4 ff. für das andere Zeichen) beweisen,[3] identisch sind und die obendrein im Hinblick auf ihren Lautwert *akar* dem assyrischen Zeichen *AKAR* (= *akar*) = *apluḫtu* (S^b III. 1) gleichzusetzen sein dürften. Eine vollkommen sichere graphische Identifizierung mit dem assyrischen *AKAR* läßt leider unser Zeichen, das weder CT 12, 30 noch CT 12, 17 (vgl. übrigens auch die etwas abweichende alte Edition, MEISSNER, *Supplement,* Taf. 29, 82—9—18, 4158) ganz einwandfrei erhalten ist, zur Zeit nicht zu.

Nr. 754 wird ein *RU* = *ašâbu* (CT 16, 18, 5 f.: *RU.NA.EŠ.A.AN* = *uš-bu-ni*) angeführt; doch ist im Hinblick auf *KU.RU.NA.MEŠ* = *aš-bu* (IV R 15 f., Col. II. 66 f.) a. a. O. zu *RU.NA* — trotz des großen Abstandes — gewiß noch das vorhergehende *KU* (also *KU.RU.NA* = *ašâbu*) zu ziehen.[4]

S. 49 sind zu dem Zeichen *BE* noch die Lautwerte *be, uš*[*u*] (Var. [*u*]*š*?), *baṭ* (S^a v. 29, 31 und 32 Var.) nachzutragen.

Ferner ist jetzt zu dem BRÜNNOW Nr. 1511 verzeichneten *BE* (= *idim*) = *kabtu* (S^b I. 64) die Variante *BE* (= *idim*) = *i-* . . . (CT 11, 19, 46284, Obv. II. 14) zu notieren.

Den Sm. 702, Rev. 5 ff. (CT 11, 34) vorkommenden Zeichennamen [*i*]-*dim-mu* von *BE* hält FOSSEY irrtümlich für einen Lautwert dieses Zeichens, vgl. die Nrr. 766 f., 769, 774—782, 784.

---

[1] FOSSEY (Nr. 749) führt nur *e-ga-a* (Z. 9) an, obgleich unser Zeichen deutlich auch in Z. 7 und 8 vorliegt (allerdings ist es hier zum Teil zerstört; beachte aber den allen drei Zeilen gemeinsamen Zeichennamen *nun*(?)-*min-na-bi* . . .!).

[2] Von FOSSEY (Nr. 750) *a-gan* gelesen.

[3] Die beiden Vokabulare, CT 12, 30 und CT 12, 17, sind eigentlich nahezu identisch: beide behandeln dieselben Zeichen in derselben Reihenfolge (beachte z. B., daß in beiden Fällen auf unser Zeichen das Zeichen *ŠI* folgt); nur ist CT 12, 17 — jedoch nur in seinem semitischen Teil — bedeutend ausführlicher als CT 12, 30.

[4] Will man aber *KU* dennoch zu dem Vorhergehenden — als das sumerische Äquivalent der am Anfang der Zeile zu ergänzenden Präp. [*ina*] — ziehen, so muß man vor *RU* unbedingt ein (irrtümlich ausgefallenes?) *KU* ergänzen.

Nr. 769 lies *lâ li'û* f. *lali'u.*
Nr. 779 lies *sakku* f. *šakku.*
Nr. 780 lies *saklu* f. *šaklu.*
Nr. 784 lies *u-la-lum* f. *ulami*(?). Etc.

FRIEDRICH HROZNÝ.

CALAND W. *De literatuur van den Sāmaveda en het Jaiminigṛhya-sūtra.* Verh. d. k. Akad. v. Wetenschappen. Afd. letterkunde. Nieuwe reeks. Deel VI, Nr. 2. Amsterdam, 1905. gr. 8°, 12 u. ⫷ SS.

Der Sāmaveda und die an ihn sich schließende Literatur ist bis jetzt im Vergleiche zu den anderen Saṁhitās etwas stiefmütterlich behandelt worden, was ebensowohl inneren, als äußeren Gründen zuzuschreiben ist. In ersterer Hinsicht ist zu bemerken, daß diese Hymnensammlung für den europäischen Gelehrten kaum einen selbständigen Wert besitzt, nachdem sich herausgestellt hat, daß die darin vorkommenden Lesarten keinen Anspruch auf höheres Alter haben, als die des Rigveda; außerdem sind die Melodien, nach denen die Verse gesungen werden, musikalisch, wenigstens nach unseren Begriffen, sehr mangelhaft notiert und deshalb noch gar nicht untersucht. In letzterer Hinsicht mag darauf verwiesen werden, daß das handschriftliche Material für diesen Veda spärlicher fließt als für die anderen vedischen Schulen und daß durch den frühzeitigen Tod BURNELLS, der sich gründlich in diese Literatur eingearbeitet hatte, die ganze Untersuchung ins Stocken geriet. Erst in neuester Zeit beginnt es sich auch hier wieder zu regen und als ein hübscher Beitrag muß die vorliegende Schrift bezeichnet werden; zudem stellt der Verfasser eine Ausgabe der Jaiminīya-Rezension des Sāmaveda, sowie Mitteilungen über das derselben Schule angehörige Agniṣṭoma-sūtra in erfreuliche Aussicht. Ich möchte dazu nur den Wunsch aussprechen, daß der Verfasser in der Vorrede zu jener künftigen Edition sich etwas eingehender über diesen ganzen Literaturkreis äußere, als in der vorliegenden Schrift, in der die im Titel angekündigten Auseinandersetzungen nicht ganze drei Seiten füllen. Zu der

auf S. 5 sich findenden Angabe, daß Bühler auf die Entdeckung des Jaim. Gṛhyas. durch Burnell aufmerksam machte, möchte ich hinzufügen, daß der letztere Gelehrte selbst, in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Ṛktantravyākaraṇa (S. xlix), mitteilte, daß eine Handschrift dieses Sūtra samt Kommentar in seinen Besitz gekommen sei.

Der Inhalt desselben ist der gewöhnliche dieser Klasse von Werken, doch finden sich einige interessante Zeremonien, wie *gṛhavidhi* und *adbhutaśānti*, die eine auffallende Übereinstimmung mit in der Schule der Baudhāyanīyas geübten zeigen, was der Verfasser wohl mit Recht (S. 12) aus Entlehnung erklärt. Sehr wichtig für das Verständnis des Textes ist der Umstand, daß ein Kommentar vorliegt, aus dem Auszüge mitgeteilt werden; man darf wohl dem Verfasser, einem der besten Kenner solcher Werke vertrauen, daß nichts Wesentliches ausgelassen wurde (S. 8), trotzdem hätte Referent es gern gesehen, wenn wenigstens die Erklärungen der Mantras, die der Kommentar ebenfalls enthält, wären vollständig mitgeteilt worden. Bei der Schwierigkeit vieler dieser Sprüche sollte eben alles was zum Verständnis beitragen kann publiziert werden.[1] Der Text des Sūtra ist fortlaufend gedruckt ohne Zählung der einzelnen Regeln, was sich aber doch meines Erachtens wegen der Gleichförmigkeit mit den publizierten Texten der anderen ‚Hausregeln' empfohlen hätte. Den Schluß bildet ein alphabetisches Verzeichnis der Mantras, bei dem mir nur das Prinzip der Anführung von Parallelstellen nicht klar geworden ist. Sehr dankenswert sind die Auseinandersetzungen des Herausgebers über das Verhältnis seines Sūtras: 1. zu den anderen Jaiminīyatexten, 2. zu den anderen Gṛhyasūtras des Sāmaveda (wobei sich ergibt, daß Gobhila und Khādira näher zusammengehören) und 3. zu den Texten der nicht dem Sāmaveda angehörigen Schulen. Überhaupt ist die ganze Schrift mit großer Sorgfalt gearbeitet und läßt für die noch bevorstehenden Publikationen das beste hoffen.

Graz. J. Kirste.

[1] Referent hatte vor Jahren den Kommentar des Murārimiśra über die Mantras in Pāraskaras Gṛhyasūtra in Händen gehabt und sich Auszüge daraus gemacht, und bedauert noch immer denselben nicht veröffentlicht zu haben.

Kleine Mitteilungen.

G. Jahns Ezechiel-Kommentar. — In der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. LIX, S. 723 sagt G. JAHN: ‚Wie tief der Glaube an die Echtheit der (Mescha-)Inschrift bei gewissen Orientalisten wurzelt, dafür lieferte mir u. a. der Wiener Professor D. H. MÜLLER einen Beweis, welcher es beanstandete, meinen Aufsatz in die von ihm redigierte Zeitschrift aufzunehmen etc.' Und in einer Note fügt er hinzu: ‚Für MÜLLERS Standpunkt verweise ich auf seine Ezechielstudien und auf meine im Ezechiel-Kommentar an verschiedenen Stellen gegebene Würdigung derselben.' Dies veranlaßte mich, JAHNS Ezechiel sowie seinen Daniel, die ich nicht kannte, mir genauer anzusehen.

Es ist nicht meine Absicht, mich mit dem JAHN'schen Kommentar hier auseinander zu setzen; die Art, wie er meine Aufstellungen ‚würdigt', gestattet mir nicht, mich mit ihm in eine sachliche Kontroverse einzulassen. JAHN hat nicht eine einzige meiner Behauptungen mit ruhiger Sachlichkeit besprochen und widerlegt, sondern durch einige Wendungen seines berüchtigten Schimpfregisters ‚gewürdigt'. Auf diesen Ton kann und will ich mich nicht stimmen. Ich bemerke nur im allgemeinen, daß viele meiner von Herrn JAHN berührten Aufstellungen von ernsten Exegeten bereits angenommen worden sind, was freilich für den singulären Standpunkt des Herrn JAHN nicht maßgebend sein muß.

Wenn aber Herr Jahn einen so ganz anderen Standpunkt als ich einzunehmen behauptet, so ist es doch höchst merkwürdig, daß er sich in bezug auf eine sehr wichtige Frage auf meinen Standpunkt stellt, ohne es jedoch offen auszusprechen.

Im Vorwort zu seinem Daniel S. viii heißt es: ‚Nun findet sich in den meisten aram. Stücken des Buches Daniel eine auffallend häufige Voranstellung des Subjekts,[1] ebenso wie der Dependenzen (Objekt, Adverb und Präposition mit ihrem Nomen) vor das Verbum ... Besonders häufig, auch im aram. Ezra, ist die ganz unsemitische Voranstellung des Objekts vor den Infinitiv mit ל (vgl. z. B. 2, 18. 5, 8 und 15 und 16), welche auch im Syrischen, sowie im Neuhebräischen, Mandäischen und Assyrischen nicht selten ist, und schwerlich altaramäisch ist, wie Nöldeke (*Neusyr. Gram.*, S. 327, Anm. 1) annimmt, sondern wie mir scheint, von Nachahmung des Griechischen ausgeht.‘

Ein Jahr später wurde die griechische Hypothese widerrufen, denn in der Einleitung zu seinem Ezechiel S. xviii sagt Herr Jahn: ‚Als Nachtrag zu meiner Ausgabe des Buches Daniel gebe ich die Erklärung ab, daß ich mein dort S. vii—x ausgesprochenes Urteil über die Wortstellung in den aramäischen Abschnitten geändert habe. Ich halte dieselbe jetzt nicht mehr für eine aus griechischem, sondern für eine aus babylonischem Einfluß hervorgegangene, und nehme an, daß sie von der der semitischen Einwanderung vorangehenden Bevölkerung Babylons herrührt, in deren Stil die Voranstellung der Dependenzen mit der der turanischen Sprachen, speziell der türkischen übereinstimmt. Genau dieselbe Voranstellung des Objekts vor dem Infinitiv mit der Präposition, wie in den aramäischen Stücken findet sich z. B. im Kodex des Hammurabi ed. Harper Kol. xl, Z. 59 f. etc.‘[2]

Es ist doch sonderbar, daß Jahn die Harper'sche Ausgabe und nicht meinen Ḫammurabi eingesehen hat, über den ja auch an

[1] Von mir gesperrt, ebenso zum Teil im folgenden.

[2] Daß durch diese Selbstkorrektur seine Textbehandlung von Daniel zum Teil wenigstens als verkehrt sich erweist, hat bereits Nestle bemerkt.

verschiedenen zugänglichen Stellen berichtet worden war. Er hätte da auf S. 245 ff. den Abschnitt LVI lesen können, der überschrieben ist: ‚Die Wortfolge bei Ḫammurabi', von dem der erste Satz lautet:

‚Die Wortfolge im Satze ist bei Ḫammurabi eine feststehende: Subjekt, Objekt im Dativ oder Akkusativ, adverbielle Bestimmungen des Ortes und der Zeit, wie der Art und Weise und zuletzt das Verbum als Prädikat.'

Ferner S. 249, Abschnitt LIX Infinitiv-Konstruktion: ‚Dasselbe syntaktische Gesetz, welches das Verhältnis des Verbum finitum zum Nomen in bezug auf die Wortstellung im Satze beherrscht, zeigt sich auch beim Infinitiv und kommt hier in seiner ganzen Deutlichkeit und Schärfe zum Ausdruck.' Es folgen zahlreiche Beispiele aus Ḫammurabi.

Gegen Schluß der Untersuchung S. 258 heißt es:

‚Diese Wortfolge, welche von der sonst in den semitischen Sprachen üblichen abweicht und oft gerade auf den Kopf gestellt zu sein scheint, muß eine Ursache haben, sie muß durch die Syntax einer anderen Sprache — und wir können ruhig für das x „das Sumerische" setzen — beeinflußt worden sein.'[1]

In einem weiteren Abschnitt ‚Syntaktische Ausblicke' S. 260 heißt es: ‚In einem Buche glaube ich ziemlich deutliche Spuren dieser (syntaktischen) Erscheinungen gefunden zu haben, die sich nur daraus erklären lassen, daß es von jemand abgefaßt worden ist, der unter dem syntaktischen Einfluß der keilschriftlichen Sprache gestanden hat. Dieses Buch ist Daniel und die fremdartigen Spuren zeigen sich in den aramäischen Teilen dieses Buches.'

Auf S. 262 heißt es ferner: ‚Außer diesen Beispielen für die Wortfolge im Satze (im aram. Teile Daniels) mögen hier noch einige über die Stellung der Objekte vor dem Infinitiv gegeben werden.' Dann werden die Stellen aus Daniel wörtlich angeführt in nachstehender Reihenfolge: 2, 18; 5, 8; 5, 15 und 5, 16. Man beachte

---

[1] Das Sumerische ist die ‚Sprache der der semitischen Einwanderung vorangehenden Bevölkerung Babylons'.

die Stellen und deren Reihenfolge, die genau mit der im Jahn'schen Zitat übereinstimmen und bedenke, daß sich noch zwei weitere Beispiele dieser Erscheinung in 3, 16 (לא חשחין אנחנא פתגם להתבותך) und 4, 15 (לא יכלין משרא להודעותני) finden, also in der Mitte zwischen Kap. 2 und Kap. 5. Auch diese Beispiele hatte ich notiert aber anzuführen vergessen; merkwürdigerweise hat sie auch Jahn übersehen.

Über das Verhältnis meiner im Jahre 1903 ausgegebenen Sprachexkurse zu den syntaktischen Beobachtungen im Daniel (1904) und zu der im Jahre 1905 erschienenen Selbstkorrektur Jahns möchte ich hier keine Vermutung aussprechen; vielleicht ist Herr Jahn imstande dieses Verhältnis aufzuklären. Es scheint mir aber angemessen, eine Stelle aus Jahns Kommentar hier anzuführen, die gegen mich gerichtet ist. Sie lautet: ‚Er (D. H. Müller) findet, daß Ezechiel seine frühere Darstellung korrigiert und interpretiert. Das wäre für einen Schriftsteller ein so nachlässiges Verfahren, daß er sich damit eine nicht gut zu machende Blöße geben würde. Nur ein Interpolator, der den Text nicht umzuarbeiten wagt, tut dergleichen, aber nicht der auctor primarius. Die Phrasen, durch welche Müller eine Selbstkorrektur des Ezechiel als möglich dartun will, mag man bei ihm nachlesen.'

Vielleicht wird Herr Jahn jetzt, nachdem er eine so seltsame Selbstkorrektur gemacht hat, meine Hypothese etwas milder beurteilen.

D. H. Müller.

Mißverständnisse. — Aus dem 2. Hefte des 18. Jahrgangs der *Orientalischen Bibliographie* S. 170, Nr. 3399 und S. 185 ersehe ich, daß Ed. Huber gegen meine Aufsätze ‚Kritische Bemerkungen zu Kosegartens Pañcatantra' (*ZDMG* LVI, 293 ff.) und ‚Eine vierte Jaina-Recension des Pañcatantra' (*ZDMG* LVII, S. 639 ff.) Bemerkungen gerichtet hat, die ich deswegen nicht unerwidert lassen kann, weil der Verfasser mich Dinge sagen läßt, die ich nie behauptet habe.[1]

[1] *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 4, S. 707 und S. 755.

Der erste Aufsatz HUBERS[1] bezieht sich nur auf meine 2. Fußnote S. 294: ‚Es ist somit die Möglichkeit im Auge zu behalten, daß verschiedene Texte des Pañcatantra jinistischen Ursprungs sind. Vgl. die Erwähnung der Jaina und den Lobpreis des Jina zu Beginn des fünften Buches. Die Erzählung fehlt bei Somadeva, und Kṣemendra ist so kurz, daß man bei ihm weder pro noch contra schließen kann. Im südlichen Pañcatantra dagegen erscheint S. 474, 24 an Stelle des पद्मनिधिः der anderen Prosarecensionen dem Kaufmann direkt ein सिद्धपुरुषः, was man nach der Sachlage gewiß nicht mit v. MAŃKOWSKI, S. LIII als ‚Wahrsager' deuten darf, sondern als t. t. für einen Jina fassen muß. Übrigens faßt BÜHLER Pc. Comm. S. 78 zu P. 39, l. 24 जिनेन्द्रस्य als „the lord of the Jinas, *i. e.*, of Buddha". Ihm folgt JĪVĀNANDA VIDYĀSĀGARA S. ४५०: जिनेन्द्रस्य बौद्धाधिपतेः. Aus welchem Grunde ist nicht ersichtlich.'

ED. HUBER bemerkt dazu: ‚D'après M. Hertel, ce conte trahit son origine jaïna parce qu'il y est parlé du Jinendra, et il dit ne pas comprendre pourquoi BÜHLER, dans son édition du Pañcatantra, a expliqué ce mot par «Buddha». Une connaissance légère de la littérature bouddhique eût probablement conduit M. H. à chercher des arguments plus probants pour combattre la théorie de l'origine bouddhique des contes indiens.' Herr HUBER zitiert darauf eine chinesische Fassung der genannten Erzählung, deren Übersetzung im Jahre 472 stattfand.

Da Herr HUBER seinen kurzen Artikel mit den Worten beginnt: ‚Dans ses Kritische Bemerkungen zu Kosegartens Pañcatantra, M. Hertel s'est occupé du premier conte du cinquième livre du Pañcatantra, dont voici le contenu,' so muß jeder, der meinen Artikel nicht gelesen hat, annehmen, ich hätte mich hier ausführlich mit der Erzählung beschäftigt. Herr HUBER hätte gut getan, zu bemerken, daß dies nur beiläufig in einer Anmerkung geschehen ist, während der eigentliche Aufsatz ganz andere Dinge bespricht.

Die von mir in meinen und Herrn HUBERS Worten gesperrten Sätze zeigen, wie Herr HUBER arbeitet. Ich hätte die ‚Theorie des

[1] *Études de littérature bouddhique*, III, Pañcatantra, V, 1 (S. 707).

buddhistischen Ursprungs der indischen Erzählungen' bekämpft, weil ich von einer Möglichkeit des jinistischen Ursprungs verschiedener Texte des Pañcatantra spreche?! Sodann: welcher Vernünftige hat jemals den buddhistischen Ursprung der indischen Erzählungen behauptet?! Weiß Herr HUBER wirklich nicht, daß es in Indien eine Masse Erzählungen gibt, die älter als der Buddhismus sind? Und wenn nicht eine einzige solche Erzählung vorhanden wäre, wie könnte jemand auf den Gedanken verfallen, daß ein phantasiebegabtes Volk wie die Inder erst durch eine neue Religionsgenossenschaft einen Schatz von Märchen und Fabeln erhalten hätte, und gleich in so gewaltiger Menge? Die Märchen, Fabeln und Sagen sind natürlich zum größten Teil Gemeingut des indischen Volkes, und Brahmanen, Buddhisten und Jaina haben sich ihrer bedient, wo sie sie zu ihren Zwecken brauchten. Eben dieser Gebrauch, dem sie große Wirkung beigemessen haben, beweist, wie beliebt diese Schöpfungen der Phantasie bei den Indern waren. BENFEY hat aus Gründen, die heute nicht mehr bestehen, buddhistischen Ursprung des Pañcatantra angenommen. Wenn Herr HUBER meine übrigen Pañcatantra-Arbeiten verfolgt hat, so wird er gesehen haben, daß der Ursprung des Pañcatantra ohne allen Zweifel viṣṇuitisch ist, und daß die Jaina es vielfach bearbeitet haben. Der einzige Anteil, den die Buddhisten, denen das *nītiśāstra* als etwas Sündhaftes galt, am Pañcatantra haben, besteht in dem Auszug von Erzählungen (unter Weglassung des Rahmens), der in dem späten nepalesischen Tantrākhyāna vorliegt. Einen Stammbaum der Pañcatantra-Rezensionen wird er in meiner Ausgabe des südlichen Pañcatantra finden.[1]

Wie verträgt es sich mit der französischen Höflichkeit, wenn Herr HUBER mir schlankweg selbst eine oberflächliche Kenntnis der buddhistischen Literatur abspricht? Daß er dies sogar wider besseres Wissen tut, zeigt seine in demselben Bande abgedruckte Besprechung meines zweiten Aufsatzes, in dem S. 660 Āryaśūras

[1] *AKSGW* XXIV, V (unter der Presse).

Jātaka 34, Pāli-Jātaka 308, S. 672 Jāt. 189, S. 673 Jāt. 270, S. 678 Jāt. 342 und Jāt. 225, S. 684 Tantrākhyāna 41 zitiert wird. Auch sonst habe ich ja in meinen Arbeiten häufig genug das Jātaka zitiert; und diese Arbeiten sind Herrn HUBER doch wohl bekannt, denn er beginnt seinen zweiten Aufsatz mit den Worten: ‚M. H. a consacré de multiples travaux à l'histoire du Pañcatantra.' Wenn er fortfährt: ‚Il a recherché surtout les relations qui existent entre les contes de ce recueil et ceux des Āvaçyakas jainas, dont la rédaction définitive se placerait au VIIe siècle', so kennt er sogar noch mehr Arbeiten von mir, als ich selbst. Denn mir ist von derartigen Untersuchungen, die ich geführt haben soll, nicht das geringste bekannt. ‚Aujourd'hui' — fährt H. HUBER fort — ‚M. H. analyse le Pañcākhyānoddhāra, collection de contes rédigée au XVIIe siècle par le Jaina Meghavijaya et dont les récits se retrouvent dans le Pañcatantra et d'autres sources.' Vielmehr: Meghavijaya hat, wie ich in dieser Arbeit ausführlich dargelegt habe, auf Grundlage eines späten Pūrṇabhadra-Textes, aus dem die Strophen, die Rahmen- und Schalterzählungen im ganzen in derselben Ordnung von ihm beibehalten sind, eine dem Wortlaute nach gekürzte, dem Stoffe nach vermehrte Bearbeitung des Pañcatantra geschrieben, deren letztes Buch er durch einen Zusatz abschließt. Neben Pūrṇabhadra hat er den textus simplicior und eine metrische Fassung des Pañcatantra benützt, außerdem wohl noch andere Quellen. Weiter: ‚Comme dans ses travaux précédents, M. H. conclut que la recension jaina de beaucoup de ces contes est plus ancienne que la recension du Pañcatantra et des contes bouddhiques, que plusieurs contes même doivent avoir une origine jaina. Ces conclusions sont au moins prématurées.' Meine Ansicht, daß manche der hier enthaltenen Erzählungen in einzelnen Zügen oder in der ganzen Fassung altertümlicher sind, als ihre buddhistischen Parallelen, habe ich an den betreffenden Stellen stets begründet. So lange Herr HUBER oder ein anderer meine Gründe nicht umstößt, bleibe ich bei ihr. Daß mehrere dieser Erzählungen Jaina-Ursprungs sind, habe ich zwar nicht behauptet, es ist aber wahr-

scheinlich. Der ganze Schluß des Buches S. 694—701 ist sogar sicher jinistisch, nach Inhalt und Form (vgl. S. 697, Anm. 3; S. 698, Anm. 1, 2). Wo ich die Behauptung aufgestellt haben soll, que la recension jaina de beaucoup de ces contes est plus ancienne que la recension du Pañcatantra, ist unerfindlich. Ich habe nur gesagt (S. 703, 3): ‚Andere teilweise ältere Recensionen als die bekannten bieten folgende Erzählungen' (folgt Aufzählung dieser größtenteils erst in den Jaina-Fassungen auftretenden Geschichten; denn nur um solche handelt es sich, nicht um Rezensionen des ganzen Werkes). Unter la recension du Pañcatantra kann Herr Huber doch nur die Urfassung meinen. Den Widersinn hat also er, nicht ich begangen.

Herr Huber fährt fort: ‚En effet, des contes bouddhiques nous ne connaissons que ceux qui sont contenus dans la rédaction pālie du Canon et dans les fragments qui subsistent du Tripiṭaka septentrional. On n'a presque pas exploré la plus riche mine, la traduction chinoise du Canon, qui renferme non seulement presque tous, sinon tous les contes des Jātakas pālis, mais des centaines d'autres qu'on chercherait en vain dans les autres collections. Déjà la traduction chinoise de la plupart d'entre eux remonte bien au delà du VIIe siècle, date présumée de la rédaction définitive des Āvaçyakas. Je choisis un exemple typique parmi ceux que M. H. allègue à l'appui de sa thèse: il suffira à démontrer que tout jugement sur l'origine des contes indiens ou sur le plus ou moins d'originalité des versions bouddhiques ou jainas est sujet à révision, tant qu'on n'aura pas mis au jour le riche matériel contenu dans le Tripiṭaka chinois.' Ich habe gar keine These aufgestellt, sondern nur an dieser wie an einigen anderen Stellen die überlieferten morgen- und abendländischen Formen einer einzelnen Fabel verglichen, was mich in diesem Fall zu, wie ich denke, sicheren Resultaten geführt hat.[1]

---

[1] Eines derselben, die Ursprünglichkeit des Löwen der indischen Fassungen gegenüber dem Wolf der abendländischen, ist später durch die hebräische Fassung bestätigt worden, die S. Fraenkel *ZDMG* LVIII, 798 veröffentlicht hat.

‚L'ouvrage de Meghavijaya nous donne une version du conte bien connu du Lion et de la Pie.' Vielmehr handelt es sich in den indischen Fassungen um einen Specht, *un pic*, in den europäischen, wie ich S. 662 nachgewiesen habe, infolge falscher Deutung eines zweideutigen Sanskritwortes, um einen Kranich. ‚Un os s'est arrêté dans la gorge du lion; une pie s'introduit dans sa gueule et l'en débarrasse. Elle demande au lion une récompense et en reçoit cette réponse, que le fait d'avoir pu sortir vivante de sa gueule est une récompense bien suffisante. Cette fable se trouve dans deux versions bouddhiques, Jātakamālā XXXIV et Jātakas pālis, no. 308.' Da diese Zitate von mir sind, hätte Herr HUBER hier seine leichtfertige Behauptung widerrufen sollen, die mir eine auch nur oberflächliche Kenntnis der buddhistischen Literatur abspricht. ‚La version jaina en diffère sur plusieurs points : dans cette version le lion promet à la pie une récompense, et la pie se venge de n'avoir rien reçu. Ce dernier point surtout constituerait, je ne sais pas trop pourquoi, une preuve que la version jaina est l'original du conte.' Man kann wirklich eine Behauptung nicht mehr auf den Kopf stellen, als es hier geschieht. Ich habe im Gegenteil ausdrücklich hervorgehoben, daß der Schluß in unserer Fassung, d. h. eben der Zug von der Rache des Spechtes, möglicherweise ein Zusatz ist, indem ich schrieb (S. 661): ‚Abgesehen also von dem Schlusse, der die Rache des Spechtes enthält und dessen Motiv der Fabel entlehnt sein kann, in die Meghavijaya unsere Erzählung eingefügt hat, ist die von ihm gegebene Fassung sicher die ursprünglichste, die wir bis jetzt besitzen.' Mein Beweis stützt sich auf eine Vergleichung der bei Meghavijaya vorliegenden Erzählungsstrophe 143 mit der entsprechenden III, 26, 30. des Pāli-Jātaka und den beiden entsprechenden 13. 14. der Jātakamālā, und auf innere Gründe. Von allem dem sagt Herr HUBER nichts; dagegen läßt er mich den einen Zug, den ich ausdrücklich als beweisunkräftig bezeichne, als meinen Beweis anführen!

Er gibt dann eine chinesisch-buddhistische Version, die diesen Zug hat, wodurch die Vorsicht gerechtfertigt wird, mit der ich das

kann in meinem Urteil gesperrt hatte,[1] und schließt dann seine Rezension mit den Worten: ‚On voit que l'antériorité du conte jaina est une pure illusion.' Von der *antériorité* habe ich gar nicht gesprochen, sondern nur von größerer Ursprünglichkeit (*plus d'originalité*), und mein Zusatz: ‚den wir bis jetzt besitzen' ist wahrlich deutlich genug. Wenn nun Herr HUBER eine aus dem Jahre 376 stammende chinesische Version veröffentlicht, die nach seinen eigenen Angaben der Fassung Meghavijayas Zug für Zug entspricht, so bestätigt er gerade in erwünschtester Weise mein Resultat.[2] Mit mehr Recht kann also ich sagen: ‚On voit que l'idée que M. HUBER s'est faite du contenu de ma dissertation est une pure illusion.'

Döbeln, Januar 1906. JOHANNES HERTEL.

Zum § 27 des Hammurabi-Gesetzes. — In der *Zeitschrift für Assyriologie,* B. XVIII,[3] haben DAICHES und MEISSNER zwei Urkunden publiziert und erklärt, welche in lehrreicher Weise das Wesen des *rîd ṣâbê* (MIR.UŠ) beleuchten. Im folgenden soll nun auf einen Brief aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie aufmerksam gemacht werden, der einen weiteren Beitrag zur Beleuchtung des Wesens der erwähnten Militärkategorie, besonders aber zur Illustration für den § 27 des Hammurabi-Gesetzbuches bietet.

Es ist dies der Brief CT VI 27[b] (Bu. 91—418). Er zerfällt inhaltlich in zwei Teile: 1) Z. 1—13; 2) Z. 14—36. Da der erste Teil für unsere Frage ganz belanglos ist, dabei aber sachlich große Schwierigkeiten bietet, kann er hier füglich übergangen werden.[4]

---

[1] Vgl. auch meine Anm. 3 *ZDMG* LVII, S. 661.

[2] Eine weitere, ausführlichere Fassung, die auf dieselbe metrische Fassung des Pañcatantra zurückgeht, wie Meghavijaya, ist in meiner für Nichtsanskritisten berechneten Abhandlung über Meghavijayas Auszug aus dem Pañcatantra enthalten, die im Jahrgang 1906 der *Zeitschrift des Vereines für Volkskunde in Berlin* erscheinen wird.

[3] S. 202 ff. und S. 398. Die betreffenden Urkunden sind: CT VI 29 (Bu. 19—419) und VIII 32[b] (Bu. 91—545).

[4] Ich möchte gelegentlich bemerken, daß in Z. 8 das letzte Zeichen nicht als Ziffer 50(?) — wie PINCHES bietet — zu lesen ist, sondern KAN (vgl. Z. 18);

Wir beginnen somit mit Z. 14.

14 $^2/_3$ GAN eḳlim ṣi-bi-it rîd ṣâbê[1] 15 ? a-lik i-di-ia 16 šá ki-nu-un šú-bi-lu-ú 17 alum^{KI} id-di-nam-**ma** 18 iš-tu šattum[3] 30 ^{KAN} 19 a-ak-ka-al 20 i-na-an-na a-di a-na-ku 21 i-na ḫar-ra-an be-lí-ia ka-ta 22 i-na Sippar ^{KI}[4] và-áš-ba-ku 23 mi(?)-ši-il eḳli-ia 24 ši-bu-ut alim^{KI} il-ku-**ma**(?) 25 a-na šá-ni-i-im-ma it-ta-ad(?)-[nu]

14 Zwei Drittel GAN Feldes als Besitztum eines Kriegers 15 ?[ist] mein Lebensunterhalt(?)[2] 16 welches ich ... 17 nachdem es die Stadt mir übergeben hatte, 18 seit 30 Jahren 19 nutznieße. 20 Nun haben, während ich 21 auf dem Wege meines Herrn deinem [Wege], 22 in Sippar geweilt habe 23 die Hälfte meines Feldes 24 die Ältesten der Stadt [mir] weggenommen 25 und einem anderen übergeben.

26 be-lí at-ta bîtam KI.GAL ... 27 du-bu-um-**ma** li-ḳi 28 mâr šipri-[5] ia a-na be-lí-ia lu-ub-lam 29 ù eḳlam^{am} šá ḫa-[ab]-lu-ni-in-ni 30 ši-bu-ut alim^{KI} li-še-lu-nim(?) 31 eḳ-lam^{am} li-te-ir-ru-nim-ma(?) 32 la a-ma-at 33 be-li at-ta i-zi-iz-za 34 ^{il}Marduk ra-im-ka 35 a-na šú-te-šú-ri-im 36 i-na ki-it-tim ib-ni-ka.

26 Du, mein Herr, das Haus im Tiefland(?) 27 reklamiere und nimm es. 28 Meinen Boten habe ich an meinen Herrn geschickt. 29 Auch das Feld, welches sie mir gepfändet haben, 30 mögen die Ältesten der Stadt zurücknehmen, 31 das Feld mir zurückgeben, 32 daß ich nicht sterbe. 33 Du, mein Herr, richte dich auf! 34 Marduk, der dich liebt, 35 hat, zu regieren 36 in Gerechtigkeit, dich geschaffen.

---

nach šattum (MŬ) ist die Ziffer ausgelassen. Prof. MÜLLER macht mich freundlichst aufmerksam, daß man MU.KAN auch ‚ein Jahr hindurch' übersetzen könnte, in Hinblick auf mehrere Belegstellen in den Amarna-Briefen, wo nach ûmu (UD) oder šattum (MU) das Komplement KAN(M) folgt, ohne daß eine Ziffer dazwischensteht. Vgl. besonders Lond. 56, Z. 11 (= W. 236), wo sogar das KAN vor UD steht. Lond. 71, Z. 34 (= W. 178) UD.KAM.-ma u mu-ša ‚Tag und Nacht'.

[1] MIR.UŠ.

[2] Wörtlich ‚das mich unterstützt'.

[3] MŬ. [4] UD.KIB.NUN. [5] RA.GAB (Br. 6369).

Wir erfahren aus diesem für uns in Betracht kommenden Teil des Briefes (Z. 14—36), daß der Schreiber als Krieger (rîd ṣâbê) ein Lehensgut in der Größe von $^2/_3$ GAN Feld besaß, welches ihm von den Stadtältesten zugewiesen wurde, und dessen Fruchtgenuß er seit 30 Jahren hatte. Während seiner Abwesenheit nun, als er ‚auf dem Wege seines Herrn' in Sippar weilte, nahmen die Stadtältesten sein Gut weg und übergaben es einem anderen zur Bebauung und Nutznießung. Er wendet sich daher an seinen ‚Herrn' mit der Bitte, er möge die Stadtbehörde zur Rückgabe des Feldes veranlassen, damit er nicht Hungers sterbe.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Brief an den König gerichtet ist, obwohl derselbe im Briefe gar nicht ausdrücklich genannt ist.[1] Darauf weist schon der Schluß hin, wo der Schreiber den Adressaten mit den schönen Worten apostrophiert: ‚Marduk, der dich liebt, hat dich, um in Wahrheit zu regieren, geschaffen'. Mit solchen Worten kann doch niemand sonst, als der König selbst angeredet werden. Bemerkenswert ist auch, daß der Schreiber gerade den Gott Marduk dem König in Erinnerung bringt, den Hauptgott von Babylon. Man möchte fast glauben, der Schreiber habe sich der eigenen Worte des Königs Hammurabi[2] im Prolog des Gesetzbuches bedient: i-nu-ma ^{il}*Marduk a-na šú-te-šú-ur* ni-ši mâtam u-si-im šú-ḫu-zi-im u-wà-e-ra-an-ni *ki-it-tam* ù mi-ša-ra-am i-na pî ma-tim áš-ku-un (Kol. v 14—23) ‚Als Marduk die Menschen zu regieren, dem Lande Recht zu verkünden, mich entsandte, habe ich Wahrheit und Rechtschaffenheit in den Mund des Landes gelegt.'

---

[1] Sehr auffallend ist es, daß die übliche Begrüßungsformel, die in jedem Briefe aus dieser Zeit, auch in den an gewöhnliche Personen gerichteten, den Inhalt einleitet, hier vollständig fehlt. Der Brief beginnt ganz ohne Anrede mit der Darstellung des Sachverhaltes. Es macht den Eindruck, als ob diese Tafel die zweite Hälfte eines Briefes wäre, dessen erster Teil auf einer anderen verloren gegangenen(?) Tafel niedergeschrieben war.

[2] Daraus könnte man weiter schließen, daß der Brief an Hammurabi gerichtet ist, wogegen der Schriftduktus nicht sprechen dürfte.

Jeden Zweifel schließt aber vollends Z. 20—22 des Briefes aus: ‚Während ich auf dem Wege meines Herrn, deinem [Wege] in Sippar weilte'. Der Ausdruck *ina ḫarran bêlia* erinnert gleich an dieselbe Redensart im § 26: ‚ša ana ḫarran šarrim alakšu ḳabû' und im § 32: ‚ša ina ḫarran šarrim turru'.

Wenn man nun den Brief mit den betreffenden Bestimmungen im Gesetzbuch zusammenhält, wird es klar, daß der Schreiber in seinem Appell an die königliche Gerechtigkeit nur den § 27 im Sinne haben kann, dessen Bestimmung unseren Fall behandelt:

‚Wenn ein Soldat oder Jäger, der in der Festung des Königs zurückgehalten wurde, und dann, nachdem man sein Feld und seinen Garten einem anderen übergeben hatte, [dieser] seine Verwaltung übernimmt — wenn er, indem er zurückkehrt, seine Ortschaft erreicht, übernimmt er selbst, nachdem man ihm sein Feld und seinen Garten zurückgegeben, seine Verwaltung.'

Man darf daher unseren Brief als einen Fall aus der Praxis für den § 27 ansehen. Der Bittsteller appelliert nicht ohne Grund an die Gerechtigkeit seines Herrn, des Königs.

Im einzelnen ist noch zu bemerken:

Z. 14: ṣi-bi-it. — ṣibittu ‚Besitz, Eigentum'. Vgl. KING, *Letters and Inscriptions of Hammurabi III, Glossar.*

Z. 15. Die Übersetzung ist unsicher.

Z. 16. Diese Zeile ist mir ganz unklar, zur Lesung des vierten Zeichens: *un* vgl. CT VIII 19ᵃ, Z. 5, 10.

Z. 24—25. Wir erfahren aus diesen Zeilen, daß die Stadtältesten, wahrscheinlich im Auftrage der Staatsbehörde, das Recht der Verteilung der Lehngüter hatten. Auf sie wird sich wohl auch das anonyme iddinu-ma (pl.!) im § 27 (Z. 21) beziehen.

Z. 26—27. In diesen zwei Zeilen, welche nach der Darstellung des Sachverhaltes die eigentliche Bitte einleiten, greift der Schreiber auf den ersten Teil seines Briefes zurück, in dem er sich über einen gewissen Marduk-muballiṭ beklagt, er hätte ihm 8 SAR KI.GAL (‚Tiefland') und auch ein Haus weggenommen (Z. 13).

Z. 27: dù-bu-um-ma = dubub-ma. Zur Bedeutung ‚anfechten, reklamieren' vgl. HWB 209ᵃ.

Z. 29. Es ist die Silbe [ab] zwischen der ersten und zweiten ausgefallen. Solche Schreibfehler kommen in den Urkunden dieser Zeit nicht selten vor. Vgl. CT IV 35, Z. 12: a-[và-]zu; IV 49ᵇ, Z. 11: i-ša-[mu]; VI 47ᵇ, Z. 10: ra-[ga-]am. Zur Bedeutung von *ḫabâlu* vgl. King, l. c. III, S. 24, Anm. 3 und Glossar ibid.

Z. 30: li-še-lu-nim. Zur Bedeutung ‚wegnehmen', hier ‚zurücknehmen' vgl. HWB, S. 62ᵇ.

M. Schorr.

1. — *Amanḫašir.* Für den Ta'annek Nr. 5, 2, beziehungsweise Nr. 6, 2 vorkommenden Eigennamen *A-ma-an-ḫa-* , beziehungsweise habe ich Sellin, *Nachlese auf dem Tell Ta'annek,* S. 36 f. die Lesung *A-ma-an-ḫa-šir* vorgeschlagen. = *šir* (*šir*) ist bekannt (vgl. z. B. nur CT 12, 11 r. 27); für die weniger übliche Variante (ebenfalls = *šir*, *šir*) vgl. z. B. Tell-Amarna Berlin Nr. 24, Obv. 44 *um-te-eš-šir* (=), ibid. 52 *muš-šir* (=), London Nr. 8, 72 *li-meš-šir* (=), Weissbach, *Miscellen,* Taf. 11, v. 12 c (Sᵇ) *šer* (=)*-rum* u. ö. Solange ich bloß die zuerst aufgefundene Nr. 5 in der Hand hatte, schwankte ich zwischen den Lesungen *A-ma-an-ḫa-šir* und *A-ma-an-ḫa-at-pa*; für die letztere Möglichkeit sprach besonders der Umstand, daß uns aus den Tell-Amarna-Briefen Berlin Nr. 189 und 193 bereits ein *A-ma-an-ḫa-at-bi* bekannt war, mit dem man unseren *Amanḫatpa* leicht hätte identifizieren können. Die Auffindung des Briefes Nr. 6 bereitete jedoch dieser Lesung ein Ende: das hier Z. 2 gebotene konnte nur *šir* gelesen werden.

Die Frage ist nun, ob die Lesung (Nr. 6, 2) richtig ist oder ob man nicht vielmehr auch hier zu lesen hat. Nicht weit von diesem Zeichen geht nämlich ein Bruch, der leicht zu der Annahme verlocken könnte, daß durch ihn die Ausläufer der beiden letzten horizontalen Keile dieses Zeichens unkenntlich geworden sind. Da die l. c. Taf. 1 gegebene Photographie dieser

Tafel etwas undeutlich ausgefallen ist, so möchte ich hier ein weit schärferes Faksimile des Obvers dieses Briefes zum Abdruck bringen.

Diese Reproduktion läßt uns die Stelle hinter dem Zeichen *šir* als noch ganz unverletzt erkennen: der Bruch geht so weit von diesem Zeichen, daß er dessen horizontale Ausläufer unmöglich hätte zerstören können. Man beachte übrigens auch die breite Form des dieses Zeichen abschließenden vertikalen Keiles, die nur bei einem von keinem horizontalen Keil durchquerten Keile möglich ist, und vgl. als Gegenstück dazu den letzten vertikalen Keil des Zeichens *šam* Z. 4. Die Lesung *A-ma-an-ḫa-šir* erscheint somit als die einzig in Betracht kommende.

2. *Aṣûšunamir*. — *WZKM* XVII, S. 323 ff. habe ich den Nachweis zu führen versucht, daß *Aṣûšunamir*, der in der Höllenfahrt Ištars auftretende Bote Êas, ein Frosch sein müsse.[1] Ibid. S. 328 legte ich dar, daß die vielfach beliebte Lesung *Ud-du-šu-na-mir* dieses Namens unrichtig ist. Ich stützte mich dabei auf die *Recueil* 20, S. 63 vorkommende Schreibung ^{m} -*šu*- -*ir* dieses Namens; diese zeigte ja ganz klar, daß das *UD.DU*, bzw. *UD* dieses Namens nur als Ideogramm aufgefaßt werden kann. Als die nächstliegende semitische Wiedergabe des *UD.DU*, bzw. *UD* kam dann das Verbum *aṣû* mit seinen Derivaten in Betracht.

[1] Für die Richtigkeit meiner Annahme hat sich seitdem HUGO WINCKLER in *Altoriental. Forschungen*, 3. Reihe, II. Bd. S. 290 ff. ausgesprochen.

Irre ich nicht, so besitzen wir jetzt eine Stelle, die uns den ersten Bestandteil des Namens *UD.(DU).šu-na-mir* in phonetischer Schreibweise überliefert. Ich möchte nämlich CT 12, 25 r. 52 statt des dort gebotenen [1] = *à* (=)[2]*-zu-šu-pi*(?)*-rum* vielmehr = *à-zu-šu-* *-rum*, d. i. *à-zu-šu-namrum*^{rum} lesen. Diese Emendation kann wohl umso eher gewagt werden, als ja das in Betracht kommende Zeichen von dem Herausgeber selbst schraffiert und somit als unsicher bezeichnet wird. Das Vorkommen des Namens *Aṣûšunamir* in einem Vokabular wäre nichts Außerordentliches; kann ein Göttername in einem Vokabular behandelt werden, so kann dies auch bei dem Namen eines Götterboten der Fall sein. Ist meine Vermutung richtig, so haben wir also diesen Namen *Aṣûšunamir*, bzw. *Aṣûšunamru* zu lesen. Interessant ist dann auch die neue Erkenntnis, daß dieser Name ideographisch durch wiedergegeben werden kann.

Friedrich Hrozný.

Theodor Nöldeke. — Am 2. März l. J. feiert einer der hervorragendsten Orientalisten, Professor Theodor Nöldeke in Straßburg, dessen Namen auf beiden Hemisphären mit gleicher Verehrung genannt wird, in körperlicher und geistiger Frische den siebzigsten Geburtstag.

Am 2. März 1836 in Harburg (Hannover) geboren, studierte Nöldeke in Göttingen (unter Ewald und Benfey), Wien, Leiden und Berlin orientalische Sprachen, habilitierte sich 1861 in Göttingen, wurde 1864 außerordentlicher, 1868 ordentlicher Professor in Kiel und wirkt seit 1872 als Professor der semitischen Philologie in Straßburg. Seine erste Publikation, *Die Geschichte des Korans* (1860), wurde von der Pariser Akademie neben den beiden, den gleichen Gegenstand betreffenden Arbeiten Muirs und Sprengers (unseres

[1] Die sumerische Lesung des Ideogramms ist Z. 50 zerstört.

[2] Auch die Lesung *wa* wäre möglich. Zu = *à* in unserem Texte vgl. auch ibid. Z. 51 *à* (=)*-ḫaz-tum*.

Landsmannes) preisgekrönt, und von diesem Augenblicke an gehörte NÖLDEKE zu den produktivsten und maßgebendsten Orientalisten.

Seine literarische Tätigkeit erstreckt sich auf die verschiedensten Gebiete der semitischen Philologie und Geschichte und greift oft ins Indogermanische (Eranische) hinüber. Seine Arbeiten über arabische Poesie (Urwa, Delectus, Muallakat etc.) sind ebenso geschätzt, wie seine alttestamentlichen Studien und seine Aufsätze zur persischen Geschichte und über Firdusi, wie seine verschiedenen Untersuchungen über Sagengeschichte. Insbesondere hat sich NÖLDEKE der Erforschung der aramäischen Sprachen gewidmet und seine Grammatiken des Syrischen, Neusyrischen und Mandäischen sind das beste, was auf diesem Gebiete gemacht worden ist. Er verbindet mit einer gründlichen Beherrschung des Sprach- und Sachstoffes eine scharfsinnige und tief eindringende Kritik, die sich oft bis zur Skepsis steigert, und ist ein ebenso sorgfältiger Philologe wie gründlicher Linguist (wenn er auch den modernsten Haarspaltereien nicht mehr folgen mag) und, was ihn besonders auszeichnet, daneben ein scharfblickender Geschichtsforscher. Seine *Geschichte der Araber und Perser zur Zeit der Sassaniden* (1879) ist eine mustergiltige Leistung. Seine große, vielleicht übergroße Vorsicht verhinderte ihn, der neu und gewaltig auftretenden Disziplin der Keilschriftforschung Gefolgschaft zu leisten, dafür ist er aber ein um so treuerer Wächter der alten Disziplinen geblieben. NÖLDEKE liest, prüft und kritisiert alles öffentlich oder in ausführlichen Korrespondenzen.

Die zahlreichen Aufsätze und Kritiken in der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, in der *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* etc. liefern Beweise von vielseitiger literarischer und kritischer Tätigkeit. NÖLDEKE hat aber nicht nur als Schriftsteller und Kritiker, sondern auch als Lehrer gewirkt und den Weg nach verschiedenen Richtungen gewiesen, und die Beziehungen zwischen Lehrer und Schülern, um deren Wohl und Wehe er sich in treuer Hingabe stets bekümmerte, blieben meistens durch Dezennien aufrecht erhalten. In der Tat sind die meisten deutschen und englischen Lehrkanzeln der semitischen Philologie

mit seinen Schülern besetzt. (Zu ihnen darf sich auch der Schreiber dieser Zeilen rechnen.)

Um das Jahr 1880 war Nöldeke nahe daran, einen Ruf an die Wiener Universität anzunehmen und blieb seither mit den Wiener Orientalisten in freundschaftlichem Kontakt. Die kaiserliche Akademie der Wissenschaften zählt ihn seit dem Jahre 1877 zu ihren korrespondierenden Mitgliedern und ihre Sitzungsberichte weisen oft Beiträge aus Nöldekes Feder auf.

Zur Feier des Tages werden von seinen Verehrern und Freunden *Orientalische Studien* (zwei Bände, LIV und 1187 Seiten) herausgegeben, zu denen die Orientalisten der ganzen Welt etwa 90 Abhandlungen (darunter sechs aus Österreich-Ungarn) geliefert haben.

Heute, am 70. Geburtstage, wird Professor Nöldeke an sich selbst wahrnehmen, daß auch die Kritik und die Skepsis nicht unfehlbar sind. In jungen Jahren war er von schwächlicher Gesundheit und hat oft gezweifelt, ob er überhaupt alt werden wird. Bei aller Verehrung, die ich für ihn hege, gönne ich ihm diese Enttäuschung, und je älter er werden und je wohler er sich befinden wird, desto mehr wird ihm an seiner Person der Beweis geliefert werden, daß auch Kritiker und Zweifler sich irren können.

Wien, 2. März 1906. D. H. Müller.

Erklärung in Sachen des syr.-röm. Rechtsbuches.

Herr Prof. E. Rabel in Leipzig hat in den *DLZ* (1906, Sp. 498 ff.) meine Schrift: ‚Das syr.-röm. Rechtsbuch und Ḫammurabi' angezeigt und dabei für seinen Meister und Kollegen L. Mitteis eine Lanze gebrochen, was sehr lobenswert ist. Er ist den zahlreichen strittigen Fragen aus dem Wege gegangen und hat sich auf die Widerlegung eines Hauptpunktes und die Bemängelung einiger Nebensachen beschränkt. Dies ist minder löblich. Die Anzeige ist aber vielfach persönlich gefärbt und dort, wo Gegengründe fehlen, stellen sich zur rechten Zeit scharfe Worte ein. Er benützte auch die Gelegenheit, Herrn Kohler gegen mich aufzurufen, der vor einem

juristischen Forum ‚prinzipiell mit Nichtjuristen nicht diskutiert', aber in Literaturblättern über Philologen zu urteilen sich für berechtigt hält.

Ich habe Herrn RABEL in meiner Entgegnung (*DLZ* 1906, Sp. 696 ff.) nachgewiesen, daß er mehrere Irrtümer begangen, meine Beweisführung nicht verstanden und diese Irrtümer zu meinem Ungunsten ausgenützt hat, ferner, daß er andere Beweise durch nichtssagende Wendungen beseitigt oder einfach verschwiegen hat. Von allen diesen Dingen nimmt er in seiner Antwort (Sp. 698 ff.) keine Notiz und wundert sich, daß ich mich über die MITTEIS'sche Theorie äußere und über Herrn KOHLER ausspreche, die er ja zuerst in die Debatte hineingezogen hat.

Einen Punkt hebt er aber besonders hervor, und da muß ich allerdings bekennen, daß ich ihm Unrecht getan, indem ich ihm gerade in bezug auf diesen Punkt ‚ungeheuere Oberflächlichkeit' vorgeworfen habe. Dies ist es nicht, die Schuld liegt zum Teil an mir; ich habe nämlich die beiden Prämissen gegeben, aber den Schluß nicht scharf und deutlich genug ausgeführt, weßhalb er ihn auch nicht ziehen konnte. Es handelt sich darum, daß die Mutter bei der Erbschaft ihres Sohnes ‚ebenso gerechnet wird wie eines ihrer Kinder' (Rechtsbuch § 1). Ich habe nun auf die Tatsache hingewiesen, daß bei Ḫammurabi die Mutter (Witwe) neben ihren Kindern nach dem Tode ihres Mannes erbt. Diese beiden Rechtsbestimmungen stehen mit einander in logischem und juristischem Zusammenhang: Wenn die Frau neben ihren Kindern nach ihrem Manne erbt, so muß auch, wenn die Erbschaft nach dem Tode des Sohnes dem Vater zufällt, die Mutter neben ihren Kindern erben. Und ist der Vater vor dem Sohne gestorben, so fällt die Erbschaft (durch den Vater) an seine Kinder und seine Frau. Das trifft für das griechische Recht nicht zu, weil dort der Vater einfach ausgeschaltet ist. Im syr. Rechtsbuch steht aber der Zusatz, daß die Mutter neben den Kindern erbt, nur in einem Falle (Mutter nach dem Sohn), nicht aber im zweiten Fall (Witwe nach dem Mann), weil der Gatte bei Lebzeiten in der Regel für die Frau gesorgt und ihr einen entsprechenden Teil seines Vermögens bestimmt hat, wogegen der Vater des Verstorbenen nicht über das Ver-

mögen seines nach ihm gestorbenen Sohnes verfügen konnte, daher die ausdrückliche Bestimmung des Gesetzes. Die Unterscheidung zwischen Mutter und Witwe hat also der Jurist richtig gemacht, jedoch den allerdings komplizierten, aber sicheren Schluß zu ziehen durfte ihm nicht zugemutet werden.

Somit ist die mit so großer Emphase vorgebrachte Einwendung Rabels auf ihr Nichts reduziert. Ich möchte aber hier noch einen Punkt berühren, den ich aus Raummangel in der *DLZ* nur kurz abtun konnte.

Ich gebe ohne weiteres zu, daß die orientalischen Versionen des syr. Rechtsbuches als Übersetzungen eines griechischen Originals angesehen werden können, das möglicherweise auf einen lateinischen Archetypus zurückzuführen ist. Diese These haben bereits Bruns und Sachau aufgestellt und ich brauchte das gar nicht besonders zu betonen. Die griechische Sprache des Originals beweist aber nichts für den hellenischen Ursprung der nicht römischen Bestandteile des Rechtsbuches. Gewisse Zusätze sind gewiß erst in Syrien in syrischer Sprache entstanden, dies muß jeder Sprachkenner ohne weiteres zugeben, und gerade diese Zusätze betrafen meistens semitisches Recht.[1] Unzweifelhaft waren griechische Sprache und griechisches Wesen in den Ostprovinzen und in Syrien durch griechische Kolonien verbreitet, aber neben dem griechischen Wesen hatte das altorientalische und autochthone Volkstum seine bodenständige Kraft nicht verloren.

Wenn also auf diesen Gebieten zwei Strömungen vorhanden waren, die altorientalische und hellenische, welche beide in einem gewissen Gegensatz zum römischen Recht standen, so muß man von vornherein zweifeln, welches Recht in einen römischen Spiegel, der sehr volkstümlich gewesen sein muß, eingedrungen ist, das hellenische oder

[1] Bei der Kreuzung der Rechte in diesem Rechtsbuche dürfen Ausdrücke wie *agnatus* und *cognatus* und ‚Unzien des Besitzes' nicht auffallen. Und ‚Sklave' heißt nicht nur im Griech. παῖς, sondern auch im Hebr. נער und im Arab. غلام, welche alle ‚Knabe und Sklave' bedeuten; der Ausdruck ‚von unter seiner Hand' ist echt semitisch (nicht griechisch!), so hebr. מתחת ידו (ebenso Arabisch und Aramäisch). Desgleichen sagt man im Hebr. משמעת ‚die Gehorchenden' für Untertanen. Wie sieht es also mit den philologischen Beweisen aus?

das altorientalische, das sich trotz aller fremden Einflüsse erhalten hat. Es klingt daher sonderbar, wenn der Referent den Ausspruch tut: ‚Doch wer hier eine bestimmte Behauptung aufstellt und eine festgefügte Theorie umzustürzen wünscht, der trägt die Beweiskraft.' Die festgefügte Theorie kracht in allen Fugen, nicht eine einzige Konkordanz ist gesichert. Die Erklärung der Diskrepanzen bei MITTEIS ist absolut falsch, und da redet man von einer ‚festgefügten Theorie'! —

Man sieht, daß gewisse Juristen noch immer bei der Naturwissenschaft nicht in die Schule gegangen sind, sie sind noch vielfach Advokaten geblieben, die den alten Rechtsspruch *beati possidentes* hochhalten. Dies mag in der Parteipolitik Berechtigung haben, in der großen Politik herrscht schon Widerspruch dagegen — in der Wissenschaft geht man darüber zur Tagesordnung hinweg.

Es wird vielleicht in allernächster Zeit Gelegenheit geben, die rechtsvergleichenden Fragen weiter zu verfolgen, wobei ich trotz aller Herausforderungen streng sachlich bleiben werde. Wer meine Arbeiten auf diesem Gebiete genau prüft, wird finden, daß nicht ich, sondern KOHLER, MITTEIS und RABEL von ‚den Waffen Gebrauch gemacht haben', um einem Nichtjuristen den Eintritt in die Rechtsgeschichte zu verwehren. Eine statistische Zusammenstellung kann dies leicht beweisen, und Herr RABEL tut unrecht, neben wissenschaftlichen Unrichtigkeiten auch andere an öffentlichem Ort zur Schau zu stellen.

Der Sache dienlicher wäre es gewesen, wenn meine Widersacher in einer wissenschaftlichen Zeitschrift geantwortet hätten — dem weichen sie aus. Es ist aber eine Täuschung zu glauben, von Literaturblättern aus, wo man das letzte Wort behält, die Richtung der Wissenschaft bestimmen zu können. Nur Fernstehende werden dadurch irregeleitet, die Wahrheit aber gelangt unentwegt ans Ziel!

D. H. MÜLLER.

Arabic Palaeography.

Von

Josef von Karabacek.

Eine imposante, gewichtige Foliomappe mit 188 Lichtdrucktafeln ist es, die sich unter vorstehendem Titel darbietet.[1] Der Direktor der vizeköniglichen Bibliothek in Kairo, Herr Prof. Dr. B. Moritz, beschenkt die wissenschaftliche Welt mit dieser Gabe, die in der Serie der *Publications of the Khedivial library, Cairo* die sechzehnte ist.

Gewiß werden schon viele, gleich mir, mit höchster Spannung den recht hübsch in eine orientalische Gewandung gehüllten Inhalt aufgeschlagen haben, um sich in die bisher noch ungedruckte Lehre von der altarabischen Schriftentwickelung zu vertiefen.

Aber welche Enttäuschung! Auf nur fünf Seiten ein mageres Verzeichnis der Tafeln! Und dieses ganz überflüssig, weil sein Inhalt auf den Tafeln selbst unter den Schriftbildern wiederkehrt. Man vermißt alles, was den wißbegierigen Arabisten irgendwie wenigstens auf die ersten Wegspuren palaeographischer Forschung zu geleiten vermöchte: ich denke dabei nicht an eine methodische Darstellung der technischen und historischen Entwickelung der arabischen Schrift; denn die Vorstellung des Begriffes ‚Palaeographie' in intuitivem Sinne auszudrücken, ist von vornherein schon dem Photographen überlassen worden. Es fehlen sogar die einfachsten, land-

[1] *Arabic Palaeography.* A collection of arabic texts from first century of the Hidjra till the year 1000, edited by B. Moritz. Cairo 1905, Leipzig, Kommissionsverlag von Karl W. Hiersemann.

läufigen Behelfe des Palaeographen, nämlich die Angaben über Dimension und Blätterzahl. Ob Pergamen oder Papier, wird dem Urteile des Beschauers anheimgegeben, der, falls er kein geschultes Auge besitzt, sicher irre gehen wird, weil die unvernünftig starke Auswalzung der Lichtdruckplatten den Beschreibstoffen die Textur genommen hat. Daß aber das mit den Unterschriften der Textbilder sich deckende Inhaltsverzeichnis flüchtig gearbeitet ist und stellenweise mit dem Inhalte der Textbilder nicht stimmt, werde ich ebenso zeigen, wie, daß die Auswahl der Schriftobjekte unkritisch, sagen wir es offen, ohne genügende Sachkenntnis getroffen wurde. Es ist ein interessanter Mischmasch von Schriftstücken, bei deren Auswahl gewiß ein guter Wille zu Pathe gestanden ist, der aber jedenfalls über das Ziel hinausschießt, wenn er ein Hauptgewicht auf zahlreiche, künstlerisch wundervoll ausgeführte Deckblätter von Pracht-Korâ'nen legt, deren einige übrigens nur dekorative Elemente, aber keine Schrift enthalten.

Das alles betitelt sich nun: arabische Palaeographie! Was würden — um einen vielleicht erlaubten Vergleich anzustellen — z. B. unsere gelehrten Botaniker dazu sagen, wenn es einem der ihrigen einfiele, eine Anzahl Pflanzen — Feld- und Wiesenblumen, untermischt mit einigen exotischen Exemplaren und zahlreichen in der Ziergärtnerei üblichen Prachtstücken — aus einem Herbarium herauszugreifen, sie photographieren zu lassen und auf die Mappe zu schreiben: Pflanzenphysiologie? Der alte Palaeograph ULRICH FRIEDRICH KOPP sagte einmal irgendwo, es gebe leider nicht selten Bücher, an denen nur der Titel gut ist; ich meine in unserem Falle ist auch der Titel schlecht, unglücklich gewählt, aber er zwingt doch ein Lächeln ab, wenn wir unter ihm auch Schriftstücke finden, deren jüngstes aus dem Jahre — 1871 stammt!

Von den 188 Tafeln entfallen 99 auf den Kor'ân in sehr ungleicher Verteilung. Exemplare von Wichtigkeit sind nur durch eine Tafel, andere bis zu 12 Tafeln (1—12, 19—30) vertreten. Bei jenen fehlen im Textinhalt gerade die Proben solcher Buchstabenformen, deren Anschauung wegen ihrer konstitutiven Merkmale für

die Zeitbestimmung von Wichtigkeit wäre, während andererseits bei diesen die in ewigem Einerlei sich wiederholenden, an sich gewiß interessanten, ornamentalen Surenteiler, um derentwillen der Tafelreichtum wohl aufgeboten wurde, — derzeit wenigstens — doch keinen zuverlässigen Maßstab für die Chronologie bieten können.

Was die Zeitbestimmung undatierter Stücke betrifft, so ist der Herr Herausgeber wohl auch in den von SILVESTRE überkommenen Erbfehler der Palaeographen, ihre Lieblinge zu hoch abzuschätzen, verfallen, so bei Plate 1—12, 13—16, die noch in das I. Jahrh. d. H. = VII. Jahrh. n. Chr. gehören sollen. Dann geriet er bisweilen in das Gegenteil: Plate 39 und 40, ein sehr interessantes Kor'ânblatt aus el-Behnesâ, gibt er in das III. Jahrh. d. H.; allein es gehört mit seinem derben und gleichförmigen Duktus der in die Epoche der vollständigen Arabisierung fallenden Papyrus-Protokolle, wohl noch gut in das II. Jahrh. d. H. = VIII. Jahrh. n. Chr., usw. Überhaupt ergeben sich aus der Prüfung der Publikation und insbesondere jener ihrer Teile, die auf einer chronologischen oder inhaltlichen Bestimmung beruhen, zweifellose Anzeichen, daß der Herr Herausgeber, wie schon bemerkt, ungenügend vorbereitet an eine Aufgabe herangetreten ist, zu deren Lösung in erster Linie Scharfblick, lange Übung und Erfahrung vorausgesetzt werden müssen. Dazu kommt, daß die Publikation der nervösen geschäftlichen Eile unseres Zeitalters entsprechend, augenscheinlich überhastet auf den Büchermarkt geworfen wurde. Sollte ich mich in diesem letzteren Punkte geirrt haben — dann müßte die wissenschaftliche Kritik allerdings noch schärfer einsetzen, als man vielleicht in den folgenden Zeilen finden wird. Ich muß mich zur Begründung auf einige Beispiele beschränken.

Plate 17 und 18. ‚Kur'ân II. cent.' — Meines Erachtens ist auch diese Zeitbestimmung eine irrige. Ich halte das Blatt 17 zu einem jener Kor'âne gehörig, deren Entstehung in die spätere Epoche des langen, erbitterten Kampfes der Orthodoxie gegen die freisinnigen Bestrebungen (Mu'tazilismus) fällt. Es war der Kampf der Lehre von der Ewigkeit und Göttlichkeit des Kor'âns gegen die Lehre

von dem Erschaffensein des Kor'âns.[1] So wie diese rationalistischen Bestrebungen den Islâm mit einer gänzlichen Umwandlung bedrohten, ebenso zeigte sich auch das Wort Gottes in seiner schriftlichen Erscheinung im Kor'ân in einer fortschreitenden, dem weltlichen Tand sich zuneigenden Umwandlung begriffen, durch graphische Künstelei, Gold- und Farbenzier. Wie die orthodoxe Richtung jeden als Gotteslästerer der Todesstrafe überlieferte, der einen Buchstaben des Kor'âns bezweifelte, oder ihn der Ketzerei beschuldigte, wenn er im Texte des ‚Buches' eine neue Lesart zu finden glaubte, ebenso verwarf und verabscheute sie manche äußere Zutaten der geschriebenen Offenbarung Gottes, wie z. B. überflüssige diakritische Zeichen, die Vokalpunkte, gewisse Versteiler und Sadschde-Rosetten und insbesondere die Ausschmückung der Sûrenüberschriften. So vollzog sich die Umkehr zur reinen Dogmatik und Vergötterung des Kor'âns, welch letztere nicht, wie man bisher meinte, auch in einer äußerlichen glänzenden Ausstattung der Schrift ihren Ausdruck fand, sondern einen puristischen Umschwung herbeiführte. Man ließ graphisch und texttechnisch wieder die archaistischen Formen aufleben — so gut es eben ging. Im III. Jahrhundert der Hidschra hatte sich dieser Umschwung vollzogen und dahin möchte ich das vorliegende Blatt versetzen. Es liegt hier der flachgedrückte, abgeebnete Duktus der Tulunîden- und Ichschîdenepoche vor. Aus dem unläugbar archaistischen Schriftbilde tauchen Formen auf, die charakteristisch genug die Schrift der Zeit verraten. Das unverbundene ع in يدع Sûre XXIII, V. 117, Z. 5 v. u. und die Finalform ع in تفلح, V. 118, Z. 3 v. u., mit ihren vollkommen geraden, nicht im geringsten abgebogenen Ausläufern, sind deutliche Erscheinungen des falschen Archaismus: es sind dies Formen, deren Nachweis für das II. Jahrh. d. H. der Herr Herausgeber erst zu liefern hätte; auch die Hê-Formen mit der weißen Herzblattöffnung, der lapidaren Übertragung des kursivischen Zuges in هم auf Pl. 43, Z. 1 v. o. und in

[1] Sehr geistvoll dargestellt von A. VON KREMER, *Gesch. der herrsch. Ideen des Islâms*, S. 233 ff.

der Tulunideninschrift vom Jahre 265 d. H.[1] entsprechend, werden keinesfalls für die ältesten Kor'ânhandschriften in Anspruch zu nehmen sein.[2] Ich verzichte darauf, noch weitere Beispiele aus diesem Blatte herauszugreifen.[3] Nun muß man fragen: was veranlaßte den Herrn Herausgeber bis in das zweite Jahrhundert der Hidschra zurückzugehen? Offenbar hat ihn die Widmungsnotiz, Pl. 18, mit ihrer Datierung dazu verleitet; denn wozu hätte er sie in Abbildung beigegeben und gleichfalls mit der Bezeichnung: ‚II. cent.' versehen? Aber diese Datierung ist von ihm offenbar verlesen worden! Der Text enthält die Bestimmung des Kor'âns zur frommen Stiftung für die ʿAmr-Moschee in Alt-Kairo (Fostât-Miṣr) im Ramadhân 268 d. H. = 25. März bis 23. April 882 n. Chr. Den eigentümlichen, auch in gleichzeitigen Urkunden sich wiederholenden, gekreuzten Schriftzug von ماتين (sic) mit verschleiftem *Mîm* hat der Herr Herausgeber مائة gelesen und so das zweite Jahrhundert entdeckt. In dem I. Bande des (in arabischer Sprache) gedruckten Handschriften-Katalogs der vizeköniglichen Bibliothek in Kairo (J. 1310), Seite ٢, ist diese Kor'ânhandschrift mit falsch gelesener Jahreszahl (368 H.) beschrieben.[4] Auch ist die ‚Widmung' dort mit so grassen Fehlern, Verstümmelungen und Auslassungen wiedergegeben, daß ich sie hier folgen lasse:

1. بسم الله الرحمن الرحيم

2. هذا المصحف حبس فى سبيل الله عزّ وجلّ لايباع ولا يوهب ولا يورث

---

[1] M. VAN BERCHEM, *Matériaux* I, Taf. XIII, Nr. 2, S. 27f.

[2] Selbstverständlich kommen die adäquaten, rein kursivischen Formen zu Ende des II. und Anfang des III. Jahrhunderts auf epigraphischen Denkmälern von Isfahân und Nischabûr hier nicht in Betracht.

[3] Im übrigen ist dieser Kor'ân bis auf wenige Ausnahmen مُجرَّد.

[4] Es heißt dort, der Text sei على رقّ غزال ‚auf Gazellenpergamen' geschrieben, was natürlich noch zu untersuchen wäre. Sodann erfahren wir, daß der Kodex 332 Blätter zu 17 Zeilen umfaßt, allein وفيه أوراق بالية وأوراق مفقودة جدّد بدلها بخطّ معتاد على ورق أبيض ‚darunter befinden sich abgenützte Blätter und dann Blätter in modernem Duktus auf weißem Papier geschrieben, die als Ersatz für die verloren gegangenen Blätter eingesetzt sind'. Ferner erhalten wir die wichtige Mitteilung, daß die Widmungsschrift auf der Außenseite des ersten Blattes steht.

3. و]لا يملك ولا يتلف بوجه تلف حتّى يرث الله جلّ وعزّ الارض ومن عليها
4. وهو] خير الوا[رثين حبسه] ابو النجم طارق رجاء ثواب الله والدار الآخرة
5. يقرأ فيه لجمي[ع المسلمين] فى الجامع العتيق بفسطاط مصر وجرى ذلك
6. علي يدى عمر [////////////] رحم الله من قرأ فيه ودعا لمحبسه بالمغفرة والرحمة
7. ///// رد هوا [////////////]ه من النار ولجميع المؤمنين وصلّى الله على سيدنا محمد وآله وسلم
8. [كتب م]حمد بن الاسكاف الورّاق فى رمضان سنة ثمان وستين ومائتين

Obwohl nun, wie aus dem vorstehenden Texte ersichtlich ist, ein professioneller Kor'ânschreiber, Muhammed[1] ibn el-Iskâf, denselben niedergeschrieben hat, so folgt daraus doch nicht seine Gleichzeitigkeit mit dem Kor'ântexte oder die Herstellung beider von der Hand dieses Schreibers.[2] Die Widmung sichert aber den Terminus ad quem des Entstehens dieser Kor'ânhandschrift.

Die nächstfolgenden Tafeln 19—30 lassen bezüglich der kritischen Methode in der palaeographischen Zeitbestimmung begründete Zweifel aufsteigen; denn der Duktus dieses Kor'âns ist doch identisch mit jenem auf Tafel 17; er ist sicher aus derselben Schreibschule hervorgegangen, und doch wird nun seine Datierung — wie es sich gebührt — bis in das III. Jahrhundert herabgerückt. Daß die Anwendung der Surenteiler und Vokalpunkte hiefür nicht maßgebend sein durften, bedarf keiner Auseinandersetzung.

Plate 43. ‚Fragment of a Ḳur'ān on Papyrus. III. cent.'

---

[1] Nicht احمد (im Kairiner Katalog). Man bemerkt unter der Lupe noch die Verbindung zwischen *Ḥâ* und dem abgerissenen *Mîm*.

[2] Meinen Bemerkungen über die Kunst des Warrâḳ in meiner Abhandlung: ‚Neue Quellen zur Papiergeschichte' (*Mitth. aus der Samml. d. Papyrus Erzherzog Rainer*, IV, S. 122) füge ich noch als Bestätigung die folgende wichtige Stelle des Ibn Rosteh, ed. DE GOEJE, S. ٢١٦ hinzu: وكان مالك بن دينار وَرَّاقًا يكتب المصاحف

Zwei Fragmente, die nur wenige, schlecht erhaltene Worte erkennen lassen. Die des linksseitig stehenden Stückes beginnen mit [جآء]هم الحق von Sûre XXVIII, V. 48 und enden im Vers 57. Die Schriftreste des rechtsseitig stehenden Fragmentes als kor'ânisch nachzuweisen überlasse ich dem Herrn Herausgeber. Es ist durchaus zweifelhaft, ob hier die Reste eines Kor'âns oder die von Gebeten mit kor'ânischen Perikopen und Interpunktationen (vgl. *Führer durch die Ausstellung der Pap. Erzh. Rainer* 1894, S. 193, Nr. 733) vorliegen. Bedauerlicherweise vermißt man die Angabe, ob diese Blätter einseitig oder zweiseitig, und in diesem Falle, wie sie beschrieben sind. Ich für meinen Teil muß vorläufig noch an der Existenz von Papyruskor'ânen zweifeln.

Die nächste Tafel 44 wird als ein mit dem Papyrusfragment gleichzeitiges Schriftdenkmal hier angereiht: ‚Ḳur'ān III. cent.' Und doch, welch ein augenfälliger Unterschied zwischen diesem und jenem Duktus! Wenn der Herr Herausgeber den 21zeiligen Pergamenkor'ân des British Museum, Orient. 2165, woraus eine Seite auf pl. LIX der Palaeogr. Soc. (O. S.) veröffentlicht worden ist, angesehen hätte, so würde er wohl über seine Zeitbestimmung nachdenklich geworden sein; denn ich will ihm nicht vorhalten, daß er meine Bemerkungen darüber in dieser *Zeitschrift*, v. 1891, S. 324, übersehen hat. Darnach halte ich dafür, daß der verwandte Mâil-Duktus des vizeköniglichen Exemplars in das II. Jahrh. d. H., früh VIII. Jahrh. n. Chr., zu setzen sei. Hierfür sprechen u. a. insbesondere die leichtgeschwungenen Dâl- und Kêf-Formen.

Mit Plate 46 beginnt der Herr Herausgeber eine Serie ‚Ḳur'āns written in North Africa and Spain' (IV.—XIII. Jahrh. d. H. = 10. bis 19. Jahrh. n. Chr.!). Wie schön und lehrreich wäre es gewesen, in der Reihenfolge dieser Tafeln auf Grund des herrlichen Handschriftenmaterials der vizeköniglichen Bibliothek, die Wanderung der alten mekkanischen Schriftformen westwärts nach Nordafrika und Spanien mit ihrem die Jahrhunderte der Fortentwickelung überdauernden, charakteristischen Bestand im maghrebinischen Schriftwesen aufzuzeigen. Statt dessen finden wir in eben dieser Tafelserie einen

plötzlichen Abbruch der Schriftentwickelung und ein plumpes Hineinfallen in eine scheinbar fremde Graphik. Denn das auf Plate 46*a* vereinzelnt auftauchende, dem v. (nicht IV.) Jahrhundert d. H. = XI. Jahrh. n. Chr. angehörende Mittelglied, ist sicher noch dem ägyptischen Boden entwachsen und läßt deutlich die unüberbrückte Kluft zwischen ihm und dem echt maghrebinischen Schriftbilde *b*) derselben Tafel erkennen.[1] Natürlich würde eine solche Entwickelung nicht in serienweiser Trennung nach Kor'ânen und profanen Schriftdenkmälern darzustellen sein. Ähnliches gilt ja auch für die übrigen Tafelreihen des Werkes, z. B. für die in Frage kommende syrisch-persische Schriftentwickelung, worauf ich aber wegen Raummangels hier nicht eingehen kann.

Plate 81. ‚Cover of a Ḳur'ān. A. H. 874 = A. D. 1469/70.'

Es ist dies der Einbanddeckel zu dem angeblichen Kor'ânexemplar des Kalifen Osmân († 35 d. H.); demgemäß tragen die noch erhaltenen Metallschließen die Inschrift: برسم المصحف الشريف العثمانى ‚Bestimmung für das hochedle osmânische Kor'ânexemplar'. Der Schrift-Thirâz enthält die klare Zeitbestimmung, die aber mit der obigen Angabe im Widerspruche steht. Es zeigt sich, daß der Herr Herausgeber die Inschrift gar nicht gelesen hat, sondern sich durch die in derselben tatsächlich vorkommende Zahl 874 verleiten ließ, in ihr das Jahresdatum der Anfertigung zu sehen. Die Inschrift besagt: der Sultân el-Melik el-Aschraf Ḳanṣûh el-Ghawri (906—922 d. H. = 1501—1516 n. Chr.) habe das osmanische Exemplar erneuern und mit dem Einband versehen lassen und diese Erneuerung habe mit seiner Hilfe stattgefunden, nachdem achthundertvierundsiebzig Jahre seit Osmân verflossen waren! Daraus ergibt sich das Jahr 909 d. H. = 1503/4 n. Chr. Wenn der Herr Herausgeber ein klein wenig palaeographische oder epigraphische Studien getrieben hätte, so würde er gewußt haben, daß die Anordnung der Zahlwörter, wenn sie Jahresdaten bedeuten sollen, niemals so wie hier ge-

[1] Vgl. die Abbildung in meiner Abhandlung: ‚Neue Quellen zur Papiergeschichte' (*Mitth. a. d. Samml. d. Pap. Erzh. Rainer*, 1888, IV. Bd., S. 80).

schehen konnte, nämlich, daß zuerst die Hunderte, dann die Einer und Zehner gesetzt wurden (ثمان مائة واربع [و] سبعون).

Der Buchdeckel zeigt im übrigen ganz den Typus der orientalischen Buchbinderei des XV./XVI. Jahrhunderts mit der feinen geschmackvollen Goldornamentierung in Handpressung, wie sie auch die kaiserliche Hofbibliothek in Wien in ihrer Einbandausstellung vorgeführt hat (Nr. 26, 30, 32).[1]

Um nichts besser steht es in dieser ‚Arabic Palaeography' dort, wo das kor'ânische Schriftgebiet verlassen wird:

Plate 100. ‚Bilingual Papyrus. About A. H. 90 = ca. A. D. 709.'

Mehr als irgend eine Tafel beweist diese die Hast und Sorglosigkeit in der Herausgabe. Es sind drei nicht zusammengehörige, doch verwandte Bruchstücke von Papyrusprotokollen. In Kairo scheinen die Gelehrten noch keine Ahnung zu haben, was ein Papyrusprotokoll ist und wie es aussieht. Und doch habe ich schon seit 1884 öfter und zuletzt im Jahre 1894 in dem *Führer durch die Ausstellung der Papyrus Erzherzog Rainer*, S. 15—25, als erster und bisher einziger darüber ausführlich gehandelt und sogar ein den vorliegenden Fragmenten ganz ähnliches Stück in Abbildung beigegeben (Taf. IV). Aber der ‚Führer' ist totgeschwiegen worden und nun rächt sich dieses so beliebte Verfahren, wie man sehen wird, in grausamer Weise.

Vor allem: die drei Fragmente der Khedivial Library sind nicht zweisprachig, sondern dreisprachig: arabisch, griechisch und lateinisch! Es sei ausdrücklich ausgesprochen, daß ich diese Tatsache hier zum ersten Male feststelle, wie ich auch diese bisher für unentzifferbar gehaltene Gattung von Papyrustexten als Protokolle erkannt und gelesen habe.

Das erste obere Fragment gehört zu einem Protokolle, das im Namen des omaijadischen Chalifen el-Walîd I. angefertigt worden ist.

[1] Das für die Aufnahme dieses Kor'âns auf Veranlassung desselben Sultans angefertigte Kästchen (صندوق) befindet sich im Kairiner arabischen Museum. Die fragmentarische Widmungsinschrift hat Herr VAN BERCHEM in den *Mém. publ. par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, Tome XIX, S. 683, pl. XLIV, Nr. 2 publiziert.

Das Emissionsdatum ist:

ΦΠΓ ——— INB

d. h. Φ 86 — INdictio 2 (= 705 n. Chr.). In der Abkürzung Φ vermute ich das an der Spitze stehende Fabrikszeichen für ΦPAΓΩNIC. In Phragonis befand sich, wie aus den Papyrus Erzherzog Rainer mit Sicherheit hervorgeht, eine noch zu Ende des VIII. Jahrhunderts tätige Hauptmanufaktur für die Rollenerzeugung, der in den reinarabischen Protokollen die Signatur صنعة الافرجون ‚Werk von el-Afragûn' (vgl. Opus Memphis, bei BIRT, 250), auch فرجون Faragûn (das jüngere الفراجون oder الفراجين in der unterägyptischen Provinz el-Gharbijeh) entspricht. Die weitere Begründung dieser Erklärung muß ich mir für eine andere Gelegenheit vorbehalten.

Die beiden ersten, zwischen der Datierung laufenden Zeilen lauten wie im ‚Führer', Nr. 79:

ΦΠΓ ἐν ὀνόματι τοῦ θεοῦ τοῦ ἐλεήμωνος (sic) φιλανθρώπου INB

Dann folgt arabisch in Abkürzung Sûre CXII, sodann:

عبد الله الوليد امير المومنين

ουλιτ αβδελλα

αλμουμνιν αμιρ

Was die Datierung betrifft, so scheint die Form des Stigma auffallend, doch sind ja die Buchstaben dieser Kanzleischrift oftmal bis zu geraden Strichen verschleift. Übrigens kann keine andere Jahreszahl darin gesucht werden, da die Regierungszeit el-Walîds eine Wiederholung der 2. Indiktion ausschließt. Da der Chalife Mitte Schewwâl 86 d. H. = 9. Oktober 705 n. Chr. zur Regierung gelangte und dieses Datum schon in die 3. Indiktion fällt, während die 2. Indiktion mit 31. August 705 endete, so muß die Ausfertigung des Protokolles aus bestimmten Gründen sistiert worden sein. Bekanntlich war el-Walîds Vater ʿAbd ul-Melik schon seit längerer Zeit schwer leidend und sah selbst ahnungsvoll schon im Vormonate Ramadhân dem Tode entgegen (Ibn el-Athîr, IV, p. ٤١١). Von dieser Sachlage

war man in Agypten natürlich genau unterrichtet und erwartete das bevorstehende Ableben des Chalifen, um darnach den offenen Protokolltext der Rollenserie durch Einsetzung des Namens des neuen Herrschers abzuschließen.

Das zweite Fragment, links unten, gehört gleichfalls dem Chalifen el-Walîd I. an. Was die undeutliche Photographie mir augenblicklich noch leicht zu lesen gestattet, lasse ich hier folgen:

θεοφιλέστατος

لا اله الا الله وحده

عبد الله الوليد /////

κουρα (υἱὸς) σζεριχ

ano ιnδ]c $\overline{\text{XC}}$ αμιρας *η octava*

Sehr interessant ist die hier zum ersten Male mir entgegentretende Titulatur θεοφιλέστατος (von C. WESSELY gelesen) des Statthalters Kurra, Sohnes des Scherîk, 90—96 d. H. = 709—714 n. Chr., an Stelle des in seinen mir bekannten Urkunden sonst üblichen εὐκλεέστατος.[1] Dieses Protokoll datiert also aus dem Jahre 90 d. H. = 709 n. Chr. und der 8. Indiktion.

Das dritte Fragment endlich ist zu lesen:

بسم] الله [الرحمن الرحيم] ἐν ὀνόματι τοῦ θεοῦ τοῦ ἐλεήμονος φιλανου[2]

لا] اله الا الله وحده محمد رسول الله

////// οὐκ ἔστι θεὸς εἰ μὴ μόνος μαα]ματ ἀπόστολος τοῦ θεοῦ ΜΛ ////

عبد الله الوليد امير المومنين

//////// κουρα υἱὸς σζεριχ αμιρας ιηTREDECI[MA

---

[1] Die Urkunden (in der Samml. Pap. Erzh. Rainer) geben den Namen, entsprechend der arabischen Schreibung كرّة mit κορρα.

[2] Gewöhnliche Abkürzung für φιλανθρώπου (Mitteilung C. WESSELYS).

Die 13. Indiktion fällt in die Zeit vom 1. September 714 bis 31. August 715. Da Kurra am 24. Rebî' I, 96 d. H. = 7. Dezember 714 starb, so fällt die Emission des Protokolls zwischen den 1. Oktober und 7. Dezember 714 n. Chr.

Die Protokollfragmente stammen demnach aus den Jahren 86, 90 und 96 d. H. Wie kam nun der Herr Herausgeber zu seiner Datierung ‚um 90 d. H.'? Ich glaube so, wie auch die blinde Henne manchmal ein Körnchen findet. Wahrscheinlich veranlaßten ihn die folgenden, mit deutlichen Jahresdaten 87, 90 und 91 d. H. (Plate 101—105) versehenen Papyrusdokumente auch die Protokollfragmente in diese Zeit zu versetzen, nicht aus palaeographischen Gründen — da in dieser Beziehung keine Verwandtschaft besteht — sondern weil sie vielleicht zusammen gefunden worden sind. Denn daß der Herr Herausgeber selbst den arabisch geschriebenen Namen des Chalifen el-Walîd nicht zu lesen vermochte, muß man wohl annehmen, sonst hätte er diesen, wie später die Sultane, genannt und dessen Regierungszeit 80—96 d. H. als zuverlässige Datierung heranziehen müssen.

Behufs Ergänzung und Erklärung der lateinischen Formeltexte dieser Protokolle trage ich hier die Parallelstellen nach, welche ich in dem Protokolle Pap. Erzh. Rainer, *Führer*, S. 19 Nr. 77, Tafel IV zu lesen damals nicht imstande war, indem die reichlichen Belege hiezu an anderem Orte nachfolgen werden:

Text.

الرحمن الرحيم		بسم الله
inmδni	ενονοματιτουθεουτου ελεημονοσφιλανθρωπου	*miseqicorδi*
محمد رسول الله		لا اله الا الله وحده
n̄δsnsiδu	ουκεστιθσειμημονος μααμεθαποστολος	*mamaδni*

Umschreibung.

الرحمن الرحيم		بسم الله
in nomine domini	ἐν ὀνόματι τοῦ θεοῦ τοῦ ἐλεήμονος φιλανθρώπου	*misericordis*
محمد رسول الله		لا اله الا الله وحده
non deus nisi deus unus	οὐκ ἔστι θεὸς εἰ μὴ μόνος	*maamet apostolus domini* μααμεθ ἀπόστολος (τοῦ θεοῦ)

Also die lateinische, mit der griechischen parallel gehende Übersetzung der Basmala und des Glaubenssymbolums des arabischen Formeltextes.

Plate 101. ‚Bill of Delivery. A. H. 87 = A. D. 707.'

Dieser bilingue Papyrus ist die amtliche Quittung eines bei den allgemeinen Horrea von Memphis oder Babylon (im Texte: منف und βαβυλωνος) angestellten Unterbeamten, namens Omar (ομαρ), betreffend die Einlieferung der Naturalabgabe einer Ortschaft, nämlich $617\,^{2}/_{3}$ Scheffel Weizen, an das allgemeine Getreidemagazin (الهرى = ὁρρίον P. E. R., *Führer* Nr. 578, im Texte Z. 7).[1] Das angegebene Datum 707 n. Chr. ist falsch: Dsû-l-ka'de 87 d. H. entspricht 13. November bis 11. Dezember 706 n. Chr. Die leider halbierte Urkunde ist im arabischen Teil von 'Abdallâh ibn Dscherîr geschrieben.

Plate 102 und 103. ‚Letter. A. H. 90 = A. D. 709.'

Auch hier hat sich der Herr Herausgeber die Arbeit sehr leicht gemacht, weil er den Inhalt seiner Vorlage und ihren amtlichen Charakter nicht bemerkt hat. Dieser ‚Brief' ist ein interessantes historisches Aktenstück, ein Erlaß des früher genannten berüchtigten Statthalters von Ägypten, Kurra ibn Scherîk. Sogleich nach seinem Amtsantritt, also noch im Monate Rebî' I. 90 d. H. (Makrîzî, Chit. I, ٢٠٢; Abû-l-Mahâsin, I, ٢٤١), wandte sich derselbe mit diesem Schriftstücke an Basilios, den Ortsvorsteher von

[1] Vgl. C. WESSELY, ‚Die lateinischen Elemente in der Gräzität der ägyptischen Papyrusurkunden', *Wiener Studien* 1902, XXIV, 1.

.....? (من قرّة بن شريك الى بسيل صاحب ا//عوه) in Angelegenheit einer Beschwerde von Soldaten, die sich auf eine seit vierzig Jahren geübte Praxis beriefen, mit dem Auftrage, diese Angelegenheit zu untersuchen und sogleich Bericht zu erstatten. Die Bezeichnung صاحب für ‚Ortsvorsteher' ist gesichert durch Makrîzî, Chit. I, ١٦٨; Abû-l-Mahâsin, ed. JUYNBOLL, I, ٢٠; Sojûthî, Husn, I, ٩٥: طلما صاحب إخنا (sprich ϫιλμα) — صاحب رشيد (l. قزمان) فرمان — (l. يحنس) بحنس صاحب البرلسّ. Sie entspricht dem μειζότερος der griechischen Texte, der barbarischen Nebenform zu μείζων,[1] und dieses Wort steckt wieder, nach C. WESSELYS scharfsinniger Vermutung, in den verderbten Formen der Makrîzî-Handschriften ماروتها und مارويها = مازونها, in welchen schon C. H. BECKER einen griechischen Beamtentitel vermutet hat.[2] — Schriftstücke desselben Kurra ibn Scherîk habe ich im *Führer* Nr. 82, 83, 592 und 593 beschrieben.

Plate 126. ‚Abu Bakr ibn el-Anbāri, Iḍāḥ al-waḳf. IVth cent. A. H. = 10th cent. A. D.'

Wollte jemand meinen gegen die Publikationsmethode früher erhobenen Vorwurf der Leichtfertigkeit zu hart gefunden haben, so dürfte

---

[1] C. WESSELY, Die Pariser Papyri des Fundes von el-Faijûm (*Denkschr. d. kaiserl. Akad. d. Wiss.*, XXXVII, 1889, S. 59).

[2] C. H. BECKER, *Beiträge zur Gesch. Ägyptens unter dem Islâm*, II, S. 90, Anm. 2. Die bezogene Stelle in Chit. I, S. ٧٧ ist dort nicht richtig gelesen und übersetzt worden; sie hat zu lauten: فيجتمع غرافيس كلّ قرية ومازونها ورؤساء اهلها ‚Es versammeln sich der Schreiber (γραφεύς) eines jeden Ortes und dessen Vorsteher (μείζων), so wie die Häupter seiner Bewohner etc.' Herrn BECKERS Gleichstellung von قرية mit μητρόπολις (l. c. S. 91) ist unzulässig: letztere ist stets nur المدينة. C. WESSELY schreibt mir: ‚Auch das koptische Äquivalent von μείζων und μειζότερος ist bekannt; es erscheint nämlich in der Korrespondenz des Pesunthios, herausgegeben von E. REVILLOUT in der *Revue égyptologique*, X, 1902, p. 34 ff. sowohl der μειζότερος, als Lehnwort des Koptischen, ⲡⲙⲓⲍⲟⲧⲉⲣⲟⲥ in Nr. 58 p. 42 l. c., als auch die echt koptische Bezeichnung ⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲱⲙⲉ p. 38, Nr. 52 ⲙⲛ ⲛⲕⲉⲛⲟϭ ⲛⲣⲱⲙⲉ ‚und andere größere Personen' ‚et les principales ⲛⲟϭ ⲣⲱⲙⲉ ou membres du conseil municipal' p. 44 f, Nr. 63 ⲁⲓϣⲁϫⲉ ⲙⲛ ⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲡϩⲱⲃ ⲙⲡϫⲱⲙⲉ ‚ich sprach die größere Persönlichkeit wegen der Angelegenheit der Eingabe' ‚j'ai parlé au ⲡⲟϭ ⲣⲱⲙⲉ (grand homme, principalis) au sujet de l'affaire du volume'.

ihn dieses Blatt eines anderen belehren. Die Subskription desselben lautet: فُرغ من نسخه يوم الاثنين لتسع ليال خلت من شعبان سنة احدى وعشرين هـ, Vollendet wurde die Abschrift Dienstag, nachdem neun Nächte vom Scha'bân verflossen waren, im Jahre einundzwanzig'.

Die Hundertezahl wurde, wie üblich, ausgelassen und das abgekürzte Datum mit der Sigle هـ = انتهى geschlossen. Der Herausgeber hat nun die Hunderte durch 3 suppliert, also 321 d. H., d. i. IV. Jahrh. d. H. = X. Jahrh. n. Chr. angenommen. Würde er sich der nur geringen Mühe der Nachrechnung unterzogen haben, so hätte er auf das Jahr 421 d. H. (= 1030 n. Chr.) kommen müssen und die Irrung um volle hundert Jahre sich erspart. Es ist richtig: irren kann jedermann; allein in so dürftiger Weise, wie in diesem Falle, darf das chronologische Vermögen eines Herausgebers von palaeographischen Tafeln nicht in die Erscheinung treten.

Ich muß hier abbrechen, glaube jedoch, daß die vorstehenden Proben genügen, um das eingangs abgegebene Urteil zu rechtfertigen und das Bedauern begründet erscheinen zu lassen, daß das mit großen Unkosten hergestellte Werk dem beabsichtigten Zwecke nur unvollkommen zu entsprechen vermag. Gewiß, hätte der Herr Herausgeber in den ihm zur Verfügung stehenden Handschriftenschätzen der vizeköniglichen Bibliothek nicht nur zu wühlen, sondern auch zu wählen und das gewählte Material zu ordnen verstanden, dann wäre auch die Sammlung von schlichten photographischen Reproduktionen zu einem wissenschaftlichen Apparat ersten Ranges emporgewachsen. Statt dessen drängt sich bei Betrachtung der im ganzen technisch gelungenen Reproduktionen die Erkenntnis auf, daß, abgesehen von den bisher besprochenen Mängeln, derselbe Fehler, in den auch WILLIAM WRIGHT in seiner Oriental Series der Palaeographical Society verfallen war, sich hier wiederholt; nämlich, daß die Auswahl der Schriftbilder mehr vom Zufall oder von Äußerlichkeiten, nicht aber von einer vergleichenden, methodischen Durcharbeitung der Kodizes — vom Elif angefangen, bis zu dem letzten ideogrammatischen Lesezeichen — also von palaeographischen Ergebnissen, abhängig gemacht wurde.

Es ist mir leider verwehrt, auf Einzelheiten einzugehen, doch möchte ich meiner Meinung dahin Ausdruck geben, daß der Palaeograph bei der Auswahl seiner Vorlagen, wenn nur irgend möglich, zunächst von der allgemeinen Schreibschulung gewisser Zeitepochen, nicht aber von der Individualisierung derselben auszugehen habe. Insbesondere die oft ungemein flüchtig auf das Papier hingeworfenen Zeilen der notizbuchartigen ‚Vorlesungs'-Attestate (z. B. Pl. 117, 127, 130, 141 etc.), die zwar ein gutes Material für Leseübungen abgeben mögen, werden kaum für eine nähere zeitliche und örtliche Bestimmung in palaeographischem Sinne in Betracht kommen können. Anders verhält es sich natürlich, wenn etwa ein geschulter Schreiber den Kodex flüchtig نسخ abgeschrieben hat: in diesem Falle wird gerade er sich nicht als das Kind seiner Zeit verläugnen. Die Schrift wird da zu der Spezialität eines Autographum von höchstem Werte.

Dies führt mich auf eine ‚Spezialität' der vorliegenden Publikation, so daß ich die Besprechung nicht schließen darf, ohne auch der guten Seite derselben gedacht zu haben. Der Herr Herausgeber bringt nämlich eine glänzende Serie von ‚Autographs of Authors' (Pl. 165r—174r), im Ganzen 17 Stücke, von Harîrî (1111 n. Chr.), Kalkaschandî (1397), Ibn Doḳmaḳ (1397/8), Sachâwî (1447) usw., wozu noch ein merkwürdiges Stiftungsautograph in einem Kodex, Pl. 150l, von dem bahritischen Mamlûkensultan el-Hasan, 1354 n. Chr., kommt. Dieser Schriftzug ist hochinteressant: er ist ein geschwungener, ligierter und doch wieder freier Duktus mit dem unverkennbaren kräftigen Stempel der Mamlûkenepoche.[1]

Aus derselben Epoche datiert auch die Mehrzahl der schon eingangs erwähnten Deckblätter von Prachtkor'ânen, zumeist sulta-

[1] Auffallend ist das Fehlen eines Autograph Makrîzîs, von dem in Paris, Leiden und Gotha etwelche vorhanden sind. W. WRIGHT gibt (l. c. Pl. 72) eine Seite des Leidener autographischen el-Mukáffa; meiner Meinung nach wäre aber die letzte Seite der von Makrîzî, 839 d. H. = 1435 n. Chr., während seines Aufenthaltes in Mekka vollendeten Abschrift des Werkes von Muhammed ibn Habîb († 245 H.) über die Gleichheit und Verschiedenheit der arabischen Stämmenamen, auf der Leidener-Bibliothek, interessanter gewesen, und zwar schon deshalb, weil die datierte Subskription auch die eigenhändige Namensfertigung Makrîzîs bietet. Die Photographie

nischen Besitzes. Man darf, abgesehen von der unvergleichlich schönen, künstlerischen Ausführung, ihre Bedeutung für die Diagnostik — zu chronologischen oder kunsthistorischen Zwecken — nicht überschätzen, wenn auch die Aussagen der Ornamentik auf Grund des vergleichenden Studiums zuweilen förderlich sein mögen. Vorteilhafter gestaltet sich die Lage des Forschers, wenn er sich dabei auf graphische Zutaten stützen kann. Allein gerade von diesem Standpunkte aus bieten diese Vorlagen nur spärliche Anhaltspunkte, die indeß auch ohne Widmungsdaten genügen möchten, um die Zeit annähernd sicher bestimmen zu können. Wir begegnen nämlich an diesen Kunstblättern einem besonders stilisierten Lapidarduktus, der, wie ich schon anderwärts nachgewiesen habe (Susandschird, S. 128ff.) und was jetzt vollauf bestätigt erscheint, ganz speziell dem XIV. Jahrhundert angehört. Es ist dies ein an monumentalen Bauten und in Kor'ânmanuskripten für Sûrenüberschriften sehr beliebter Duktus, der in schablonenmäßigen Umbildungen aus einer gewissen, in Persien gangbaren Kursivschrift des XI. Jahrhunderts traditionell sich erhalten hat. Von diesem palaeographischen Gesichtspunkte aus, sind also auch die dekorativen Vorlagen des Werkes, als zeitlich gesicherte Repräsentanten einer Kunstentwicklung zu schätzen, deren Studium vielfältige Anregungen zu bieten vermag.

Nachschrift.

Die vorstehende Besprechung war bereits gedruckt, als mir durch die Güte des Herrn Dr. C. H. BECKER in Heidelberg dessen eben erschienene Publikation ‚Papyri Schott-Reinhardt I' zukam. Herr Dr. BECKER bezieht sich darin auch auf die ‚Arabic Palaeography' und findet (— nach meinen bisher veröffentlichten Papyrus-

dieses so charakteristischen Schriftzuges liegt mir vor: ich habe sie bei meiner ersten Anwesenheit in Leiden, 1875, anfertigen lassen.

arbeiten —) Seite 4 f.: ‚Eine wesentliche Förderung der arabischen Papyruskunde bedeutet erst wieder die soeben erschienene „Arabic Palaeography“ von B. MORITZ.‘ Da wir Österreicher schon gewöhnt sind, recht bescheiden zu sein, nehme ich auch dieses Lob mit Dank für uns in Anspruch, d. h. für die österreichische Firma, die die Lichtdrucktafeln geliefert hat. —

Auch Herr BECKER bringt ein Protokollfragment (S. 103, Nr. XXI, Tafel XII), nennt es gleichfalls ‚zweisprachig‘, aber es ist dreisprachig; denn die beiden ‚Wellenlinien‘, die ihm ‚sicher bloße Verzierung‘ zu sein scheinen, sind lateinische Schrift und die dritte Wellenlinie, Zeile 8, die ‚vielleicht Schrift sein‘ kann, ist sicher ein griechischer Text. Ich werde auf dieses, ungefähr in die Epoche des Chalifen Suleimân, 96—99 d. H., gehörige Protokoll noch zu sprechen kommen und kann hier vorläufig nur bezüglich seines arabischen Textes bemerken, daß das von Herrn BECKER ا transskribierte Wortfragment, ار gelesen werden muß: es ist der Anfang des abgekürzten Verses 33, Sure IX: ارسله بالهدى ودين الحق الخ. Zu der Gesamtpublikation des Herrn Dr. BECKER gedenke ich an einem anderen Orte Stellung zu nehmen.

Pand-nāmak i Zaratušt.[1]

Der Pahlavi-Text mit Übersetzung, kritischen und Erläuterungsnoten.

Von

Alexander Freiman.

Einleitung.

Wenn überhaupt schon das Gebiet der Pahlavi-Literatur mit Recht ein Stiefkind der Orientalisten genannt werden darf, so ist dieser Name für die religiös-didaktische Literatur der Parsen ganz besonders berechtigt. Die größeren Werke dieser Art mögen noch einige, wenn auch nicht genügende, Aufmerksamkeit auf sich gelenkt haben, allein die kleineren, nicht minder interessanten und wichtigen, sind ganz außer Acht geblieben. Sie haben aber diese Mißachtung keineswegs verdient. Wenn es gilt, sich ein getreues Bild von dem geistigen Leben eines Volkes zu schaffen, das eine große geschichtliche Kulturentwickelung hinter sich hat, so muß unbedingt gezeigt werden, was dieses Volk in der Kultur geleistet hat, es muß in erster Linie seine Literatur erforscht und herausgegeben werden. Das muß endlich auch mit der Pahlavi-Literatur geschehen, und zwar ohne Zögerung; es besteht nämlich die große Gefahr, daß die ältesten Pahlavi-Handschriften, die sich, wie bekannt, größtenteils in den Händen der parsischen Gelehrten und Gemeinden befinden, nicht lange in ihrem jetzigen Zustand bleiben und mit der Zeit Opfer des zerstörenden indischen Klimas werden, da für ihre Erhaltung leider nicht hinreichend gesorgt wird. Die alte Handschrift z. B., die von West im *Grundr. d. Ir. Phil.*, mit J bezeichnet, beschrieben ist, hat schon sehr viel seit der Zeit, als ihr Besitzer, Dastur Jamasp, sie

[1] Die Korrektur dieses Artikels hat auf Wunsch des Autors, der derzeit leidend ist, Herr Prof. Dr. Ch. Bartholomae (Gießen) besorgt. Die Red.

für seine Ausgabe benutzt hat, gelitten. Die Erforschung der Pahlavi-Literatur ist aber nicht nur für das Parsentum allein von großer Wichtigkeit. Das persische Volk, durch fremde, d. i. die muhammedanische Religion beherrscht, hat, sich selbst unbewußt, seine alten Traditionen, Sitten, Moral nie ganz vergessen, — die alte Gesinnung, die sich vielleicht noch heutzutage in dem modernen Sektierertum regt. Leider ist dieses Gebiet durchaus noch unerforscht, besonders was die einheimische, dem Sektenwesen gewidmete Literatur anbetrifft, und es wäre eine dankbare Aufgabe zu untersuchen, inwiefern im Babismus, Sufismus und anderen religiösen Richtungen und Anschauungen des modernen Irans Reste der alten Weltanschauung sich bewahrt haben, inwieweit sie noch das ‚Mazdayasnertum' wiederspiegeln.

Indem ich hier dem Leser eine kritische Ausgabe des *Pandnāmak i Zaratušt* vorlege, glaube ich nicht eine überflüssige Arbeit getan zu haben. Es ist der erste in der Reihe der kleinen religiös-didaktischen Texte, die ich in kurzer Zeit zu veröffentlichen gedenke. Alle diese Texte stehen miteinander im engen Zusammenhang. Sie stimmen nicht nur in der Tendenz überein, den Mazdaanbetern die moralische und praktische Weisheit in religiösem Gewand darzubieten, was ja wohl begreiflich ist, — sondern auch in einzelnen Ausdrücken, ja sogar, wie wir sehen werden, es kehren ganze Sätze darin Wort für Wort wieder. Bemerkenswert ist auch die starke Abhängigkeit dieser Traktate vom Awesta und dem Pahlavi-Kommentar dazu; manche Redensarten und Stellen werden nur mit Hilfe dieser Texte verständlich; manche Sätze sind direkt jenem Kommentar entnommen.

Die Verfasser dieser Texte sind nicht zu ermitteln. Es waren gewiß Geistliche oder der Geistlichkeit nahestehende Männer, die, ‚den irdischen Ruhm verwerfend', zum Heil der ‚Mazdaanbeter' und zur Verherrlichung der ‚guten Religion', in die heiligen Bücher vertieft, aus ihnen mancherlei abschreibend und erklärend, die Weisheitsprüche und Gedanken ihrer Vorgänger umschreibend, im stillen, ‚anonym' Lebensregeln für die Laien zusammengestellt haben. Man kann somit diese Literatur eine Art von Volksliteratur nennen. Die Texte haben gewöhnlich auch keine Titel, keine Überschrift;

nur einige wenige werden von der Überlieferung einem bestimmten Verfasser zugeschrieben. Diese Tatsache hat dazu geführt, daß jene Pahlavi-Texte mit verschiedenen Titeln im Druck erscheinen, ein Umstand, der die Orientierung auf diesem Gebiet wesentlich erschwert. Wenn ich also diesen Text *Pand-nāmak i Zaratušt* nenne, so meine ich gewiß damit nicht, daß der Verfasser in Wirklichkeit ein ZARATUŠT war, sondern zitiere diesen überlieferten Text nur, um eben überhaupt einen Titel dafür zu haben.

Das *Pand-nāmak* ist schon zweimal herausgegeben worden: das erste Mal von PESHUTAN Dastur BEHRAMJI SANJANA (Ganjeshayagan, Andarze Âtrepat Maraspandan, Madigane Chatrang, and Andarze Khusroe Kavatan; Bombay 1885) und das zweite Mal von JAMASPJI Dastur MINOCHEHERJI JAMASP-ASANA (*Pahlavi texts* I, Bombay 1897). Wenn ich hier eine neue Ausgabe wage, so tue ich das deswegen, weil die beiden früheren nicht befriedigend sind. Die Ausgabe von SANJANA ist unkritisch. Man kann nie genug bedauern, daß so viele Ausgaben der Pahlavi-Texte den philologischen Ansprüchen so wenig genügen, insbesondere die der heimischen Gelehrten, die doch, an der Quelle der parsischen Wissenschaft sitzend, mit dem ganzen Apparat wertvollster Handschriften ausgerüstet, leicht, so sollte man meinen, besseres zu leisten imstande wären. Wenn ich gesagt habe, daß die Pahlavi-Literatur noch unerforscht ist, so habe ich eben damit gemeint, daß uns die kritischen Ausgaben fehlen, die unkritischen aber sind eben nicht zu gebrauchen. Auf eine nähere Kritik der ganzen Arbeit SANJANAS will ich nicht eingehen, da sie ja bereits so glänzend von DARMESTETER (*Revue Critique*, 1886), SALEMANN (*Mélanges Asiatiques* IX) und DE HARLEZ (*Le Muséon* VI) besprochen ist. Ich will hier nur den Teil der Arbeit berühren, der sich auf das *Pand-nāmak* selbst bezieht. Die Tatsache, daß eine der drei von ihm benutzten Handschriften nach dem *Ganjeshayagan* (wie er den Text nennt; richtiger wäre es, ihn *Pand-nāmak i Vazurk Mihr* zu nennen) zufällig zwei kleine Texte enthält, von denen der letzte mit einer Sentenz endet, die ähnlich der am Beginn des *Ganjeshayagan* lautet, hat SANJANA bewogen, diese zwei Texte dem *Ganjeshayagan*

einzuverleiben. Dagegen hat er das *Ganjeshayagan* selbst nicht vollständig veröffentlicht; es fehlen, wie DE HARLEZ bewiesen hat (‚Notes sur quelques petits textes pehlevis', *Le Muséon* VI) 17 §§, die in einer alten Handschrift — früher Eigentum des verstorbenen MANEKJI LIMJI HATARIA in Teheran, jetzt in Bombay — zu finden sind. Der erste von den oben genannten zwei Texten ist eben unser *Pand-nāmak*; der zweite ist einer der sieben von WEST im *Grd.* § 71 beschriebenen Texte.

SANJANAS Ausgabe kann, wie ich schon oben sagte, leider, kritisch nicht genannt werden. Der Herausgeber gibt keine Auskunft, was er aus der einen und was er aus der anderen Handschrift genommen, warum er dieser und nicht einer anderen Lesart den Vorzug gegeben, und was er schließlich selber emendiert hat. Wenn man seinen Text liest, könnte man meinen, daß alle drei Handschriften, die er benutzt hat, in auffallender Weise übereinstimmen müßten, und daß der Text ganz glatt, klar und in Ordnung sei. Seine Übersetzung aber beweist das Gegenteil davon. Sie verdient überhaupt den Namen der Übersetzung nicht. Das ist vielmehr eine englische Paraphrase, die den Inhalt des Pahlavi-Textes im allgemeinen wiedergeben soll. Die leichteren Stellen sind noch verhältnismäßig gut übersetzt, die anderen aber, besonders das Ende des Textes, sind von dem Übersetzer gar nicht verstanden worden. Freilich gehört ja die englische Übersetzung dem Herausgeber des Textes selber nicht an; er hat den Text ins Guzeratische übersetzt, und aus diesem erst ist die englische Übersetzung von Herrn HIRJI P. VADIA gefertigt worden. Der Guzerati-Sprache nicht mächtig, bin ich leider nicht imstande, den Wert der Guzerati-Übersetzung zu prüfen.

Was die Ausgabe von JAMASPJI DASTUR MINOCHEHERJI JAMASP-ASANA betrifft, so steht sie unvergleichlich viel höher als die SANJANAS. Der Herausgeber war im Begriff, wie er in der Vorrede sagt, die ihm gehörende Handschrift vollständig zu veröffentlichen (das ist eben die alte Handschrift J; s. WEST, *Grd.* § 69). Er hat aber vorläufig nur die eine Hälfte der Handschrift publiziert, die andere Hälfte und eine Einleitung wollte er später herausgeben; leider hat ihn der

Tod daran verhindert. Auf diese Weise sind von ihm ediert worden: *Ayātkār i Zarērān* (WEST, *Grd.* § 97: *Yāṭkār-ī Zarīrān*), *Šahrīhā i Erān* (WEST § 98: *Cities in the land of Irān*), *Awdīh u sahīkīh i Sakastān* (WEST § 99: *Wonders of the land of Sagastan*), *Husrav i Kavātān u rētak 1* (WEST § 100: *Khūsrō-i Kavāṭān and his Page*), dann vier kleine Texte, die er *Handarzīhā i Pēšīnīkān* genannt hat (in den Handschriften tragen sie keinen Namen; WEST § 71) und schließlich *Pand-nāmak i Zaratušt*, von ihm *Čītak handarz i pōryōtkēšān* genannt. Leider ist der letzte Text nicht zu Ende geführt worden, er geht nur bis zum § 40 meiner Ausgabe. Außer der ihm gehörenden Handschrift hat JAMASP noch vier andere Handschriften benutzt: eine alte Kopie von seiner Handschrift (1767) (die oben genannte Handschrift des MANEKJI LIMJI HATARIA — in sehr gutem Zustand, viel vollständiger, als die JAMASPS), eine Handschrift im Besitz des Mobed MANEKJI RUSTOMJI UNWALA (1831), eine Handschrift im Besitz von TEHMURAS DINSHAJEE und die WESTsche Abschrift der JAMASPschen Handschrift (1875).

Wie ich schon oben erwähnt habe, ist die JAMASPsche Ausgabe des *Pand-nāmak* unendlich viel besser, als die SANJANAS. Sie ist mit reichlichen und gewissenhaften Variantenangaben versehen; wo er sich eine Emendation erlaubt, sagt er das ausdrücklich. Erläuterungsnoten sind nicht beigegeben; das beabsichtigte auch der Herausgeber, wie es scheint, überhaupt nicht. Manche Stellen sind von ihm nicht gut verstanden worden, deswegen sind auch die Sätze hie und da schlecht geteilt. Ich will hier die Stellen nicht besonders hervorheben, das würde mich zu weit führen; der Leser wird sie selber, wenn er die JAMASPsche Ausgabe mit meiner vergleicht, leicht finden.

Es standen mir für meine Ausgabe sieben Handschriften zu Gebote: die Kopenhagener Nr. 29, von mir fernerhin als K_{29} bezeichnet, und sechs durch die liebenswürdige Vermittelung des Herrn Prof. BARTHOLOMAE großmütig von Herrn JIVANJI JAMSHEDJI MODI, Sekretär der Parsi Panchayat Bombay, mir zugesandte Handschriften. Drei von ihnen sind Eigentum des Herrn MANECKJEE RUSTOMJEE UNWALLA (von mir als U_1, U_2, U_3 bezeichnet); eine Handschrift gehört der Bibliothek

der Parsi Panchayat Bombay (P), eine dem Dastur Dr. HOSHANG JAMASP Poona (H) und — last not least — die von mir auf Seite 3 erwähnte alte Handschrift, früher Eigentum des verschiedenen Dastur Dr. JAMASPJEE MINOCHEHERJEE (J). Wie aus dem Kolophon folgt, ist sie im Jahre 1322 geschrieben; da sie von WEST in *Grd.* (Band II, §§ 69—84) ausführlich beschrieben ist, so brauche ich mich nicht länger dabei aufzuhalten. Nur wollte ich bemerken, daß *Sayings of Baxt Āfrīt* (WEST § 75) aus zwei kleinen Texten bestehen. Jedes Stück, das mit dem gewöhnlichen *pa nām i yazatān* beginnt und mit einem *fražaft pa drōt u šātīh* (oder ähnlichem) endet, muß als besonderer Text betrachtet werden, so lange keine anderen Anhaltspunkte gefunden sind und sofern nicht ein enger Zusammenhang zwischen solchen Texten auf irgend welche Weise sich sicher nachweisen läßt. Alle diese kleinen Texte bieten ja denselben Stoff, sie sind alle religiös-didaktischen Inhalts, in allen wiederholen sich dieselben Ausdrücke und Zitate, man kann also nur sie alle zu einem Texte vereinigen oder man muß jedes Stück getrennt behandeln, tertium non datur.

Die Handschrift J ist, wie ich schon bemerkt habe, im Zerfall; vieles, was hier für WEST und sogar für JAMASP noch lesbar war, ist jetzt nicht mehr zu finden. Die Blätter, die das *Pand-nāmak i Zaratušt* enthalten, sind nicht minder zerstört als die anderen. Ich konnte also die Handschrift für meine Ausgabe nur stellenweise benutzen. An jeder Stelle zu bezeichnen, was in der Handschrift zerstört ist, fand ich für überflüssig. Das Fehlen also einer Variantenangabe aus dieser Handschrift soll nicht etwa bedeuten, daß die Handschrift an gewisser Stelle mit dem gedruckten Text übereinstimmt, sondern daß ich in der Handschrift nichts anderes gefunden habe, mag sie wirklich übereinstimmen oder nur an dieser Stelle zerstört sein. Auf Grund dieser Handschrift (und auch von P. und U_3) bin ich zur Überzeugung gelangt, daß das im *Pahlavi-Pazand Glossary* von HAUG herausgegebene *Nīrang* zum Töten der schädlichen Insekten (*Nirange kharfastar zadan*, s. 23) willkürlich größer gemacht worden ist, als es in Wirklichkeit ist. Das *Nīrang* selbst

reicht nur bis 𐬐𐬀𐬌𐬥𐬀𐬌 𐬐𐬀𐬌𐬥𐬀𐬌 𐬐𐬀𐬌𐬥𐬀𐬌. Von hier aus (beginnend mit den Worten *pa nām u nērōk u ayāwārīh i dātār Ōhrmazd* . . . bis *nāmčištīk ōy kē rāδ nipēsīhēt* [das zweite ۱۴ ist überflüssig]) geht schon die Einleitung zum folgenden Texte (*Kār-nāmak i Artaxšēr i Pāpakān*). Das ist die gewöhnliche Einleitung, mit welcher einige Texte beginnen (z. B. am Anfang derselben Handschrift bei dem *Ayātkār i Zarērān*, bei *Pahlavī Rivāyat* u. a.). Die letzten Worte des HAUGschen *Nīrang* — *xrafstar žatan* — fehlen überhaupt in den Handschriften und sind an dieser Stelle ganz sinnlos und überflüssig. Der Herausgeber hat sie wahrscheinlich in einer von ihm benutzten Handschrift gefunden, und sie eben mögen ihn zu dieser falschen Auffassung verleitet haben. In J und P folgt nach *Nīrang* das *Kār-nāmak*, deswegen enthalten sie auch die Worte *pa nām u nērōk* (sie sind aber ganz deutlich von dem ersten Texte geschieden und gehören dem zweiten an); in U_3 kommt nach *Nīrang* ein anderer Text (*Pand-nāmak i Vazurk Mihr*), und somit sind die Worte *pa nām u nērōk* . . . nicht da.

Die Handschrift U_1 — Eigentum des Herrn MANECKJEE RUSTOMJEE UNVALLA — 𐬐𐬀𐬌𐬥𐬀𐬌 𐬐𐬀𐬌𐬥𐬀𐬌 𐬐𐬀𐬌𐬥𐬀𐬌 (früher gehörte sie dem Herrn MANOCKJEE SORABJEE ASHBURNER an, der sie an verschiedenen Stellen, sogar inmitten des Textes, mit schönem Stempel geschmückt hat!) — ist eine ziemlich junge Handschrift. Wie sich aus dem persischen Kolophon am Ende der Handschrift ergibt, ist sie im Jahre 1222 Yezdegirdi, also 1853 unserer Zeitrechnung vom Mobad ZADE DSCHAMSCHED SANJANA in der Stadt Balsar geschrieben worden. Ich lasse das Kolophon selbst sprechen:

این کتاب پند نامه تمام شد بروز اسفندارمد بماه آذر سنه ۱۲۲۲
یزدکردی یکهزار دو صد و بیست و دو بویسنده موبد زاده موبد جمشید
ابن پشوتن ابن هرمزدیار جاماسپ خورشید هوشنگ لقبه سنجابه
باشندهٔ در قصبه بلسار په یزدان و امشاسفندان کام باد

Die Handschrift besteht aus 94 Blättern gelblichen Papiers (21×16 *cm*) — auf jeder Seite elf Zeilen —, ist schön geschrieben und mit reichlichen persischen Glossen zwischen den Zeilen und am Rande ver-

sehen. Der Wert der Glossen ist, wie gewöhnlich, ziemlich gering. Ausser dem *Pand-nāmak i Zaratušt* enthält die Handschrift auch andere Texte von ausschließlich religiös-didaktischem Inhalt: Blatt 1—18 *Handarz i Āturpāt i Māraspandān* — gewiß ebenso unvollkommen wie in den Ausgaben und anderen Handschriften; siehe DE HARLEZ, ‚Notes sur quelques petits textes pehlevis', *Le Muséon* VI; Bl. 19—21 zwei kleine Texte (den sechsten und den siebten aus den von WEST, *Grd.* § 71 unter dem Titel *Admonitions to Mazdayasnians* beschriebenen Texten); Bl. 21—22 *Saxᵛan i ēčand i Āturfarnbay* (WEST § 75); Bl. 22—24 *Sayings of Baxt-Āfrīt* (WEST § 75); Bl. 24—25 einen kleinen, von WEST nicht angeführten Text, der mit den Worten *ēn-či gōwēnd ku čič i gētīk pa 25 bahr nihāt ēstēt* (vgl. Seite 158 f.) beginnt; Bl. 25—44 *Pand-nāmak i Vazurk Mihr i Bōxtakān* (WEST § 77) — unvollkommen wie in der Ausgabe von SANJANA, vgl. Seite 151 f. (vgl. DE HARLEZ, ‚Notes sur quelques petits textes pehlevis', *Le Muséon* VI); Bl. 44—51 *Mātīkān i māh Fravartīn rōč i Xᵛartāt*; Bl. 51—57 die erste aus den *Admonitions to Mazdayasnians* (WEST § 71); Bl. 57—60 *Handarz i Husrav i Kawātān*; Bl. 60—61 die zweite, Bl. 61—62 die dritte, Bl. 62 die fünfte aus den *Admonitions to Mazdayasnians* (WEST § 71); Bl. 63—76 *Pand-nāmak i Zaratušt* (WEST § 70); Bl. 76—83 *Draxt i asūrīk* (WEST § 102); Bl. 83—91 *Čatrang-nāmak* (WEST § 103); Bl. 91—94, *Injunctions to Beh-dēns* (WEST § 68) — unvollständig, die erste Hälfte fehlt; endlich Bl. 94 das oben genannte Kolophon.

Älter und wertvoller ist die Handschrift U_2. Es fehlen leider irgendwelche Anhaltspunkte, um ihr Alter mit Sicherheit festzustellen. Dem äußerlichen Zustande nach mag sie etwa bis 100 Jahre alt sein; das indische Klima hat schon seine verhängnisvolle Wirksamkeit auf sie ausgeübt; hie und da ist sie von Insekten zerstört, im ganzen aber noch gut lesbar. Sie enthält 66 Blätter (24 × 13 *cm*) mit 15 Zeilen auf jeder Seite und ist mit spärlichen persischen Glossen versehen. Das interessanteste in dieser Handschrift ist das Pahlavi-Pāzand Glossar. Es enthält einige Wörter, die in der HAUGschen Ausgabe fehlen und weicht auch sonst von ihr ziemlich ab. Ich

behalte mir vor, auf diese Frage an anderer Stelle zurückzukommen; hier will ich nur einige Bemerkungen geben. Dem eigentlichen Glossar geht ein Pahlavi-Alphabet und eine Liste der Pahlavi-Ligaturen mit persischen Äquivalenten voraus; dann folgt das Glossar in derselben Reihenfolge der Kapitel, wie in der HAUGschen Ausgabe, bis auf das Kap. XIV. Das letzte entspricht dem XIV. und XV. Kap. der HAUGschen Ausgabe. Kap. XV = Kap. XVI und XVII der H.-Ausg. Kap. XVI = Kap. XVIII der H.-Ausg. Kap. XVII = Kap. XIX der H.-Ausg. Kap. XVIII, XIX, XX und XXI (die drei letzten sind nicht besonders bezeichnet) entsprechen dem Kap. XX der H.-Ausg. bis (S. 17, Z. 2) 𐭥𐭫𐭲𐭭. Vor 𐭥𐭫𐭩𐭩𐭩 steht nicht, wie WEST meint (‚Un manuscrit inexploré du farhang sassanide,' *Le Muséon* I) 𐭥𐭫𐭩𐭩 𐭪 *va nazd kôftan* ‚et frapper de près' (?), sondern 𐭥𐭫𐭩𐭩 𐭥𐭩𐭪, es wird einfach das Ideogramm 𐭥𐭩𐭪 mit 𐭥𐭫𐭩𐭩 *kōftan* (fehlt in der HAUGschen Ausgabe) erklärt. Kap. XXII = Kap. XX der H.-Ausg. von S. 20, Z. 2 bis Z. 4 𐭥𐭫𐭪. Kap. XXIII = Kap. XX der H.-Ausg. von 𐭥𐭫𐭪 ab bis zum Ende; vor den Pronomina enthält noch die Handschrift eine ganze Seite Verba, die in der HAUGschen Ausgabe fehlen (auch Wiederholungen). Dann geht das *Frahang* weiter, wie in der Ausgabe: Appendix I, II, III. Statt des Appendix IV zählt die Handschrift die Namen der parsischen Tage und Monate auf. Hier bricht scheinbar der Text ab; nach drei leeren Seiten beginnt ein Text (von S. 33—42), den mir, leider, vorläufig noch nicht gelungen ist zu identifizieren; er beginnt mit den Worten (nach dem gewöhnlichen *pa nām i dātār Ōhrmazd*): *u sōšāns būtan apāyēt gōwēnd* und endet mit *parastišn i ātaš u parastišnīh pa rawāk bavēnd.* Dann kommt wieder ein Kapitel des *Frahangs* — ausschließlich Zeitwörter —, vier Seiten lang. Wie man aus dieser flüchtigen Beschreibung des *Frahangs* leicht einsieht, bietet es ein gewisses Interesse dar. Wie ich vermute, wird es eine Ähnlichkeit mit dem von WEST (s. oben *Le Muséon* I) erwähnten *Frahang* in der Oxforder Bibliothek haben, da es auch dem von WEST (*Le Muséon* I) beschriebenen *Frahang* ähnlich ist. Ich werde noch Gelegenheit haben es an anderer Stelle ausführlicher zu besprechen.

Auf der Seite 46 beginnt *Pand-nāmak i Zaratušt* und geht bis zum Ende der Seite 62. Seiten 63—68 enthalten die erste von den *Admonitions to Mazdayasnians* (WEST § 71); Seiten 68—72 — *Handarz i Husrav i Kawātān* (WEST § 72); Seiten 72—74 — die zweite, dritte, vierte und fünfte aus den *Admonitions*; Seiten 75—98 — *Handarz i Āturpāt i Māraspandān* (in gewöhnlicher Unvollständigkeit); Seiten 98—101 — die sechste und siebte aus den *Admonitions*; Seiten 101—103 — *Saxᵛan i ēcand i Ātur-Farnbay* (WEST § 75); Seiten 103—106 — *Sayings of Baxt-Āfrīt* (WEST § 75); Seiten 106 bis 107 — den von WEST nicht genannten Text (vgl. Seite 156); Seiten 107—132 — *Pand-nāmak i Vazurk Mihr i Bōxtakān* (vollständig! Vgl. DE HARLEZ den schon oft zitierten Artikel, *Le Muséon* VI, auch WEST § 77). Dann kommen noch drei Zeilen aus dem *Mātīkān i māh i Fravartīn rōč i Xᵛartāt*, und die Handschrift bricht ab.

Die Handschrift U_3 ist, wie aus dem Kolophon folgt, von dem Ēhrpat ŠĀPŪR, dem Sohne DĀRĀYS, mit Beinamen PAČA, in der Stadt Bombay im Jahre 1827 geschrieben worden. Sie besteht aus 239 schön geschriebenen Seiten (30 × 19 *cm*) — 17 Zeilen auf jeder Seite — und ist sehr gut erhalten. Die Titel der Texte und die Kolophons sind mit roter Tinte geschrieben, auch die persischen Glossen am Anfang der Handschrift. Die erste Hälfte der Handschrift bis zur Seite 147 enthält Awesta-Texte mit Pahlavi-Übersetzung und Kommentar, die zweite Pahlavi-Texte religiös-didaktischen Inhalts; dieser Teil der Handschrift geht unzweifelhaft auf die nämliche Basis zurück, von der auch J herkommt; das beweist dasselbe in beiden Handschriften sich befindende Kolophon. Der awestische Teil der Handschrift beginnt mit dem einleitenden Gebet *ašəm vohu*, dann folgt ein Gebet bei dem Essen (überschrieben persisch خوردن طعام واج); das ist Y. 37, 1; ein Gebet bei تاختن آب, ganz willkürlich aus verschiedenen Awesta-Texten zusammengestellt; *Ātaš Nyāyišn*, *Ōhrmazd Yašt*, *Srōš Yašt*, *Sī-rōčak* und *Xᵛart-Apastāk* (Glaubensbekenntnis und *Srōš Yašt Hāδōxt*), sämtlich mit Pahlavi-Übersetzung. Von der Seite 148 ab beginnen die Pahlavi-Texte: S. 148—162 *Handarz i Āturpāt i Māraspandān* (unvollständig, wie gewöhnlich), S. 162—163

die sechste und 163—164 die siebte aus den *Admonitions to Mazdayasnians* (WEST § 71); S. 164—165 *Saxᵛan i ēčand i Āturfarnbay*; S. 165—166 *Sayings of Baxt-Āfrīt* (WEST § 75); S. 167 der von WEST nicht genannte Text (s. Seite 156); S. 167—168 Kolophon (entsprechend dem in der Handschrift J an derselben Stelle); S. 168—169 *Nīrang* zum Töten der schädlichen Insekten (WEST § 76); S. 169—185 *Pandnāmak i Vazurk Mihr i Bōxtakān* (WEST § 77); S. 185—193 *Mātīkān i māh i Fravartīn rōč i Xᵛartāt* (WEST §§ 68, 78); S. 193—198 die erste von den *Admonitions to Mazdayasnians*; S. 198—202 *Handarz i Husrav i Kavātān* (WEST § 72); S. 202—203 die zweite; S. 203—204 die dritte; S. 204 die fünfte aus den *Admonitions*; S. 205—218 *Pandnāmak i Zaratušt*; S. 218—225 *Draxt i asūrīk* (WEST § 102); S. 225 bis 232 *Čatrang-nāmak* (WEST § 103); S. 233 bis zum Ende der Handschrift *Injunctions to Behdēns* (WEST § 78).

Die Handschrift P ist ein schön geschriebener, dicker, gebundener Band von 429 Blättern (23 × 14 *cm*). Jede Seite enthält 15 Zeilen. Das Papier ist gelblich und hat schon ziemlich von Insekten gelitten. Der Band besteht aus zwei Teilen; der größere (Bl. 1—335) enthält dieselben Texte in derselben Reihenfolge, wie die Münchener Handschrift Cod. HAUG 51 (früher MH_6) (vgl. ihre ausführliche Beschreibung in der Einleitung zu *Arda Viraf*); der zweite Teil enthält die Texte von *Pand-nāmak i Zaratušt* an in derselben Reihenfolge, wie in J (einschließlich einiger, die in J schon verloren sind). Aus dem Kolophon folgt, daß die Handschrift im Jahre 1870 von einem nicht genannten Schreiber verfertigt worden ist; sie geht auf dieselbe Handschrift zurück, von welcher auch die Handschrift J abgeschrieben ist. Das trifft aber nur den zweiten Teil der Handschrift, der erste Teil ist eng mit der Münchener Hs. HAUG 51 verwandt und muß entweder von ihr direkt oder von einer ihr verwandten Handschrift abgeschrieben sein. Die Blätter 1—49 enthalten *Visparat* (Awesta-Text mit Pahlavi-Übersetzung); Bl. 49—60 *Čītak apastāk i gāsān* (ausgewählte Stücke aus verschiedenen *Gāθās* mit Pahlavi-Übersetzung, vgl. WEST § 31); Bl. 60—80 drei erste Fargards aus dem *Hāδōxt Nask*; dann kommen reine Pahlavi-Texte:

Bl. 80—128 روایت در پهلوی (dasselbe wird gewöhnlich *Šāyist nē šāyist* genannt); Bl. 128—155 *Frahang i ōim*; Bl. 155—174 Fortsetzung des روایت; Bl. 174—180 *Patīt i x^{v}at*, wie es bei SPIEGEL, *Traditionelle Literatur der Parsen* II abgedruckt ist (vgl. WEST § 63); Bl. 180—186 *The duties of the seven Ameshâspends* (WEST § 87; ist von WEST in seiner Übersetzung des *Šāyist nē šāyist* als eines der letzten Kapitel aufgenommen worden); Bl. 186—188 *Valuations of sins*; Bl. 188—190 *Miscellaneous passages* (beide von WEST in *Šāyist nē šāyist* aufgenommen), Bl. 190—247 *Arda Viraf*; Bl. 247 bis 264 *Yōšt i Fryān*; Bl. 264—265 zwei Kolophons; Bl. 266—267 ein kleiner Text über die Länge des Schattens; Bl. 267—345 *Bundahišn* (unvollständig, manche Stellen sind Pāzand geschrieben); Bl. 345 bis 346 *Haft Amahraspand Yašt* 11—15; Bl. 346—350 *X^{v}artāt Yašt*; Bl. 350 ein Gespräch des *Ahraman* mit *Ešm*, d. i. das letzte, XXXV. Kapitel der JUSTIschen Ausgabe des *Bd.*; Bl. 350—355 حقیقت اهونور چند باید خواند (Pahlavi) und einige Denksprüche religiösen Inhalts (Pahlavi); Bl. 356—363 *Pand-nāmak i Zaratušt*; Bl. 363—366 die erste aus den *Admonitions to Mazdayasnians*; Bl. 366—368 *Handarz i Husrav i Kawātān*; Bl. 368—369 die zweite; Bl. 369 die dritte; Bl. 369—370 die vierte; Bl. 370 die fünfte aus den *Admonitions to Mazdayasnians* (WEST § 71); Bl. 370—379 *Handarz i Āturpāt i Māraspandān* (in gewöhnlicher Unvollständigkeit); Bl. 379 die sechste; Bl. 379—380 die siebte aus den *Admonitions to Mazdayasnians*; Bl. 380—381 *Sax^{v}an i ēčand i Āturfarnbay*; Bl. 381—382 *Sayings of Baxt-Āfrīt* (WEST § 75); Bl. 382 der von WEST nicht genannte Text (vgl. S. 156); Bl. 382—383 Kolophons (wie in J); Bl. 383 ‚*Nīrang* zum Töten der schädlichen Insekten' (WEST § 76; vgl. auch S. 159); Bl. 383—392 *Pand-nāmak i Vazurk Mihr i Bōxtakān* (in gewöhnlicher Unvollständigkeit); Bl. 393—397 *Mātīkān i māh Fravartīn rōč i X^{v}artāt* (WEST § 78); Bl. 397—401 *Draxt i asūrīk* (WEST §§ 78, 102); Bl. 401—405 *Čatrang-nāmak* (WEST §§ 78, 103); Bl. 405—408 *Injunctions to Beh-dēns* (WEST §§ 68, 78); Bl. 408—409 ein kurzes *Āfrīn* (WEST § 68); Bl. 409—416 *Mātīkān i sī roč* (WEST § 68); Bl. 416 ein kleiner Text von 9 Zeilen, beginnend mit

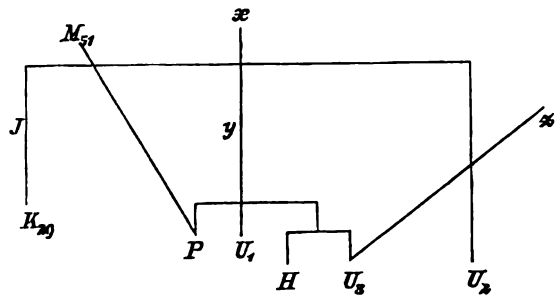
(WEST § 68); Bl. 416—117 *Five dispositions and ten admonitions* (WEST § 79); Bl. 417—419 *Form of Marriage Contract* (WEST § 105); Bl. 419—422 *Vāčak ēčand i Āturpāt i Māraspandān* (WEST § 80); Bl. 422 *Dārūk i Xᵛarsandīh* (unvollständig); die folgenden Blätter, die wahrscheinlich die anderen Texte in derselben Reihenfolge wie in J enthalten haben, sind verloren gegangen. Die nächsten Blätter gehören wieder dem Teil dieser Handschrift an, der mit dem Münchener Cod. HAUG 51 (früher MH_6) verwandt ist; Bl. 423—424 (die Pagination ist neueren Datums, als die Blätter schon verloren waren) *Mātīkān i sī Yazatān*; Bl. 425—427 *Arda Viraf* 1. 1—38.

Die Handschrift H ist ein kleines Heft und enthält jetzt 17 Blätter (18×15 *cm*); 30 Blätter am Anfang, nach der Pagination zu schließen, sind verloren gegangen. Sie gehört Dastur HOSHANG JAMASP und ist, wie aus dem Kolophon folgt, im Jahre 1813 von dem Dastur DSCHAMSCHED, dem Sohne des EDAL in Bombay geschrieben worden. Die Blätter, die noch erhalten sind, sind gut lesbar. Die Schrift ist klein, aber sehr deutlich; jede Seite enthält 16 Zeilen. Das Blatt 31 (nach der Pagination der Handschrift) beginnt in der Mitte der fünften von den *Admonitions to Māzdayasnians* (WEST § 71); Bl. 31—36 enthalten *Pand-nāmak i Zaratušt*; Bl. 36—40 *Draxt i asūrīk*; Bl. 40—43 *Čatrang-nāmak*; Bl. 43—46 *Injunctions to Behdēns* (WEST § 68); Bl. 46 Kolophon.

Die Handschrift K_{29} ist ein ganz dünnes Heftchen, enthält nur *Pand-nāmak i Zaratušt*, und das auch unvollständig; sie reicht nur zur Mitte von § 30 meiner Ausgabe; ihre letzten Worte sind: *nēmrōč ēn gōwēt ku pa žan xᵛāstan*. In dem Katalog der königlichen Kopenhagener Bibliothek ist sie folgendermaßen beschrieben: *Pändnamah. Codex mancus, formae octonariae, ut nunc est sedecim foliis constat; continet partem quantam libri Pählvici Pänd-namah, una cum interpretatione Persica superscripta lineis Pählvicis, quas novenas paginae habent.* Die Handschrift ist in ein gedrucktes Guzerati-Blatt eingewickelt, auf welchem, wahrscheinlich mit der Hand RASKS oder WESTERGAARDS geschrieben ist: پند نامه *pehlevi tilskrevet Zoroaster*. Auf dem ersten Blatt der eigentlichen Handschrift steht

wieder پند نامه. Die persische Interpretation ist ganz ohne Wert. Von dem Interpretator wurden oft nicht Wörter, sondern Buchstaben transkribiert, wie er sie zu lesen verstand; daher kommen solch schreckliche Transkriptionen wie همایدننش und ähnliche. Die Handschrift ist sicher von J direkt abgeschrieben worden. Sie stimmt nicht nur fast ganz im Texte mit J überein, sondern es finden sich dieselben Schreibfehler in beiden, ja sogar dieselben Abteilungszeichen; wo es dem J-Schreiber beliebt hat, ein oder ein paar Punkte zu setzen, wurden sie mit peinlicher Gewissenhaftigkeit von dem K_{29}-Schreiber nachgeahmt. Es fehlen aber in K_{29} die Korrekturen, die in J mit späterer Hand am Rande oder über den Zeilen gemacht worden sind; K_{29} muß also noch vorher abgeschrieben worden sein. Da es kein Kolophon in dieser Handschrift gibt, ist es also unmöglich, das Alter der Handschrift sicher festzustellen. Sie muß aber allem Anschein nach reichlich über 100 Jahre alt sein.

Nach der Beschreibung der Handschriften im einzelnen drängt sich die Frage auf, wie verhalten sich die Handschriften zueinander; sind sie verwandt miteinander und wie weit geht ihre Verwandtschaft? Die Antwort auf diese Frage gehört nicht zu den leichtesten. Ich habe folgendes sicher festgestellt, was auch der Leser, wenn er die Variantenangaben vergleicht, nachprüfen kann. Sämtliche Handschriften stammen von einer und derselben unbekannten Handschrift x ab. Von dieser stammen die Handschrift J, eine zweite unbekannte y und U_2 (durch Vermittelung einer Reihe von Handschriften) ab. K_{29} ist unmittelbar von J abgeschrieben worden. Von y stammen: P (der zweite Teil der Handschrift), U_1, U_3 (der zweite Teil der Handschrift) und H; die zwei letzten stehen enger zueinander. Die ersten Teile der Handschriften P und U_3 stammen: P von der Münchener Handschrift Cod. HAUG 51 (früher MH_6), und U_3 von einer unbekannten z. Das hier Ausgeführte läßt sich folgendermaßen schematisch darstellen:



In bezug auf das *Pand-nāmak i Zaratušt* weichen alle hier beschriebenen Handschriften verhältnismäßig wenig voneinander ab. Die Differenzen beschränken sich hauptsächlich auf grammatische und orthographische Sonderheiten. Die einen Handschriften ziehen Ideogramme vor, die anderen (J, K_{29}, auch U_2) die entsprechenden iranischen Äquivalente. Der eine Kopist hat diese, der andere jene Schreibfehler gemacht. Manchmal sind die integrierenden Wörter und Sätze ausgelassen, manchmal wieder überflüssige hineingeschoben. Somit sind etwaige weitgehende Abweichungen nicht vorhanden.

Der Text ist, wie ich schon oben bemerkt habe, religiös-didaktischen Inhalts, — eine Sammlung der allgemeinsten und für die Mazdabekenner notwendigsten religiösen, moralischen und praktischen Vorschriften, die vielfach die Form von Sprüchen annehmen. Der ganze Inhalt ist auf die Autorität des Awesta und der religiösen Pahlavi-Bücher gegründet, obgleich sich der Verfasser nirgends auf eine bestimmte Stelle darin beruft. Auch einzelne Ausdrücke lassen deutlich die Quelle erkennen, aus der diese Belehrungen fließen. Nur bei fortwährender Berücksichtigung des Awesta ist die Erforschung dieser didaktischen Literaturgattung möglich.

Die Tradition schreibt unseren Text dem Priester ZARATUŠT, dem Sohn des ĀTURPÂT I MÂRASPANDÂN, zu. Ob das richtig ist oder nicht, läßt sich bei dem Mangel aller äußeren Anhaltspunkte nicht feststellen; auch ist die Feststellung von geringem Belang. Auf mich hat jeder von diesen religiös-didaktischen Texten den Eindruck gemacht, als gehörte er nicht nur einem Verfasser an. Die von einem Priester aufgezeichneten Worte wurden von seinen Nach-

folgern umgearbeitet, mit anderen Texten kompiliert, und in dieser Gestalt erst sind sie auf uns gekommen (man berücksichtige nur die vielen Wort für Wort übereinstimmenden Paragraphen unseres Textes mit denen des *Vāčak ēčand*!). Wer ist also hier der Verfasser? Der Verfasser ist das parsische Priestertum.

Im § 1 wird der ganze Inhalt des Textes in den Mund der Urgläubigen (*pōryōtkēšān*) gelegt, um dadurch dem Gesagten mehr Autorität zu verschaffen. In §§ 2 und 3 werden die Fragen aufgezählt, auf die jeder Mazdabekenner die Antwort wissen muß; er muß das, bevor er 15 Jahre alt ist, erlernen. Von § 4 an beginnen die Antworten auf diese Fragen; an sie knüpfen sich dann andere Vorschriften und Belehrungen, die bis zum Schluß des Textes gehen. Das Ende von § 42 an scheint mir eine spätere Zugabe zu sein, als das Verständnis des Pahlavi bei den Priestern schon im Abnehmen war. Die Sprache ist schwülstig und nicht mehr so klar und durchsichtig, wie das sonst in diesen Texten der Fall ist. Was die Übersetzung des Textes anbetrifft, so habe ich mein Bestes getan, sie möglichst wortgetreu zu halten und zugleich das deutsche Sprachgefühl nicht allzuviel zu beleidigen. Wie ich der Sache entsprochen habe, mag der Leser selber beurteilen. In der Transkription habe ich mich bemüht, sie konsequent in älterer, arsakidischer Aussprache durchzuführen, so etwa, wie sie in der armenischen Sprache in iranischen Lehnwörtern enthalten ist. Manche Einzelheiten, darin ich von der üblichen Transkription abweiche, habe ich in den Noten besonders hervorgehoben. Nicht ohne Einfluß auf meine Transkription ist gewiß das große Ereignis in der mitteliranischen Philologie — der Fund der Turfanhandschriften und ihre Entzifferung durch F. W. K. MÜLLER geblieben.

Während meiner ganzen Arbeit wurde ich durch meinen verehrten Lehrer, Herrn Professor BARTHOLOMAE mit Rat und Tat in jeder Hinsicht unterstützt, wofür ich ihm auch an dieser Stelle meinen aufrichtigsten Dank aussprechen möchte. Auch will ich hier die Gelegenheit benützen, allen den Herren und Instituten gegenüber meine Dankbarkeit zu bezeugen, die meine Arbeit in irgend

welcher Weise gefördert haben. In erster Linie dem Mianowski-Stift in Warschau, das mir durch Verleihung eines Stipendiums ermöglicht hat, mich in voller Ruhe der Arbeit zu widmen; Herrn Dr. JIVANJI JAMSHEDJI MODI, Sekretär der Parsi Panchayat Bombay, für seine große Liebenswürdigkeit, mit der er sechs Handschriften von ihren Besitzern für mich erbeten und mir zugesandt hat; den Besitzern dieser Handschriften: der Parsi Panchayat Bombay, den Erben des verstorbenen Dasturs Dr. JAMASPJEE MINOCHEHERJEE, dem Herrn Dastur Dr. HOSHANG JAMASP in Poona, dem Herrn MANECKJEE RUSTOMJEE UNWALLA, sowie der königlichen Kopenhagener Universitäts-Bibliothek dafür, daß sie mir großmütig die Handschriften zur Verfügung gestellt haben; der Giessener Universitäts-Bibliothek, die sich bereit erklärt hat, die Handschriften aufzubewahren, und dieser sowie dem sprachwissenschaftlichen Seminar der Universität Giessen für die Bücherschätze, die mir während meiner Arbeit jederzeit zu Verfügung gestellt waren.

Schließlich möchte ich noch den Leser bitten, etwaige Verstöße gegen die deutsche Sprache mir, als einem Nichtdeutschen, gütigst zu verzeihen.

Verzeichnis der wichtigsten Abkürzungen.

mpT. = mittelpersisch-Turfan — die Sprache der von FR. MÜLLER entzifferten mittelpersischen Handschriften aus Turfan.
MÜLLER = F.W.K. MÜLLER, *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan* II.
Y. = *Yasna.*
Yt. = *Yašt.*
Vd. = *Vendidad.*
BTHL. = CHR. BARTHOLOMAE, *Altiranisches Wörterbuch.*
Grd. = *Grundriß der Iranischen Philologie.*
HORN = wenn nicht besonders bezeichnet: HORN, *Grundriß der neupersischen Etymologie.*
SBE. = *Sacred Books of the East.*
Dāt. dēn. = *Dātastān i dēnīk.*
Bd. = *Bundahišn.*
PS. = *Persische Studien.*

KZ. = *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen*, herausgegeben von KUHN.

BB. = *Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen*, herausgegeben von BEZZENBERGER.

Ar. Vir. = *The book of Arda Viraf* . . . by M. HAUG and E. W. WEST.

WZKM. = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.*

WEST = wenn nicht besonders bezeichnet: E. W. WEST, Pahlavi-Literatur (in *Grd.* II).

(Schluß folgt.)

Das Nomen mit Suffixen im Semitischen.

Von

A. Ungnad.

Während bei der Anfügung der Pronominalsuffixe weder im Babylonisch-Assyrischen, noch im Arabischen nennenswerte Verschmelzungen von Nomen und Pronomen eintreten, zeigen die übrigen semitischen Sprachen mehr oder weniger die Tendenz der Verschmelzung beider Faktoren. Wenn wir die hierbei zur Anwendung kommenden Gesetze ermitteln wollen, müssen wir von den Grundformen jener ‚pronomina suffixa' ausgehen. Diese sind folgende:[1]

Sing. 1. Pers. *-ja.* Daß die Form ursprünglich nicht bloßes *-î* war, ergibt sich bekanntlich aus folgendem:

1. Das Babylonische hat vielfach diese Form erhalten, vor allem[2] nach *i*-Vokal (*bêli-ja*); in der Regel jedoch schwindet jenes intervokalische *j*,[3] auch öfter nach *-i*.[4] Nach Konsonanten erhält es sich sehr selten[5] und wird fast ausnahmslos zu *-ī*. Erhalten ist es auch in dem selbständigen Pronomen *jâti, jâši, jâtu.*

---

[1] Vgl. hierzu J. Barth, ‚Beiträge zur Suffixlehre des Nordsemitischen', *Amer. Journ. of Sem. L. and L.* 1901, S. 193 ff. — Sofern bei bekannten Ansichten nicht jedesmal der erste Autor derselben genannt wird, bitte ich um Entschuldigung.

[2] Formen mit *-ja* nach anderen Vokalen sind selten; vgl. *pa-nu-tu-ja* Ašurnaṣ. Ann. III, 70, *aš-ša-tu-ja* MAP 89, 21; *da-ja-nu-ja* CT VI 8, 10.

[3] Mit *j* bezeichne ich der Kürze und Übersichtlichkeit halber den konsonantischen Vokal *i*.

[4] Zahlreiche solcher Genetive auf *-a* finden sich z. B. in der vierzeiligen Altarinschrift Ašurnaṣirbals (*bêli-a, ûmi-a* etc.).

[5] Vgl. *mi-ṣir-ja* VR 8, 72 und öfter; *un-nin-ja*, Craig, *Religious Texts*, S. 31, Z. 12 und Eigennamen wie *Ubarja*. In solchen Fällen wird man sonantisches *r*, *n* vorauszusetzen haben.

2. Das Äthiopische hat *-ja* durchweg erhalten.

3. Das Arabische hat es vielfach noch; so nach *â* : *âja*, nach *î* : *îja* (ـِيّ), nach *-aj* : *-ajja*.

4. Für das Hebräische ist gleichfalls *-ja* vorauszusetzen. Das zeigt klar die Pluralform auf *-aj*. Diese kann nur in der Weise erklärt werden, daß an den ursprünglichen stat. constr. des Plurals auf *-aj* das Suffix *-ja* antrat; *-ajja* mußte nach hebräischen Lautgesetzen zunächst zu *-ajj* (Abfall des kurzen Vokales) und weiterhin zu *-aj* (Vereinfachung der auslautenden Doppelkonsonanz) werden. Wäre *-aj* nicht aus *-ajja* entstanden, so hätte es unter allen Umständen zu *-ê* werden müssen.

Das pron. suff. der 1. Pers. Sing. hatte demnach wie alle anderen Suffixe ursprünglich konsonantisch anlautende Form.

Die Grundformen der anderen pronomina suffixa sind:

Sing. 2. Pers. m. *-kâ*. Auch dem Hebräischen liegt, wie allen semitischen Sprachen, eine Form mit auslautendem langen *-â* zugrunde, nicht *-khā*.[1] Auslautendes *-â* pflegt im Hebräischen nicht zu *-ô* getrübt zu werden.[2]

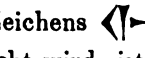
Sing. 2. Pers. f. *-kî*. Diese Form hat sich in der hebräischen Poesie erhalten und ist dort nicht etwa Aramaismus oder jüngere Form.[3] Denn wenn wir die Erfahrung machen, daß in der babylonischen Sprache, die wir etwa 2000 Jahre verfolgen können, gerade während der spätesten Zeit ältere Formen mit Vorliebe als Schmuck der Rede benutzt werden, so können wir annehmen, daß solche nur in jüngeren Perioden des hebräischen Schrifttums sich findenden älteren Formen wirklich ältere Formen sind, nicht etwa Neubildungen oder gar Entlehnungen aus anderen Dialekten. Letzteres anzunehmen, wäre gerade bei Pronominalsuffixen recht bedenklich.

Sing. 3. Pers. m. *-hû*. Anlautendes *h* ist auch für das stets mit der hervorhebenden Partikel *-ma* verbundene assyrische Demonstrativpronomen *û-ma* ‚ebenderselbe' vorauszusetzen, das vollständig mit dem

[1] So Barth, a. a. O., S. 199.

[2] Vgl. meine Ausführungen in *BA* (*Beiträge zur Assyriologie etc.*) v, S. 237.

[3] So Barth, a. a. O., S. 194, Anm. 3.

hebr. הוּא identisch ist. Für die Lesung des Zeichens  = *û*, das in der Form *ûma* fast regelmäßig gebraucht wird, ist eine Stelle in den Annalen Ašurnaṣirbals lehrreich, wo sich als Variante für obiges Zeichen das gewöhnliche Zeichen *û*, das die Kopula ‚und' bezeichnet, vorfindet.[1] Das Assyrische hat sonst nur solche Formen für die Pronomina der dritten Person, die mit *š* anlauten, so auch im Suffix der dritten Person masc. *-šu*. Wie verhält sich nun das assyrische *-šu* zu dem *-hû* anderer semitischer Sprachen? Dieser Wechsel von *h* und *š* findet sich sowohl beim pron. pers. als auch beim pron. suff. Daß die eine Form (*h*) aus der andern (*š*) lautlich entstanden sei, ist ganz undenkbar. Einen solchen Lautwandel gibt es im Semitischen nicht, auch nicht beim Verbum, wo der *š*-Bildung die *h*-Bildung gegenübersteht. Beim Verbum ist es klar, daß wir es mit zwei verschiedenen Formationen zu tun haben. Sonst hätten sich nicht in einer Sprache beide Bildungen nebeneinander entwickeln können, wie dieses im Arabischen, Äthiopischen und Syrischen der Fall ist.

Wie ist nun aber der Wechsel von *h* und *š* beim Pronomen zu erklären, wenn er nicht lautgesetzlich entstanden ist?

Hierfür kommen nach meiner Meinung zwei Möglichkeiten in Betracht.

1. Man könnte denken, einer der beiden Laute wäre nur beim pron. pers. ursprünglich, der andere dagegen nur beim pron. suff. Ebenso wie sich also in der zweiten Person ein *-tâ* und *-kâ*, bzw. *-tî* und *-kî* entsprachen, habe sich in der dritten Person ein *-hû* und *-šû* entsprochen.

2. Die andere Möglichkeit wäre die, daß der *š*- (bzw. *h*-)Laut nur in einem Genus der dritten Person berechtigt war und von diesem erst in das andere eindrang. Für diese letztere Annahme spricht folgendes:

Südarabische Dialekte (Mehri und Soḳoṭri) haben die Unterscheidung noch bis auf den heutigen Tag erhalten. Dieses stand schon durch Maltzans Untersuchungen[2] fest und ist durch die österreichische

[1] I, 101. Hierfür vgl. King, *Annals of the Kings of Assyria*, London 1902, wo sich auf S. 289 die Variante gebucht findet.

[2] *ZDMG* 25, S. 201 und 27, S. 267.

Expedition neuerdings bestätigt worden. Hier finden wir folgende Suffixformen, für die einige Beispiele angeführt werden mögen:[1]

Sing. 3. Pers. m. *-eh*, z. B. *fôm-eh* ‚seine Füße' (Mehri),[2] *di-hé* ‚von ihm' (Soḳ.).[2]

Sing. 3. Pers. f. *-(i)s*; z. B. *ǧaij-is* ‚ihr Mann';[3] *ḥamit-s* ‚ihre Schwiegertochter' (M.),[5] *ḥamet-s* dsgl. (Soḳ.).[4]

Plur. 3. Pers. m. *-hem*; z. B. *kal-hem* ‚sie beide' (M.).[5]

Plur. 3. Pers. f. *-sen*; z. B. *haswâti-sen* ‚ihre Stimmen' (M.),[6] *di-sen* ‚von ihnen' (Soḳ.).[7]

Mit den Formen *-hem* und *-sen* möge man die Suffixe der 2. Pers. Plur. betrachten: hier steht maskulinem *-kem* (z. B. *šîkem* ‚mit euch')[7] ein femininales *-ken* (z. B. *šîken* ‚mit euch')[8] gegenüber. Letztere entsprechen älterem *-kim(û)*, *kin(nâ)*, erstere demnach älterem *-him(û)*, *-šin(nâ)*. Ganz entsprechend verhält es sich mit dem pron. pers.

Man wird es vielleicht für gewagt halten, für moderne semitische Formen große Altertümlichkeit in Anspruch zu nehmen. Das Südarabische hat jedoch einen vom klassischen Arabisch so getrennten Weg zurückgelegt, daß es sehr wohl möglich ist, daß es hier und da im klassischen Arabisch verloren gegangenes altes Sprachgut erhalten hat. In obigen Formen ist auch nur der Wechsel von *h* und *š* etwas Altes, sonst zeigen die Formen ganz moderne Entwicklung.

Wird man demnach die Formen mit *h* als maskuline Formen den femininalen mit *š* gegenüberstellen dürfen, so erklärt sich auch das assyrische *ûma*. Dieses ist dann eine ältere, nur noch in gewissen Verbindungen erhaltene Form, während es sonst durch *šû* verdrängt wurde, das sein *š* erst einer Übertragung vom Femininum aus verdankte. So erklärt es sich auch, daß keine Spur eines Femininums mit ursprünglichem *h* im Assyrischen vorhanden ist. Ein solches hat eben nie existiert.

Die einzelnen semitischen Sprachen haben die Differenzen in der dritten Person nach Analogie der zweiten Person ausgeglichen; wie

---

[1] Aus D. H. Müller, *Die Mehri- und Soqoṭri-Sprache. Südarabische Expedition*, Band IV, Wien 1902. [2] IV, 53, 4. [3] IV, 45, 5. [4] IV, 52, 22. [5] IV, 45, 5. [6] IV, 47, 14. [7] IV, 49, 4. [8] IV, 49, 8.

hier der Konsonant in beiden Genera identisch war, so wurde er auch dort gleichgemacht, indem entweder der Konsonant des Maskulinums aufs Femininum übertragen wurde (Hebr., Syr., Arab., Äth., Sab.) oder umgekehrt (Assyr., Min.).

Nach allem Gesagten wird die oben sub 1. angeführte andere Möglichkeit recht unwahrscheinlich, zumal auch gewisse Vokalveränderungen in der dritten Person des Femininums (*šî* gegenüber *-šâ*) dagegen sprechen, daß der Unterschied zwischen pron. pers. und pron. suff. in der Beschaffenheit der Konsonanten beruhte.

Sing. 3. Pers. f. *-šâ*, wie sich aus obigen Bemerkungen ergibt. Auch fürs Hebräische ist langes *-â* anzusetzen, da kurzes in Formen wie *sûs-â-hâ* geschwunden wäre.

Plur. 1. Pers. *-nâ*. Daß *-nû* erst sekundär aus Formen wie *anaḫnû* übertragen wurde, dürfte zweifellos sein.[1] Im Assyrischen finden sich alle Formen nebeneinander: *-na*, *-ni*, *-nu*. Häufig ist nur *-ni*; *-nu* findet sich fast[2] nur nach *u*-Vokal; *-na*[3] ist äußerst selten. Wie ist das Verhältnis dieser Formen zu erklären? Wenn wir neben *(a)nînī* auch *(a)nînū* haben, so werden wir nicht fehlgehen, wenn wir *(a)nînū* als die ältere Form ansehen, aus der *(a)nîni* erst durch Vokalassimilation entstanden ist. Von *(a)nîni* hat sich *-ni* dann auch auf das pron. suff. übertragen. Die Form *(a)nînu* geht nicht etwa auf *anaḫnû* zurück; daraus hätte *anênu* werden müssen. Wir müssen vielmehr *aniḫnû* als Grundform ansetzen und dieses liegt auch im Arabischen und Hebräischen zugrunde, wo *i* durch den Einfluß des folgenden *ḫ* zu *a* wurde. Das Äthiopische hat, wie das Assyrische, die alte Form bewahrt: *neḫna*. Somit erledigt sich die Auffälligkeit des für äth. *neḫna* angenommenen, unerklärlichen[5] Wandels von *a* zu *e*.

[1] Vgl. Nöldeke, *ZDMG* 38, S. 420, Anm. 6 und *BA* v, S. 240.

[2] Häufiger findet es sich auch in den Amarna-Texten, wo es jedenfalls Kanaanismus sein dürfte. Vgl. aber auch *be-li-i-nu* bei Harper, *Letters* iv, S. 354 neben *be-li-i-ni*.

[3] In westsemitischen Eigennamen der Hammurabi-Dynastie findet es sich auch (*Samsu-ilûna*). Natürlich beweist dieses nichts fürs Babylonisch-Assyrische.

[4] Vgl. *mârê-na ana maškanûtu ṣabtu'*. Harper, *Assyrian and Babylonian Letters* viii, S. 833, *be-li-na, ib.* iii, S. 258; *i-na bi-ri-na* viii, S. 832, 10.

[5] Vgl. Praetorius, *Äthiopische Grammatik*, S. 18.

Plur. 2. Pers.[1] **m.** *kumû* (?). Daß der *m*-Laut das Ursprüngliche, das *n* des Assyrischen dagegen erst aus dem Femininum *kina*[2] übertragen ist, ergibt sich aus dem Wechsel von maskulinem *m* gegenüber femininem *n* in anderen semitischen Sprachen (Arab., Äth., Hebr.). Ebenso wird ein *i*, wie es das Hebräische voraussetzt, erst aus dem Femininum eingedrungen sein. Die mit größter Sicherheit zu erreichende Form ist demnach *kumû*. Ob diese nicht auch erst sekundär ist, bleibt fraglich. Der *u*-Laut der ersten Silbe könnte durch bloße Assimilation aus *a* entstanden sein. Es fehlt jedoch, soviel ich sehe, bisher jede Möglichkeit, diese Frage mit einiger Sicherheit zu beantworten, man müßte denn zugeben, daß wir imstande wären, aus dem Singular des Pronomens Schlüsse auf den Plural zu machen. Hier steht man auf allzu unsicherem Boden. Aber es sei doch darauf hingewiesen, daß eine gewisse Regelmäßigkeit in den Entsprechungen der einzelnen Formen vorzuliegen scheint; man vergleiche *an-tî* mit *an-ti-nnâ*; *šî* mit *ši-nnâ*. Sollte da vielleicht einem *kâ* ein *ka-mû* entsprochen haben, das sein *u* teils der Assimilation an das folgende *û*, teils dem Einfluß von *humû* (aus *hû* + *mû* ?) verdankte? Alles dieses sind jedoch bloße Vermutungen, die der näheren Begründung noch entbehren.

Plur. 2. Pers. f. *-kinnâ*. Der Abfall des langen *-â* im Hebr. dürfte durch die Analogie des Maskulinums bewirkt sein. Daß auch im Hebr. ein *i* zu grunde liegt, beweist der Laut *ä*,[3] der durch Umlaut aus *ē* entstanden ist. Dieser Umlaut trat jedoch nur bei folgendem *a*-Laut ein, so daß hebr. *-kän* (besser wohl *-kā̄n*) auf *-ki(n)nâ* zurückgeht.

Plur. 3. Pers. m. *-humû*. Auf seltene Formen des Hebräischen großes Gewicht zu legen, wie es Barth tut,[4] möchte ich nicht wagen.

---

[1] Das folgende im wesentlichen auch bei Barth, *a. a. O.*, S. 195 ff.

[2] Zu erschließen aus dem Verbalsuffix *-kinâši*.

[3] Nicht ganz klar ist das Verhältnis des *ä*-Lautes in hebräischen Formen wie *-kā̄n* zum *ē*-Laut in Formen wie *attēn* (neben *attā́n*). Ist vielleicht der Umlaut ursprünglich davon abhängig, ob der *i*-Laut vom folgenden *a*-Laut durch Einzel- oder Doppelkonsonanten getrennt war? In Formen wie תְּרַנֵּנָּה (Ps. 71, 23) oder תְּקֹנֵנָּה (Ez. 32, 16) schwankt die Tradition zwischen *ē* und *ā̄*.

[4] a. a. O., S. 196 f.

Manche Formen wurden wohl von den hebräischen Grammatikern nicht mehr verstanden, oder waren bloße Textfehler, mußten aber doch vokalisiert werden. Wie spät die definitive Feststellung selbst des Konsonantentextes erfolgte, lehrt ja der Papyrus Nash.[1] Nur wiederholt bezeugte Formen können nach meiner Meinung zum Ausgangspunkt grammatischer Untersuchungen gemacht werden.

Plur. 3. Pers. f. *-šinnâ.* Hierüber ist das Nötige bereits oben vermerkt worden. Auffällig ist es, daß in der 3. Pers. Plur. (masc. und fem.) ursprünglich kein Unterschied zwischen pron. pers. und pron. suff. bestanden zu haben scheint. Man wird diese Übereinstimmung gewiß für etwas sekundäres (allerdings schon ursemitisches) anzusehen haben.

Was ist nun die grammatische Bedeutung der Pronominalsuffixe? Es wird wohl nicht bestritten werden können, daß wir in ihnen ursprüngliche Genetivformen des pron. pers. zu sehen haben. Solche Genetive[2] der Personalpronomina haben sich ja im Bab.-Ass. noch selbständig erhalten, wenn es auch nicht ganz außer Frage ist, daß sie hier keine Neubildungen sind. Die semitischen Äquivalente für Bildungen wie *equus regis* und *equus ejus* stehen vollständig auf einer Stufe: beide sind stat. constr.-Verbindungen. Nur ist in der pronominalen stat. constr.-Verbindung frühzeitig eine engere Verbindung zwischen Nomen und folgendem Genetiv eingetreten.[3]

---

[1] Vgl. Norbert Peters, *Die älteste Abschrift der zehn Gebote,* Freiburg i. B., 1905.

[2] Zugleich bezeichnen dieselben Pronominalformen auch den Akkusativ, da ja die pronominale Deklination in der Regel nur zwischen casus rectus und casus obliquus unterscheidet.

[3] Eine Vergleichung der Nominativformen des pron. pers. mit den entsprechenden Genetivformen scheint zu lehren, daß in allen Formen der 1. und 2. Person das demonstrative Element *an-* (‚hier') enthalten ist (vgl. *BA* v, S. 240). Demnach wird man doch wohl berechtigt sein, die Form *anâku* in *an-ja-kû* aufzulösen, eine Form, die die beiden pronominalen Bestandteile der ersten Person, *ja* und *kû*, in sich vereint. Die Zusammensetzung von *an-iḫ-nû* ist mir unklar. Es sei hier gestattet, die sich mit größter Sicherheit ergebenden Formen der Deklination des pron. pers. zusammenzustellen.

			Nominativ	Gen. Akk.
Sing.	1. Pers.	c.	*an-ja-kû*	*ja*
„	2. „	m.	*an-tâ*	*kâ*
„	2. „	f.	*an-tî*	*kî*

Die Frage nach der Entstehung des Nomens mit Suffixen gipfelt demgemäß in der Frage nach dem stat. constr. Wie war dieser ursprünglich beschaffen? Hatte er ursprünglich Endungen oder nicht? Man pflegt dabei meist vom Arabischen auszugehen, in dem bekanntlich der stat. constr. die betreffenden Kasusendungen behalten hat. Aber schon die Natur des stat. constr. spricht sehr gegen die Ursprünglichkeit[1] des Arabischen. Wenn zwei Wörter zu einer Ton-

			Nominativ	Gen. Akk.
Sing.	3. Pers.	m.	*hû'a*	*hû*
„	3. „	f.	*šî'a*	*šâ*
Plur.	1. „	c.	*an-iḫ-nû*	*nâ*
„	2. „	m.	*an-tumû* (?)	*kumû* (?)
„	2. „	f.	*an-tinnâ*	*kinnâ*
„	3. „	m.	*humû*	*humû*
„	3. „	f.	*šinnâ*	*šinnâ*.

[1] Je klarer sich uns das Bild der altbabylonischen Sprache vor Augen stellt, desto mehr zeigt sich, wie recht Nöldeke mit seinem Urteil über das klassische Arabisch hat (*Die semitischen Sprachen*[2], Leipzig 1899, S. 6), wenn er sagt:

‚In allem Reichthum des Arabischen zeigt sich überhaupt eine gewisse Einförmigkeit, die kaum von Anfang an dagewesen ist. In manchen Stücken ist nicht bloss das Hebräische, sondern selbst das Aramäische alterthümlicher als das Arabische.'

Die daselbst dem Assyrischen gegebene Abfertigung war zur Zeit, als das Buch erschien, noch im wesentlichen berechtigt, da damals nur die jüngeren Sprachstufen jenes Zweiges der semitischen Sprachen bekannt waren. Jetzt, wo wir das Altbabylonische leidlich genau kennen, liegen die Verhältnisse ganz anders. Wenn man auch nicht annehmen darf, daß es in allen Punkten das Ursprüngliche bewahrt hat, so hat es doch sicher denselben Wert für die vergleichende semitische Grammatik wie das Sanskrit für die indogermanische. Denn auch letzteres bietet z. B. dem Griechischen gegenüber nicht immer die älteren Formen (besonders im Vokalismus). Man ist aber zu der Forderung berechtigt, daß das Altbabylonische und somit auch das Assyrische als sein Ausfluß überall bei grammatischen Untersuchungen zunächst um Rat gefragt wird. Studium der Originale, nicht nur der oft sehr fehlerhaften Transskriptionen, ist dabei unerläßliche Bedingung, da sonst grobe Verstöße gegen die assyrische Grammatik, wie sie sich auch in einigen jüngsten grammatikalischen Untersuchungen finden, unvermeidlich sind. Wer über Fragen der vergleichenden Grammatik sich äußern will, muß sich mit der Keilschrift vertraut machen.

Das Altbabylonische ist entschieden wichtiger für die vergleichende Grammatik als das Altarabische, da es der einzige Zweig einer Sonderentwicklung im Semitischen ist. Denn Hommels Annahme, daß es den übrigen semitischen Sprachen als ostsemitisch gegenüberstehe, bestätigt sich immer mehr, namentlich seit wir

einheit verschmelzen, wie dieses in der stat. constr.-Verbindung das Ursprüngliche ist, so ist schon psychologisch die Verkürzung des ersten Wortes das Wahrscheinlichere. Dieses ist auch die Regel im Altbabylonischen.[1] Wir werden demnach in diesem Punkte der ältesten semitischen Sprache die größere Ursprünglichkeit nicht absprechen dürfen. Ich glaube aber, daß auch das Hebräische mehr für den ursprünglichen Abfall des kurzvokalischen Auslautes spricht als dagegen. Denn wie wird man es erklären können, daß der stat. constr. ein kurzes *a* in geschlossener Silbe zeigt, wo der stat. abs. ein tongedehntes *ā* hat? Warum heißt es z. B. im stat. abs. *miḳdāš*, im stat. constr. dagegen *miḳdaš*, und wie sind die stat. constr.-Formen von Femininis wie *malkat* zu erklären? Die Dehnung, bzw. Verkürzung nur auf Tonverhältnisse zurückzuführen, wird schwer angehen; man sieht dann z. B. nicht recht ein, warum jene Dehnung fast nie nach Doppelkonsonanz eintritt. Warum sagt man dann nicht auch z. B. **ḳāl* ‚leicht' statt *ḳal* (aus *ḳallu*), wenn die Dehnung einzig und allein eine Folge des Tones war? Wir werden wohl annehmen dürfen, daß auch das Hebräische den stat. constr. des Singulars von Anfang an ohne vokalischen Auslaut bildete, daß also Formen wie *miḳdaš* stets mit geschlossener Silbe endigten. Im stat. abs. machte sich der ursprünglich vorhanden gewesene, später aber abgefallene kurzvokalische Auslaut dadurch geltend, daß Silben, die zur Zeit seines Bestehens noch offen waren, gedehnt wurden; daher wurde der stat. abs. *miḳdašu* zu *miḳdāš(u)*; aber *ḳal(lu)* behielt der Regel nach sein kurzes *a*, weil hier stets eine geschlossene Silbe vorlag. Anzunehmen, daß der stat. constr. eine bloße Verkürzung des stat. abs. sei, gibt doch sehr zu Bedenken Veranlassung. Warum wurden dann Formen, die einen ursprünglich langen Vokal hatten (wie *pāḳîd*) im stat. constr. nicht verkürzt? Wie erklärt sich sonst der stat. abs. *baj't* gegenüber dem stat. constr. *bêt*? Daß *baj't* ursprünglich einen Vokal am Schluß

anfangen, über das Westsemitische des 3. Jahrtausends etwas klarer zu sehen durch H. Ranke's verdienstvolles Buch (*Early Babylonian Personal Names from the published tablets of the so-called Hammurabi Dynasty*, Philadelphia 1905).

[1] Vgl. meine Ausführungen in *ZA* xviii, S. 3 ff.

gehabt hat, zeigt die Behandlung derselben Lautfolge in *sûs-aj'k* aus *sûs-ai-k(î)*, wo nach Abfall des *î* dieselben Verhältnisse vorlagen, wie in *bait(u)* nach Abfall der Kasusendung. Außerdem wird hierher der stat. abs. *pâ* gegenüber dem stat. constr. *pî* gehören.[1] Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß *pâ* auf ursprüngliches *pija* (Akkusativ) zurückgeht, welches durch den Einfluß des folgenden *a* zu *pāja*, und nach Abfall der Kasusendungen zu *pâ* wurde, während der stat. constr. *pî* auf die vokallose Grundform *pij* zurückgeführt werden muß.

Für eine Nunation oder Mimation, die Barth[2] immer wieder aus solchen Formen erschließen will, beweisen sie gar nichts, ebensowenig das Verhältnis der Nomina tertiae *j* im stat. abs. *â* zum stat. constr. *-ê*. Dieses dürfte sich vielmehr folgendermaßen erklären: *-ê* geht auf ursprüngliches *-aj* zurück, *-â* dagegen auf ursprüngliches *-aja* oder *-ija* (gleichfalls Akkusative). Durch spätere Ausgleichungen wurde dann regelmäßig der stat. abs. auf *-â* mit dem stat. constr. auf *-ê* verbunden, während der alte stat. constr. der auf *ij* auslautenden Nomina, der zu *î* werden mußte, bis auf das eine Sonderstellung — schon wegen seiner Einsilbigkeit — einnehmende *pî* gänzlich verdrängt wurde. Auch für ursemitisches[3] *ē* oder *ā* wird durch obiges Verhältnis nichts entschieden. Inwieweit bei Verben tertiae *j* im Hebr. *â* aus ursprünglichem *-ija* entstanden ist, also die Existenz eines auslautenden *-a* im Imperfekt voraussetzt, kann hier nicht näher untersucht werden (vergl. *j'gallâ* aus *j'gallija*).

Daß die vokallose stat. constr.-Bildung im Singular das Ursprüngliche war, zeigt auch das Nomen mit Suffixen, die, wie wir oben gesehen haben, ursprünglich an die stat. constr.-Form des Nomens antraten. Dieses zeigt ja auch ganz klar der Plural *(sûs-ai-kâ* zu *sûs-â-*

[1] So auch in *BA* v, S. 263, Anm. 2 von mir erklärt.

[2] Zuletzt noch *ZDMG* 59, S. 634, Anm. 3.

[3] Rechnet Barth das Babylonische nicht zu den semitischen Sprachen? Für diese Sprachgruppe, die die ursprüngliche starke Bildung noch am klarsten zeigt, ist ein ‚ursemitisches' *ē* ganz undenkbar. Man wird nicht eher an ursemitisches *e*, *ā* oder *ē* glauben dürfen, bis für alle semitischen Sprachen die Notwendigkeit der Existenz dieses Lautes ähnlich bewiesen wird, wie dieses fürs Indogermanische geschehen ist.

kâ, sûs-ai-nû zu *sûs-ê-nu* etc.). Nehmen wir nicht an, daß der stat. constr. einst vokallos auslautete, so stoßen wir überall auf Schwierigkeiten in der Erklärung des hebräischen Nomens mit Suffixen.

Wie das Altbabylonische zeigt,[1] tritt das Suffix, wenn irgend möglich, an die vokallos endigende Form des stat. constr. sing. Letzterer endigt aber nicht immer vokallos; dieses war ursprünglich vielmehr nur dann der Fall, wenn er sich bequem an das folgende Wort anlehnen konnte. Traten dabei jedoch Schwierigkeiten, z. B. Konsonantenhäufungen ein, so wird ein Hilfsvokal angenommen, der gar nichts mit dem Kasusvokal zu tun hat; obwohl sonst die Kasus im Altbabylonischen so streng unterschieden werden, herrscht im stat. constr. sing. die größte Verwirrung; bald steht *-u*, bald *-i*, bald *-a* im Nominativ usw. Nur der Genetiv erhält meist — jedoch nicht immer — *-i*, da sein Eintritt durch das vorhergehende Wort gewissermaßen signalisiert wurde. Inwiefern — und ob überhaupt — im Altbabylonischen der gesetzte Hilfsvokal von der Natur der umgebenden Laute abhängig ist, bedarf noch der genaueren Untersuchung. Wir haben den Hilfsvokal ursprünglich jedenfalls nur da zu erwarten, wo sein Eintreten durch Konsonantenhäufung oder ähnliches bedingt war. Wir sehen nun, daß in späteren Perioden der babylonisch-assyrischen Sprache, wo die Kasusendungen noch streng unterschieden werden, als Hilfsvokale mit Vorliebe gerade die Vokale des betreffenden Kasus genommen werden, eine Eigentümlichkeit, die sich im klassischen Arabisch durchweg eingestellt hat. Überhaupt ist im Arabischen — aber auch bisweilen schon im Babylonisch-Assyrischen — der Hilfsvokal selbst da eingetreten, wo er ursprünglich gar nicht notwendig war, eine Verallgemeinerung und Einseitigkeit, die das von Nöldeke ausgesprochene Urteil über das Altarabische nur bestätigt.

Der Hilfsvokal trat also ursprünglich nur da ein, wo die Silbengesetze es erforderten, wie in hebr. *sûs*, das bei Antritt konsonantischer Endungen eine geschlossene Silbe mit langem Vokal gehabt hätte, oder in Formen wie *kalb*, wo drei Konsonanten aufeinander gefolgt wären. Es ist nun ganz natürlich, daß, als nun

[1] Vgl. *ZA* xviii, S. 7 ff.

einmal die betreffenden Formen sich ausgebildet hatten, sie auch in Fällen verwendet wurden, wo sie nicht nötig gewesen wären. Dieses gilt namentlich für das Femininum: *malkat-kâ*, *malkat-hû* usw. waren Bildungen, die mit den hebräischen Silbengesetzen völlig vereinbar waren; hier ist aber die Analogie des Maskulinums durchgedrungen. Ebenso hätten Formen wie **miḳdaš-kâ* unverändert bleiben können; aber hier wirkte, wie gesagt, die Analogie der Nomina, bei denen ein Hilfsvokal eintreten mußte. Formen wie *miḳdaš-kām*, *malkat-kām*, *ʾôjib-kâ*, *dᵉbar-kām* etc. dürften Reste der ursprünglichen Bildungsweise sein. Die Erweichung des *k*-Lautes ist wohl nach Strack, *Hebräische Grammatik* § 22, S. 34, Z. 8 f. zu beurteilen und nicht ein Rest ursprünglichen Bindevokals.[1]

Wenden wir uns nun speziell zum Hebräischen und fragen wir uns, wovon die Wahl des Hilfsvokales abhängen konnte, wenn eine solche Wahl überhaupt stattfand. Da die Substantiva auf jeden möglichen Konsonanten endigen konnten, ist es ganz natürlich, daß die Wahl des Hilfsvokales nicht von dem immer wieder wechselnden Endvokal des Substantivs abhängig wurde, sondern von dem stets gleich bleibenden Anfangskonsonanten des Pronomens. In diesem Falle wird als Hilfsvokal für *j(a)* nur *i* in Betracht kommen, als Hilfsvokal für den Hauchlaut *h* (in *hû*, *hâ*, *hām*, *hān*) nur der Vokal *a*, der ihm ja homorgan ist, als Hilfsvokal für das palatale *k* (in *kâ*, *k(î)*, *kām*, *kān*) der verwandte *i*-Laut; bei *n* endlich, dem kein Vokal homorgan ist, konnte jeder beliebige Vokal als Hilfsvokal eintreten. Auch hier wurde der *i*-Laut bevorzugt, daneben findet sich aber auch der *a*-Laut (vgl. *kull-ā-nû*), während der *u*-Laut nicht zur Verwendung kam.

Was den Akzent anbetrifft, so wird man anzunehmen haben, daß, ehe die vollständige Verschmelzung von Nomen und Pronomen eintrat, das Nomen unbetont (oder schwach betont) war, während der Hauptton auf dem Pronomen ruhte, wie ja stets das letzte Wort der stat. constr.-Kette den Hauptton trägt. Als nun später Nomen und Pronomen zu einer Einheit verschmolzen, wurde das neu ent-

[1] So Barth, a. a. O., S. 195, Z. 2.

standene Wort als ein Wort empfunden und dementsprechend betont. Dieses geschah selbstverständlich, bevor die spezifisch hebräischen Tongesetze in Wirksamkeit traten, und auf diese Betonung wird der Ausfall des *h* im Pronomen der dritten Person zurückgehen.

Als ursprüngliche Formen werden wir also für das Hebräische vorauszusetzen haben:

1.	Pers.	Sing.	c.	*sûs-já*	zu	*sûs-i-já*	zu	*sûˊs-i-ja*
2.	„	„	m.	*sûs-kâˊ*	„	*sûs-i-kâˊ*	„	*sûˊs-i-kâ*
2.	„	„	f.	*sûs-kîˊ*	„	*sûs-i-kîˊ*	„	*sûˊs-i-kî*
3.	„	„	m.	*sûs-hûˊ*	„	*sûs-a-hûˊ*	„	*sûˊs-a-hû*
3.	„	„	f.	*sûs-hâˊ*	„	*sûs-a-hâˊ*	„	*sûˊs-a-hâ*
1.	„	Plur.	c.	*sûs-nûˊ*	„	*sûs-i-nûˊ*	„	*sûˊs-i-nû*
2.	„	„	m.	*sûs-kămû*[1]	„	*sûs-i-kămû*	„	*sûˊs-i-kämû*
2.	„	„	f.	*sûs-kânnâ*	„	*sûs-i-kănnâ*	„	*sûs-i-k̈ân*
3.	„	„	m.	*sûs-hămû*	„	*sûs-a-hămû*	„	*sûˊs-a-hämû*
3.	„	„	f.	*sûs-hănnâ*	„	*sûs-a-hănnâ*	„	*sûs-a-ḧân*

Die so entstandenen Formen wurden lautgesetzlich weiter entwickelt, und zwar:

1.	Pers.	Sing.	c.	*sûˊsija*	zu	*sûˊsij*	zu	*sûsîˊ*
2.	„	„	m.	*sûˊsikâ*	„	*sûˊsᵉkâ*	„	*sûsᵉk̲âˊ*
2.	„	„	f.	*sûˊsikî*	„	*sûˊsik(î)*[2]	„	*sûsėk̲*
3.	„	„	m.	*sûˊsahû*	„	*sûˊsau*	„	*sûsôˊ*
3.	„	„	f.	*sûˊsahâ*	„	*sûˊsaa*	„	*sûsâˊ(h)* (s. u.)
1.	„	Plur.	c.	*sûˊsinû*	„	*sûsínû* (s. u.)	„	*sûsėnû*
2.	„	„	m.	*sûˊsikäm*	„	*sûˊsᵉkäm*	„	*sûsᵉk̈äm*
2.	„	„	f.	*sûsikân*	„			*sûsᵉk̈ân*
3.	„	„	m.	*sûˊsahäm*	„	*sûˊsam*	„	*sûsâm*
3.	„	„	f.	*sûsahân*	„			*sûsân* (s. u.)

Einer besonderen Erörterung bedürfen nur die Formen *sûsāh*, *sûsėnû* und *sûsân*. Letzteres, das trotz des wohl stets am Ende gewesenen

[1] Oder wie sonst die betreffenden Formen der Suffixe damals gelautet haben mögen.

[2] Abfall des î auch beim Verbum (2. Pers. Sing. f.).

Akzentes doch das *h* elidiert, dürfte eine Neubildung zu maskulinem *sûsám* sein.

Die Form *sûsénu* verdankt ihren abnormen Akzent einer Analogiebildung nach den verwandten Formen, in denen *nû* unbetont war und den Akzent vor sich hatte: *ánáḫnû, ḳāṭálnû.* Über die gleiche Erscheinung im Assyrischen siehe unten.

Wie die Form *sûsáh* genauer zu erklären sei, ist unklar. Auffällig ist hier vor allem die Erhaltung die *h*-Lautes, der in allen verwandten Formen geschwunden ist. Sollte hier an die zu erwartende Form *sûsâ* das *h* noch einmal sekundär angetreten sein, vielleicht nur zur grammatischen Unterscheidung vom stat. abs. des Femininums, so daß die wiederholt belegten Formen ohne Mappiq die korrekteren wären? Der Abfall des auslautenden *-â* ließe sich eher erklären; es scheint nämlich ein Lautgesetz existiert zu haben, daß ursprünglich unbetontes auslautendes *-â* nach vorhergehendem betonten *a*-Laut fortfällt. Ohne Annahme eines solchen Lautgesetzes wäre die Pausalform *lāḵ* aus *lákâ* unerklärlich. Aber für die von Barth[1] angenommene Betonung der ‚Bindevokale' im Hebräischen spricht sonst gar nichts, nicht einmal die Form *sûsénû*; und eine Betonung *sûsáhâ* müßte man denn doch wohl voraussetzen. Ich sehe hier noch keine Möglichkeit einer vollständig befriedigenden Erklärung.

Die Pausalform *sûsă̄ḵâ* bietet keine Schwierigkeiten. Der Akzent ist hier regelrecht auf die Paenultima getreten; *i* ist dann durch den Einfluß des folgenden *a*-Lautes zu *ă̂* gedehnt (nicht etwa *â*!). So erklären sich beide Formen, *sûs'ḵâ* und *sûsă̄ḵâ*, ganz ungezwungen, während Barths Annahme,[2] daß einerseits *-'ḵâ* durch den Einfluß der Analogie von Präpositionen wie *b'ḵâ* aus *bikâ* entstanden sei, andererseits die nächstverwandte Pausalform *-ā̆ḵâ* Analogiebildung nach Stämmen tertiae *j* sei, sehr wenig Wahrscheinlichkeit in sich selbst besitzt. Besonders auffällig ist es bei dieser Erklärung, daß Präposition und Nomen in der Bildung der betreffenden Pausalformen (*sûsā̆ḵâ*, bzw. *bāḵ*) so weit auseinandergehen.

[1] a. a. O., S. 198.

[2] a. a. O., S. 200.

Einfluß der Stämme tertiae *j* scheint allerdings vorzuliegen bei der sehr seltenen Suffixbildung auf ־ֵהוּ, die man demnach mit *-êhû*, nicht *-ĕhû* zu umschreiben haben wird. Man könnte allerdings auch versucht sein, hier einen ursprünglichen Hilfsvokal *i* anzunehmen; doch sieht man nicht ein, warum dieser sich gerade in den wenigen Formen auf ־ֵהוּ erhalten hat. Die Analogie der Nomina tertiae *j* lag andererseits ziemlich nahe, da es sich fast ausschließlich um einsilbige Nomina handelt (*ôrêhû, mînêhû*). Allzu viel Gewicht sollte man jedoch auf diese ganz abnormen Bildungen nicht legen, da sie zum Teil wenigstens auf bloße Textfehler zurückgehen können.

Neben *-häm* findet sich bekanntlich auch *-hämô*, das sich ganz den oben entwickelten Gesetzen anpaßt: so wird *pî-hᵉmô* zu *pîmô*, *ăbôṯê-hᵉmô* zu *ăbôṯêmô*. In Formen wie *sûsámô* wird der Akzent erst eine Analogiebildung nach den Formen sein, in denen er von Anfang an auf der Paenultima ruhen mußte, wie *pîmô* u. a.

Über die Pluralformen des hebräischen Nomens mit Suffixen ist nichts Besonderes zu vermerken; was die Beeinflussung der Feminina durch die Maskulina betrifft, so ist darauf hinzuweisen, daß auch im Babylonisch-Assyrischen diese Beeinflussung vorliegt, worauf bereits Delitzsch, allerdings zögernd,[1] aufmerksam gemacht hat. Schon das Altbabylonische weist solche Formen auf; vgl. *ep-še-tu-u-a* (= *epšêt-û-a* aus *epšêt-û-ja*) neben *mâr-û-a*, u. a.[2]

Die assyrischen Nomina mit Suffixen bieten keine Schwierigkeiten; nur ist auch hier wie im Hebräischen, und zwar aus demselben Grunde wie dort, im Nominibus mit dem Suffix der 1. Person Plural und Hilfsvokal die Paenultima betont, was eine unregelmäßige Verlängerung des Vokales zur Folge hatte. Als Hilfsvokal findet sich *i* (besonders im Gen.) und *a* (im Nom. und Akk., nie im Gen.). Statt Verlängerung des Vokales kann auch Schärfung des folgenden Konsonanten eintreten, wodurch dieselbe Akzentwirkung hervorgerufen wurde. Da die bisherigen Grammatiken diese Erscheinung nicht genügend hervorheben, mögen hier einige Beispiele folgen:

[1] *Grammatik*, § 74, S. 202 f.

[2] Vgl. *ZA* xviii, S. 9, Anm. 1.

1. *î*: *be-li-i-ni* ‚unseres Herrn' (oft und in verschiedenen Schreibungen in Harpers, *Letters*[1]); *maṣṣarti-i-ni*, ib. VI 667. VII 705; *šubti-i-ni*, ib. VI 621, 15[2]; vgl. auch *pa-ni-i-ni* VI 667;

2. *i* mit Schärfung: *dul-li-in-ni*, ib. IV 374; ferner *bi-ri-in-ni* v R 1, 125.

3. *a*: *bêla-a-ni* (Nom.) Harper VI 667, VII 789; *maṣṣarta-a-ni* VI 667 (Akk.) *a-ša-ba-ni* v R 1, 122; dazu kommen die zahlreichen Eigennamen wie *Marduk-šarra-a-ni*.

Auch das Arabische bietet nichts Schwieriges. Nur sei darauf hingewiesen, daß beim Suffix der 1. Person Singular die Grundform *-ija* für alle Kasus vorliegen dürfte; denn akkusativisches *-î* wird sich kaum auf ursprüngliches *-aja* zurückführen lassen. Hier trat die Verschmelzung von Pronomen und Suffix zu einer Zeit ein, als noch wirkliche ‚Hilfsvokale' bestanden und die Kasusendungen noch nicht diese Hilfsvokale ersetzt hatten.

Das Äthiopische stimmt mit dem Arabischen darin überein, daß es den Kasusvokal als Hilfsvokal angenommen hat; so erklärt sich also *negûš-é-ka* (Nom. und Gen.) aus *negûš-u-ka* bzw. *negûš-i-ka* gegenüber dem Akkusativ *negûš-a-ka*.

Das *h* der Suffixe der 3. Person ist wie im Hebräischen elidiert. Vor *ja* ist altes *i* (*e*) wie im Arab. erhalten.

Das *a* im stat. constr. dagegen hat wohl nichts mit der Akkusativendung zu tun, weil es auch im Nominativ und Genetiv gebraucht wird und man nicht recht einsieht, weshalb es auf diese Formen übertragen wurde. Die ganz sekundäre äthiopische Betonung der ‚Bindevokale', die nur eine Folge der Paenultimabetonung ist, darf natürlich gar nicht mit einer vorausgesetzten Betonung der ‚Bindevokale' im Hebräischen verglichen werden, wie es Barth tut.[3]

Größere Schwierigkeiten bietet das Syrisch-Aramäische. Es ist zunächst ganz unmöglich, Formen wie syrisch *dînâk*, *dînâh* mit ihrem

---

[1] I S. 77, II S. 172. 211, III S. 240. 263. 266, IV S. 442, V S. 505. 566, VI S. 627. 692, VII S. 750. 772. 789 etc.; beachte auch *be-li-i-nu*, IV S. 354 (s. o.).

[2] Hier ist wohl *ku-tal* (nicht *kal*) *šub-ti-i-ni nu-šar-šid* zu lesen.

[3] a. a. O., S. 198, Anm. 29.

langen *â* und die entsprechenden hebräischen Formen gleichzusetzen, wie Barth es tut.[2] Im Syrischen wird das von Barth[1] auch für das Hebräische verlangte Gesetz gelten, daß der Bindevokal Träger des Tones wurde, dadurch den nachfolgenden Vokal zum Schwinden brachte ‚mit der Wirkung, daß der letztere, wenn er identisch mit dem Bindevokal, also *a*, war, bei seinem Abfall diesen verlängerte'. Dieses erklärt sich im Syrischen z. T. wohl durch die Bevorzugung der Paenultimabetonung. Es ist sehr wahrscheinlich, daß das Syrische durchweg den Hilfsvokal *a* gehabt hat, denn auch Formen wie *dîn(')k̲ôn* erklären sich aus dem aramäischen Lautgesetz, daß auch *a* in unbetonter Silbe schwindet. Die Form *dîn-âk̲* spricht ganz entschieden für die Annahme des Hilfsvokals *a* auch vor dem *k̲* der 2. Person.

Die Formen *dîn-ēk̲* und *dîn-ēh* erklären sich gleichfalls mit Barth[2] dadurch, daß der ‚Bindevokal', wenn er vom Vokal des Suffixes verschieden war, Umlaut erlitt. Die Form der ersten Person *dîn-an*, für die man *dîn-ân* erwarten sollte, da sie ja aus älterem, im biblischen Aramäisch noch belegten *dîn-a-nâ* entstanden ist, erklärt sich daraus, daß auch im Aramäischen der Akzent schon in ältester Zeit in dieser Form auf der vorletzten Silbe ruhte, noch ehe die spätere Paenultimabetonung durchgeführt worden war. Nachdem der Akzent in *dîn-á-nâ* zurückgegangen war,[2] schwand das auslautende *â* und die nun entstandene Form *dînan* wurde von den späteren Lautgesetzen, die bei der Bildung der Formen *dînâk̲* und *dînâh* zur Anwendung kamen, nicht mehr betroffen. Rätselhaft bleibt bei der Annahme der Barthschen Erklärung das Nebeneinander von *dînâk̲* einerseits und *dînah* (mit kurzem *a*) andererseits im biblischen Aramäisch. Auch Barth hat keine Erklärung[3] dieser auffälligen Erscheinung versucht.

---

[1] a. a. O., S. 198.

[2] Also zu einer Zeit, als man noch *dîn-a-ká* betonte.

[3] Vgl. a. a. O., S. 198, Anm. 30.

Zu Kalīla waDimna.

Von

Johannes Hertel.

Der gleichnamige Aufsatz Nöldekes *ZDMG* LIX, 794 ff. hat mich wie naturgemäß alles auf das Pañcatantra Bezügliche lebhaft interessiert. Wenn er am Ende den Wunsch ausspricht, daß die alte syrische Übersetzung neu herausgegeben werden möchte (natürlich mit deutscher Übersetzung), so kann ich dem nur beistimmen. Ich möchte aber davor warnen, daß dies geschieht, bevor das Tantrākhyāyika in Text und Ubersetzung vorliegt, das auf alle Fälle ein kritisches Hilfsmittel ersten Ranges für die Herstellung auch des Textes Ibn Moqaffas und aller auf ihm beruhenden weiteren Versionen ist. Diese Warnung möchte ich in den folgenden Zeilen begründen, weil ihre Befolgung die Herausgeber der in Frage kommenden semitischen Texte jedenfalls vor viel nutzloser Mühe und sicheren Mißgriffen bewahren wird.

Um den Semitisten, denen mein Aufsatz dienen soll, verständlich zu sein, muß ich einige Worte zur Orientierung vorausschicken.

Nöldeke spricht auf S. 795 und 797 von dem (indischen) Grundwerke, wohl noch in Benfeys Sinn. Benfey nahm an, daß die alte syrische Übersetzung, die Nöldeke mit Σ, ich in meinen bisherigen Arbeiten mit *Syr.* bezeichne, auf einem einheitlichen buddhistischen Sanskrit-Werke beruhte, von dem der Kosegartensche Text (*textus simplicior*) eine brahmanische Überarbeitung darstellte. Bühler dagegen sagte in seinem *Detailed Report* (1877) S. 47: ‚But if the fact is established that the works of the two Kaś-

mîrians [Somadeva und Kṣemendra] really give the contents of Guṇâḍhya's great story, the most important results for the history of the *Panchatantra* and other collections of apologues which form part of both[1] may be gained therefrom. Guṇâḍhya's *Vṛihatkathâ* goes back to the first or second century of our era. A comparison of its version of the *Panchatantra* with those now current in India and with the so-called Semitic translations will show that the work translated for Khosru Noshirvan was not the *Panchatantra*, but a contemporaneous or later collection of moral tales.'

Bühler ahnte nicht, daß die von ihm selbst in Srinagar erworbene Śāradā-Handschrift des Pañcatantra (Tantrākhyāyika), die in demselben *Report* S. x unter Nr. 145 verzeichnet ist und die ich so glücklich war, bekannt zu machen und eingehend zu besprechen,[2] alle Zweifel beheben würde. Der Stand der Pañcatantra-Frage ist jetzt in aller Kürze folgender:

Das Pañcatantra ist etwa um 200 v. Chr. von einem viṣṇuitischen Brahmanen ohne jeden buddhistischen Einfluß in Kaschmir geschrieben worden. Die vielen mir vorliegenden Texte gehören zwei Strömen der Überlieferung an: 1. Die Kaśmīr-Rezension, Tantrākhyāyika (*Śār.*), in zwei Subrezensionen (*Śār.* α und *Śār.* β) vorliegend, deren zweite sich durch einige eingeschobene Erzählungen von der ersten unterscheidet. *Śār.* enthält den einzigen authentischen Sanskrit-Text des Pañcatantra, der leider noch nicht ganz vollständig ist. 2. Alle anderen Pañcatantra-Fassungen gehen auf eine gleichfalls in Śāradā geschriebene, mit *Śār.* sehr nahe verwandte kaschmirische Fassung zurück. Das getreueste Abbild derselben, obwohl von Übersetzungsfehlern wimmelnd, ist die Pahlavī-Rezension. Für die Kritik sind wichtig Somadeva und das Südliche Pañcatantra. Der jinistische (nicht, wie man annahm, brahmanische) *textus*

[1] Daß der Pañcatantra-Abschnitt vermutlich nicht in der Bṛhatkathā stand, wird in der Einleitung meiner unter der Presse befindlichen Ausgabe des Südlichen Pañcatantra (*AKSGW*, ph.-h. Kl. xxiv, v) gezeigt werden.

[2] Uber das Tantrākhyāyika, die kaśmīrische Rezension des Pañcatantra. *Abh. d. kgl. sächs. G. d. W.* xxii, Nr. 5. Leipzig, bei B. G. Teubner 1904.

simplicior, den BENFEY nach der durchaus unkritischen KOSEGARTEN-schen Ausgabe übersetzt hat,[1] ist eine außerordentlich gewaltsame Bearbeitung durch einen Jaina, der Rahmen, Reihenfolge der Erzählungen und Strophenbestand willkürlich änderte und eine Menge neuer Erzählungen einschob. Bis eine kritische Ausgabe davon vorliegt, sind nur brauchbar der Text von KIELHORN-BÜHLER und die Übersetzung von FRITZE.

Das Werk des Pahlavī-Übersetzers enthielt allerdings nicht nur das Pañcatantra, das in seiner Fassung die Einleitung und den Anfang des ersten Buches verloren hatte, der, wie das ja nach BÜHLERS Bericht noch heute in Kaschmir üblich ist, frei ausgefüllt wurde, sondern außer diesem noch einige andere Erzählungen. Denn daß das Pañcatantra tatsächlich, wie von MAŃKOWSKI behauptet hatte,[2] ursprünglich nicht mehr und nicht weniger als fünf Bücher enthielt, steht jetzt außer allem Zweifel. Der Übersetzer arbeitete nach einer Sammelhandschrift, wie sie unter den indischen Pañcatantra-Mss. nicht selten sind.

Also das ‚Grundwerk' war nicht das Werk eines Einzelnen, sondern es bestand aus dem Pañcatantra und aus anderen Stücken (Entlehnungen aus der brahmanischen Literatur, z. B. aus dem Mahābhārata, und aus dem Schrifttum der Buddhisten).

Abgesehen nun von dem Gehalt an Erzählungen, der ein wenig variiert, deckt sich die Pahlavī-Rezension bis in Einzelheiten des Wortlautes mit dem Tantrākhyāyika. Beide Abkömmlinge des Ur-Pañcatantra sind also für die gegenseitige Kritik von höchstem

---

[1] Selbstverständlich soll dies kein Vorwurf für BENFEY sein. KOSEGARTEN hat durch seine Kritiklosigkeit einen Teil der Pañcatantra-Irrungen verschuldet.

[2] Der Auszug aus dem Pañcatantra in Kshemendras Bṛihatkathâmañjarî. Leipzig 1892, S. XXIV f. Ich hatte *BKSGW*, phil. hist. Kl. 1902, S. 27 ff. diese Meinung bekämpft und S. 30, Anm. die Ansicht vertreten, daß die fünf Bücher wie alle übrigen Kapitel der semitischen Rezensionen, von denen einzelne auch bei Som., Pūrṇ. und im nepalesischen Tantrākhyāna auftreten, verschiedene Verfasser gehabt hätten. Nachdem ich aber ein sehr umfangreiches Material der verschiedensten Fassungen durchgearbeitet habe, namentlich auch beide Rezensionen des Tantrākhyāyika, hat sich mir v. MAŃKOWSKIS Meinung als die richtige erwiesen.

Werte. Mit Hilfe der Pahlavī-Rezensionen konnte ich die Authentizität des Tantrākhyāyika schlagend beweisen; mit Hilfe des Tantrākhyāyika wird es den Semitisten möglich werden, vom Kalīla wa-Dimna kritische Ausgaben zu liefern.

Nöldeke sagt S. 796 unter Löwe und Stier: ‚In der Geschichte vom Schlauen und Dummen verlangt bei Ch. 96 (wie bei Sp. und σ) der Richter die Stellung eines Bürgen. Das fehlt bei dS. und Schultens (deren Texte einander überhaupt sehr ähnlich sind) und den andern, aber, da es auch in Σ steht, ist es ursprünglich. In Benfey's Pañc. kommt es freilich nicht vor.' Aus meinen Bemerkungen zum Tantrākhyāyika, S. 114, Z. 26 ff. ist ausführlich zu ersehen, wie es mit der Stellung des Bürgen in den Sanskrit-Fassungen steht.

S. 798 sagt Nöldeke unter Schildkröte und Affe: ‚Im Pañc. ist das Seetier ohne alle moralische Anwandlungen in bezug auf den Affen' usw. Mir liegt jetzt der Anfang des vierten Buches in zwei Sanskrit-Handschriften nach *Śār. β* vor. Um meine Eingangs dieses Artikels erhobene Warnung zu begründen, um zu zeigen, wie sich die Pahlavī-Übersetzung zum authentischen Pañcatantra-Text verhielt und um endlich zu einer richtigen Beurteilung der alten syrischen Übersetzung etwas beizutragen,[1] gebe ich im folgenden nebeneinanderstehend den Anfang des vierten Buches nach Σ (Syr.), nach dem Tantrākhyāyika und nach Johann von Capua. Die beigefügten Bemerkungen werden sich dabei hoffentlich nützlich erweisen. Der gewaltige Unterschied zwischen dem Tantrākhyāyika und den Jaina-Rezensionen läßt sich durch Vergleichung mit den Übersetzungen von Fritze und Schmidt (*textus ornatior*) leicht feststellen.

Mißverständnisse der Übersetzungen sind gesperrt, Übereinstimmungen einer Rezension mit *Śār. kursiv* gesetzt; größere Zusätze in den Übersetzungen sind *kursiv gesperrt*. Wo Hervorhebung durch den Druck untunlich war, tritt die Anmerkung ein.

[1] Reichliches Material habe ich bereits in meiner schon zitierten Abhandlung über das Tantrākhyāyika in der Einleitung und in den Anmerkungen zusammengestellt.

Σ (Syr.) III.

Debascherim sagte: ‚Ich habe nun gehört, wie man sich Freunde auf die Dauer erwirbt, und welchen Nutzen die Freundschaft gewährt. Nun aber erzähle mir auch, wenn es dir beliebt, wie demjenigen ein bereits erlangtes Gut wieder verloren geht, der es sich nicht zu bewahren versteht.‘

Bidug sprach: ‚Es ist viel leichter, sich ein Gut zu erwerben, als es zu bewahren.

1. Und wer etwas erlangt hat und es nicht sorgfältig zu hüten versteht, der wird es bald wieder verlieren, gleich jener Schildkröte, *welche nach dem Herzen eines*

Śār. IV.

Von hier an wird begonnen der vierte Klugheitsfall, Verlust des Erlangten genannt, dessen erste Strophe also lautet:

1. Wer aber infolge seiner Torheit auf gleisnerische Worte hin eine (schon) erlangte Sache aufgibt, der wird so betrogen, wie das dumme Wassertier von dem Affen.

Joh. von Capua VI.

Inquit rex Dysles Sendebar suo philosopho: Intellexi verba tua que dixisti, quoniam opporteat hominem preservare se, quando accidit ei aliquid a suo inimico. Nunc autem indica mihi quid facilius est, aut bonum acquirere, aut bonum acquisitum conservare. [*Dixit philosophus: Domine rex, scito, quod est facilius querere et invenire bonum quam bonum acquisitum conservare.*]

1. Sunt enim qui bonum querunt et illud inveniunt, sed nesciunt illud conservare, donec illud amittunt et redduntur confusi. Sic remansit testudo confusa a symeo.

Affen verlangte, aber nachdem sie in dessen Besitz gekommen war, es wieder einbüßte, weil sie es nicht zu bewahren verstand.

Debascherim fragte: ‚Was war das für eine Geschichte?' Bidug erzählte:[1]

Es war einmal ein Affe an der Meeresküste, *namens Puligig*, der war König der Affen. Als er aber in das Greisenalter getreten

An einem Meeresufer wohnte einst ein Affenkönig, namens *Valīvadanaka*.[2] Infolge seines Alters und seiner Schwäche wurde er

Dixit rex: Quomodo fuit? Inquit philosophus:

Dicitur quod cum rex symeorum senuisset et suum vigorem ac eius virtutes amisisset

[1] Die Eingänge der einzelnen Bücher, wie sie die Pahlavī-Rezensionen bieten, werden von keiner indischen Pañcatantra-Fassung bestätigt, soweit ich sie kenne. Sie hängen offenbar mit dem oben erwähnten Verlust des Einganges zusammen; der *textus simplicior* und der Pūrṇabhadras bestätigen die Ursprünglichkeit der Fassung von *Śār*. Daß die Änderung, die die Pahlavī-Rezensionen zeigen, bereits ihrer indischen Vorlage zuzuschreiben sind, beweisen die Sanskritworte Debascherim = *Devaśarman* (Name) und Bidug = *vidvāṃs*, ‚gelehrt', was im Harivaṃśa gleichfalls als Eigenname (eines Brahmanen) vorkommt. In der Vorlage des Pahlavī-Übersetzers stand offenbar *viduṣā uktam* (mit Saṃdhi *viduṣoktam*) ‚von V. wurde gesagt'.

[2] ‚Faltengesicht.' Der Name lautet bei Somadeva synonym *Valīmukha*; die Hss. des südlichen Pañcatantra haben *Balīvardana* und andere Korruptelen aus *Śār. β*, wo die richtige Form unzweifelhaft erhalten ist. Der erste Teil des Sanskrit-Namens ist in Σ (Syr.) noch deutlich zu erkennen.

war, konspirierte *ein jüngerer Affe* aus dem königlichen Geschlechte mit den Gefolgsleuten, und jener alte, welcher die Regierung nicht länger zu führen imstande war, wurde von ihnen abgesetzt und vertrieben. Da begab sich der Alte in einen Feigenwald am Rande des Meeres. Eines Tages stieg er auf einen Baum, um Feigen zu essen; da fiel eine derselben ins Wasser. Eine Schildkröte, welche infolge des Geräusches herbeigekommen war, schnappte diese Feige auf und verzehrte sie. Als nun der Affe merkte, daß die Feige bei ihrem Hineinfallen in das Meer einen klatschenden Schall hervorbrachte, so fing er an, eine Feige nach

von einem anderen, *jugendfrischen Affen*, dessen Herz gewaltig von der Flamme der Eifersucht entbrannt war, und der ihn, weil er Beleidigungen nicht ruhig hinnahm, befehdete, aus dieser seiner Herde vertrieben und lebte nun dahin. An einem Ufer stand ein Udumbara, namens Madhugarbha.[1] Mit der von diesem kommenden Speise erhielt er sein Leben. Einst nun, als er aß, fiel ihm eine Udumbara-Frucht aus der Hand; und als sie ins Wasser fiel, erzeugte sie einen herzerquikkenden zarten Ton. Als der Affe diesen vernommen, warf er wieder und wieder andere Udumbara-Früchte hinab. Unter ihm aber fing sie ein Śiśumāra,[2] namens

prodidit eum unus famulorum suorum et ipsum expulit de suo regno. Regnavit ipse loco eius, et fugiens symeus abiit ad littus maris, in quo multe erant arbores ficuum. Et ascendens symeus ad ficum, comedebat de ficubus, et cum cecidisset una ficus de manu sua in aquam, vidit illam testudo; et accipiens testudo ficum comedit illam. Et cum placeret symeo sonus casus ficus in aquam, proiiciebat unam post aliam. Testudo autem accipiens comedebat illas, nec sciebat quod

der andern abzupflücken und in das Wasser zu werfen. Die Schildkröte aber streckte von Zeit zu Zeit ihren Kopf in die Höhe, betrachtete den Affen und dachte bei sich: Siehe, der Affe pflückt Feigen ab, um sie mir zuzuwerfen, und ich esse. So schlossen sie Freundschaft, *sodaß weder der Affe mehr an sein Gefolge*, noch die Schildkröte an ihre Familie dachte, und sie blieben da eine lange Zeit beisammen.

Als aber das Weibchen der Schildkröte merkte, daß die Schildkröte so lange ausblieb, wurde es sehr betrübt und sagte zu seinen Freundinnen: *‚Sehet wie lange*

Kṛśaka[3] auf und verzehrte sie nach Herzenslust. Valīvadanaka faßte Neigung und Freundschaft zu diesem *und vergaß in seiner Gesellschaft sogar die Verbannung aus seiner Herde.* Auch das Herz des Śiśumāra ward von starker Neigung ergriffen, so daß er das Nachhausegehen immer weiter hinausschob.

Seine Frau aber, in der Mitte ihrer Freundinnen, der das Herz versengt war durch die Trennung von ihm, (sagte:) *‚Wo bleibt denn mein Geliebter? Was treibt er*

symeus ipsas proiiceret. Et educens testudo caput de aqua, respexit symeum et symeus ipsam. Et stupefacti ad invicem voluerunt simul associari. Et firmato federe inter se habitabant simul. Stans itaque diu testudo cum eo oblita est redire ad suam domum, nec apposuit curam de sua ut ad ipsam redire affectaret.

Et videns uxor sua quod non rediret ad eam, facta est tristis et multum doluit. Annunciavit hoc cuidam socie sue,

[1] ‚Honigbergend'. Diesen Namen führt er auch im SP.

[2] Śiśumāra, ‚Kindertöter', von Benfey jedenfalls richtig mit ‚Krokodil' übersetzt, von anderen mit ‚Delphin'.

[3] ‚Dürr'. Vom SP. lesen drei zu zwei verschiedenen Rezensionen gehörige Hss. *kṛkaca*; die anderen entfernen sich weiter von *Śār. β.*

Σ (Syr.) III.

Zeit es schon her ist, seit mein Gatte an das Land *gegangen ist und nichts von sich hören läßt!* Ich befürchte, daß ihm ein Unglück zugestoßen ist.'

Es antwortete ihr eine von ihren Freundinnen: ‚Liebe, sei nicht betrübt; denn ich habe gehört, daß dein Gatte wohlbehalten am Meere sitzt mit einem Affen [!], dort ißt und sich wohl befindet. Warum machst du dir also seinetwegen Sorgen, da er dich verlassen hat und nicht mehr an dich denkt?'

Śār. IV.

draußen in seiner allzugroßen Beschäftigung? Sehr lang ist heute die Zeit (seines Ausbleibens). Er verabsäumt die drei Lebenspflichten und besinnt sich nicht auf sich.' Da sagte eine von ihren Freundinnen: ‚Wie sollte dir Häuslichkeit und Reichtum beschert sein durch einen Gatten, dessen Treiben du nicht kennst? Habe ich ihn doch mit eigenen Augen gesehen, wie er sich an einer Stelle des Meeresufers in heftigster Liebe heimlich mit einer Äffin vergnügte! Da du das nun weißt, so tue schleunigst, was du zu tun hast.' Und als die Frau des Śiśumāra dies gehört hatte, zog ein starkes Weh ein in ihr Herz.

Joh. von Capua VI.

et ait ad eam socia sua: Nequaquam dubites de tuo viro; audivi enim, quoniam est in tali littore maris in societate cuiusdam symei [!], et comedunt et bibunt et gaudent simul, et propter hoc ad te non rediit. Nunc vero ne cures de ipso ex quo tui oblitus est, et vilis in tuis oculis reputetur quemadmodum et tu in oculis suis. *Verumtamen si poteris invenire argumenta contra illum qui ipsum a te separavit, donec illum per-*

Darauf *legte sie sich auf die Seite und blieb den ganzen Tag in Trauer und Weinen, indem sie sich sehr abhärmte.*

Sie ließ alle häuslichen Geschäfte, legte ein schmutziges Kleid an, salbte ihren Leib mit Öl, *begab sich auf ihr Lager und harrte, die Glieder von Unruhe erfüllt,* im Kreise ihrer Freundinnen.

das, sapienter ut vir tuus non percipiat, facias. Et ait ei: Quomodo faciam hec. Cui illa dixit: Volo, ne comedas nec bibas nisi parum, et exponas te soli et ventis, postea adveniente tuo viro, indicabo tibi consilium. Illa vero (non) curavit facere quod eius socia sibi consuluerat, co medebat et bibebat parum et stabat ad solem et ad ventos, donec exsiccata est cutis eius ut lignum aridum et extenuata est facies eius.

Nach einiger Zeit sprach ihr Gatte bei sich: ‚Nun ist es doch schon recht lange, seit ich von Hause fortgegangen bin.‘ Da erhob er sich, verließ den Platz und kehrte nach Hause zurück. Als

Als aber der Śiśumāra, der in seiner Freundschaft zu Valīvadanaka die Zeit überschritten hatte, nach Hause kam, sah er seine Frau in diesem Zustand und sprach bekümmerten Herzens:

Post hoc vero recordatus vir eius familie, rediit ad domum suam, et invenit eius uxorem iam consumptam et ex carne sua extenuatam. Et cum quereret ab ea de sua infirmitate, illa non

Σ (Syr.) III.

er angekommen war, sah er seine Gattin traurig dasitzen und sprach zu ihr: *‚Was ist dir, meine Seele? Du bist ja so traurig und verstört.‘* Sie aber erwiderte ihm kein Wort. *Darauf fragte er zum zweiten Mal, und sie antwortete wieder nichts.* Da sprach eine von ihren Freundinnen: ‚Wo gibt es ein größeres Unglück als das, welches der Herrin deines Hauses zugestoßen ist? Denn siehe, sie ist krank, und ihre Krankheit ist schwer, und man hat ihr eine Arznei verordnet, die nicht aufgefunden werden kann, *mithin bleibt ihr nichts anderes übrig, als zu sterben.‘ Als er dies hörte,* sprach er: ‚Sag an,

Śār. IV.

‚Woher kommt ihr Unwohlsein?‘ So fragte er die Dienerschaft. Aber ihre Freundinnen blieben stumm, und keine antwortete ihm. Rücksichtsvoll *fragte er wieder und wieder*; da sprach eine, die gleichsam das zweite Herz der Frau des Śiśumāra war. Diese sagte, indem sie (durch Gebärden) äußerste Erregung zu erkennen gab: ‚Edler Herr, diese ihre Krankheit ist unheilbar.[1] *Wir müssen sie ganz verloren geben. Für sie gibt es keine Rettung.‘ Als der Śiśumāra das gehört hatte,* wurde er ganz niedergeschlagen, und weil ihm sein Weib lieb war, sagte er: ‚Und wenn sie auch nur durch mein Leben gesunden könnte, so mögen meine

Joh. von Capua IV.

respondebat ei verbum, *sed ostendebat se iracundam contra ipsum.*

Et respondens eius socia, ait ei: Scito, quod ista egritudo, que accidit ei, pessima est; suscipit tamen curationem, sed non est tibi possibilis. Et ait maritus:

Rogo, indica mihi medicinam, forsitan eam potero invenire; *ipsa enim vero novit,* quoniam *si*

was ist ihr für ein Heilmittel verschrieben worden? Wenn auch mein eigenes Leben mir abgefordert würde, ich würde es gern für sie aufopfern.' Jene antwortete: ,*Diese Krankheit ist uns Frauen genauer bekannt;* es gibt aber kein anderes Mittel dagegen als ein Affenherz.'

Da überlegte er bei sich: ,Wie kann ich mir wohl das Herz eines Affen anders verschaffen, *als indem ich List anwende* und jenen Affen, namens Puligig, anlocke?' Darauf überlegte er weiter also:

2. ,Wenn jener durch meine Hände stirbt, so verschulde

Lebensgeister (mein Leben) für sie verwendet werden.' Jene sagte: ,Mein Freund, es gibt nur ein Mittel gegen ihre Krankheit. Wenn man ein Affenherz beschaffen könnte, dann wäre sie am Leben zu erhalten. Sonst ist sie hinüber. *Das ist ein Geheimwissen der Frauen.*

Da dachte er: ,Wie sollte ich anderswo ein Affenherz erlangen, als bei Valīvadanaka? Das aber ist höchst verwerflich und durch die Religion verboten. Oder:

2. Soll das Weib mir an erster Stelle stehen oder der Freund,

quereret animam meam non ei vetarem. Et ait socia: Scito quo egritudo hec curari non potest nisi cum corde symei ut illud comedat, et si illud nunc haberet mox esset sana.

Et audiens maritus hoc verbum, cogitavit dicens: Hoc est mihi impossibile! ut potero habere cor symei, *ut seducerem socium meum fidelem et proderem ipsum, quod absit mihi hoc subire peccatum.*

2. Nec possum hoc evitare ne forte moriatur uxor mea.

[1] अशक्यो ऽयं व्याधिरस्याः. अशक्य heißt von einer Krankheit ‚unheilbar': wörtlich ‚nicht zu bewältigen', ‚nicht zu bewerkstelligen', daher oft ‚unmöglich'. In dieser letzten Bedeutung nahm es offenbar der Pahlavī-Übersetzer. Seine Übersetzung ist in Σ (Syr.) und bei Joh. v. Capua verschieden gedeutet.

Σ (Syr.) III.

ich mich gegen seine Freundschaft. Wenn aber meine Gattin aus Mangel an Arznei stirbt, so verschulde ich mich gegen meine Liebe zu ihr.'

Darauf sprach er: ‚Es ist gerecht und untadelhaft, daß man [bei einem solchen Konflikt] das Geringere nicht verschone.'

3. Denn ein Freund ist nur bei Ausführung von Unternehmungen behülflich; aber eine gute Gattin ist nicht nur hierzu nütze, sondern verhilft auch zur Freude und Gerechtigkeit.

Dann kamen ihm wieder Zweifel:

Śār. IV.

den die trefflichsten Tugenden schmücken? Gilts, zwischen Weib und Freund zu wählen, so verdient das Weib den Vorzug.[1]

Inwiefern?

3. Durch sie nur werden die drei Lebensziele ganz erfüllt; erst dadurch gewinnt man den Freund, und durch diesen Ruhm. Wer sollte sie nicht hochhalten, *in der alle Welten vereinigt sind*?[2]

Und daß es sich in meiner Lage wirklich so verhält, das schließe ich aus Folgendem.

Woraus?

Joh. von Capua VI.

3. Nam bona mulier auro et argento non valet comparari, nec etiam margaritis; *ipsa enim est subsidium suo viro in hoc seculo et etiam in futuro*. Decet ergo me ipsam de morte liberare.

Et exurgens, ivit ad symeum, cogitans corde suo dicens:

4. ‚Wehe mir;[3] wenn ich meinen Bruder betrügen würde, der mit mir gegessen und getrunken hat, um meines Weibes willen, so weiß ich nicht, was mir widerfahren wird.‘

Darauf verließ er das Meer und begab sich zu dem Affen.

4. Ein einziger *Freund, mir lieb,* der mir viel Gutes getan hat und *reich ist an Vorzügen,* ist zu töten um des Weibes willen. Unglück ist mir widerfahren.

Nachdem er so verschiedentlich überlegt hatte und sein Herz

4. Quomodo faciam hoc malum, ut interficiam *meum socium fidelem et delectabilem* propter meam uxorem?

Et ibat ambulans et cogitans in corde suo, donec pervenit ad

[1] In Σ (Syr.) ist diese Strophe noch ganz deutlich erkennbar, aber, wie gewöhnlich, paraphrasiert. Bei Joh. v. Capua entspricht der Schluß von 3 dem Ende von 2.

[2] In Strophe 3, die gleichfalls in beiden semitischen Rezensionen stark verblaßt ist, sind in Σ (Syr.) die ‚Lebensziele‘ noch erkennbar, Freude (काम) und ‚Gerechtigkeit‘ (धर्म, ‚Recht‘, göttliches [‚Religion‘] und menschliches). Das fehlende अर्थ ‚Erwerb‘, ‚Beruf‘ steckt im Anfang der Strophe in ‚Ausführung von Unternehmungen‘ in Σ (Syr.), in *auro et argento* bei Joh. v. Capua. In der *Śār.*-Strophe steht त्रिवर्ग. Schon Benfey hat bemerkt, daß die Übersetzungen der Strophen oft den Eindruck machen, als seien sie nach Erläuterung eines indischen Paṇḍits gefertigt. Dies ist hier sicher der Fall. Trotz des Kommentars hat sie bereits der Pahlavī-Übersetzer, der, wie ich schon oft bemerkt habe, nur schlecht Sanskrit konnte, mißverstanden. — In Σ (Syr.) fehlt etwas den ‚drei Welten‘ Entsprechendes; bei Joh. v. Capua ist der Sinn zwar nicht ganz richtig bewahrt, aber seine Fassung spiegelt das Sanskrit-Original noch deutlich wider.

[3] कष्टमापतितं मम ‚ein Unglück ist mir widerfahren‘. Da कष्टम् oft als Ausruf ‚Wehe mir‘ gebraucht wird, so hat der Übersetzer es hier so gefaßt und dann das fehlende Subjekt (eben कष्टम्) durch ‚so weiß ich nicht‘ ersetzt, wobei es ihm nichts verschlägt, daß आपतितम्, das Perfektum, in seiner Übersetzung zum Futurum wird. Johann von Capua nähert sich dem Ursprünglichen wieder. ‚Der mir viel Gutes getan hat‘ fehlt bei Joh. v. Capua, ist aber in Syr. glossiert durch: ‚der mit mir gegessen und getrunken hat‘.

Σ (Syr.) III.

Als dieser ihn erblickte, sprach er zu ihm: ‚*Freund, wie viel Tage sind verflossen, seit ich dich zuletzt gesehen habe? Ich möchte dich nach der Ursache fragen.*‘ Er antwortete ihm: ‚Ich bin deshalb in diesen Tagen nicht zu dir gekommen, weil ich bei mir dachte, daß ich nun schon so viele Freundlichkeit von dir empfangen habe und gar nicht imstande bin, es dir zu vergelten.

5. Denn wenn du auch zufolge deiner hochherzigen Gesinnung keine Belohnung erwartest, so muß ich mich doch vor mir selbst schämen.

Śār. IV.

ihn vom Gehen zurückhielt, begab er sich doch, langsam, langsam zu Valīvadanaka. Und dieser sprach zu ihm: ‚Lieber, warum bist du heute so zerstreut?‘ Jener sagte: ‚Lieber Freund! Es fällt mir schwer, es zu sagen. Ich kann mit dir nicht allzutraulich verkehren. Denn in so langer Zeit hast du mir nur Wohltaten erwiesen, und mir war es nicht möglich, dir einen Gegendienst zu leisten. Und:

5. Die Welt geht einer Neigung nur soweit nach, als diese einen bestimmten (materiellen) Zweck verfolgt. Du aber, o Tiger unter den Affen, verfolgst nicht selbstsüchtig einen solchen Zweck.

Joh. von Capua VI.

symeum. Et videns ipsum symeus, gavisus est, et *exiens obviam sibi salutavit eam* et dixit: *Unde venis? et quare tantum tardasti venire ad me? et quid fuit illud quod te retinuit ad me venire?* Cui respondit testudo: Non retinuit me aliquid nisi quia verecundia opprimebat me, quia non regraciatus sum tibi de tanto bono quod mihi tribuisti.

5. Licet sis nobilis et prodigus, debes tamen fructum tuorum operum recolligere *et metere semen tue bonitatis*; quod quidem difficile est mihi et molestum,

Man sagt ja:

6. ‚Ein Edeldenkender ist gewohnt, Wohltaten auch denen zu erweisen, von welchen er durchaus nichts zurückerhalten kann, indem er keine Belohnung erwartet. Aber das Gute, was ihm selbst von andern erwiesen ist, vergißt er niemals, *sondern vergilt es durch täglich neuen Dank* und reicht besonders den ins Unglück Gestürzten hilfreiche Hand.‘

Der Affe erwiderte: ‚Wegen dieses Umstandes fühle dich ja nicht beschämt, denn ich *bin dadurch schon hinläng-*

Aber wahrlich, auf dich paßt der Spruch:

6. ‚Gutes zu tun dem, der ihnen nichts Gutes getan; dem, der ihnen Liebes erwiesen, seine Taten zu gedenken, und Gefallene aufzurichten, das schickt sich für Leute aus guter Familie.‘

Jener sagte: ‚Ist denn nicht das eine Wandlung (des Schicksals) ohne Gleichen,[1] daß ich selbst nach dem Verluste meiner Heimat

quia nunquam te honoravi, nec tibi aliquid boni feci.

Et ait ei symeus: Nequaquam debes verecundiari a me, *neque mihi talia dicas, quia vera non sunt.* Non enim

[1] **नम्वयमेवासमो विकारो** usw. **विकार** heißt ‚Veränderung‘ usw. und wird prägnant oft als ‚Gemütsveränderung‘, ‚Aufregung‘ usw. gebraucht. Daher die Auffassung als ‚Beschämung‘ in Σ (Syr.) und bei Joh. v. Capua.

Σ (Syr.) III.

lich belohnt, daß du so denkst. Auch hast du mir Trost bereitet, nachdem ich von meinen Gefolgsleuten vertrieben worden war.' Die Schildkröte sprach:

‚Die Freundschaft bewährt sich durch diese drei Dinge: erstens, daß man in das Haus seiner Freunde geht; zweitens, daß man ihre Frauen und Kinder sieht; drittens, daß man in ihrem Hause

Śār. IV.

und meiner Verwandten infolge eines vollkommenen Freundschaftsbündnisses bei dir friedlich und ruhig leben kann? Trefflich sagt man dies:

7. Wer hat diesen Schutz gegen Kummer, Unlust und Angst, dies Gefäß der Liebe und des Vertrauens, dieses Juwel geschaffen, die beiden Silben *mitra* (‚Freund')?

Und wenn ihr gesagt habt: ‚Ich habe euch das Besuchen meines Hauses, den Anblick meiner Gattin, die Speisung aus meiner Schüssel nicht zuteil werden lassen', was will das besagen?

Joh. von Capua VI.

ego quero a te nisi tuam societatem et mei cordis solacium erga te, et sufficit mihi quod in te obliviscar tristicie mee et tribulationis, que mihi supervenerunt a die, qua reliqui regnum meum, a domo mearum deliciarum expulsus et filiis et consanguineis meis.

Et ait ei testudo: Decet per omnia, quod amicus amico et socius socio de bonis concessis recompensam faciat, ut cognoscantur ad invicem, et ostendat ei dominiam et bona

ißt und trinkt.[1] Du aber bist bisher weder in mein Haus gekommen, noch hast du bei mir gegessen und getrunken, noch hast du meine Frau und Kinder gesehen.' Der Affe sprach:

8. ‚Das einzige Erfordernis eines Freundes ist liebevolle Gesinnung. Denn die Speise verzehrt auch das Vieh; auch der Dieb besucht das Haus derer, welche ihm bekannt sind; auch der Gaukler bekommt die Frauen und

Das ist doch nur eine Freundschaft unter gewöhnlichen Leuten. Und:

8. Für den Bösen ist ein Betrachten der Frauen, als wären sie Schauspieler, nur schädlich, wie das Verzehren der Kühe. Die Guten tun ohne Überwindung das, was demjenigen heilsam ist, mit dem ihre Verbindung natürlich erfolgt ist.'[2]

et filios et consanguineos suos, et comedat de pane suo; tu nunquam intrasti domum *meam nec aliquid boni a me percepisti quod quidem mihi verecundum est. Et ait symeus:*

8. Non debet quis querere de amico suo nisi quod manifestet totum cor suum et sibi totam revelet dilectionen et eum diligat ut seipsum; omnia autem preter hec vana *sunt.* Equi enim boves et asini coniuncti sunt ad

[1] Diese Strophe, zu der etwas Entsprechendes in *Śār.* und bei *Joh.* fehlt, ist reflektiert bei Somadeva, Kathās. 63, 112: ‚Wo nicht miteinander gespeist wird, indem man sich ungehindert im Hause besucht, und wo man nicht die Gattinnen betrachtet, da liegt Gaunerei vor und nicht Freundschaft.' Freilich hat keine andere Sanskrit-Rezension etwas Entsprechendes, so daß bei Somadeva ein Reflex unserer Prosastelle vorliegen kann.

[2] Diese Strophe ist in Σ (Syr.) wieder gänzlich mißverstanden. Der Sinn ist natürlich: ‚Man soll seine Frau nicht, als wäre sie eine Schauspielerin, von allen begaffen lassen. Den Lüsternen verleitet eine solche Betrachtung zum Ehebruch, der eine so

Σ (Syr.) III.

Kinder vieler Leute bei seinen Produktionen zu sehen.

Die Schildkröte sprach: ‚Von Freunden erlangt man Liebe als die beste Ware.‘

Śār. IV.

Jener sagte:

9. ‚Was ist hier Seltsames daran, wenn ein guter Mensch die Wissensreichen und Guten ehrt? Wenn das ein Mann aus schlechter Familie tut, dann ist es wunderbar, wie es Kälte wäre an der Sonnenscheibe.

Und doch:

10. Einen Freund oder einen Verwandten soll man nicht mit allzugroßer Liebe überhäufen. Ihr eigenes Kalb stößt

Joh. von Capua VI.

invicem quando comedunt eorum escas; fur vero adheret sociis in nocte non ex sui dilectione quam habet erga illos, sed ut furetur illos.

Et ait testudo: Vere et iuste dicis, quia non debet quis de amico suo querere nisi amiciciam suam et conservare sibi fidem et non ad meritum quod ab eo recipiat.

Dicitur autem, quod:

10. Quicumque querit aliquid ab amico suo, non multum frequentet ipsum aggravare in suis petitionibus;

die Kuh mit den Spitzen ihrer Hörner, wenn es allzuviel trinkt.

Also, mein Lieber, ich habe für euch auch einen Gegendienst. Das Inselchen dort drinnen, mitten im Meer — auf dem habe ich

quia vitulus, quando multum nititur sequi suam matrem, percutit eum mater ut corruat in terram.

Ego *autem debeo te querere et remunerare tibi secundum opera tua pro posse meo. Et non locutus sum tibi hec omnia que*

schwere Sünde ist, wie das Verzehren von Kuhfleisch.' Bei Joh. v. Capua ist die Strophe noch mehr entstellt. Die bei Joh. auf den Spruch folgenden Worte sind nicht bestimmt mit dem Texte von *Śār.* zu identifizieren. Was nun folgt, ist höchst interessant. In allen anderen Sanskrit-Fassungen des Pañcatantra fehlt wie in Syr. etwas Entsprechendes. Die *Śār.*-Hss. lesen नार्यो ‚Frauen', was ich zu वानर्यो ‚Äffinnen' gebessert habe. Vielleicht ist dieser alte Textfehler am Verschwinden der Stelle aus dem Pañcatantra-Text der übrigen Rezensionen schuld. Daß sie früher darin gestanden hat, beweist eine andere Stelle des Südlichen Pañcatantra, in dem sie selbst gleichfalls fehlt. Nachdem aber hier der Śiśumāra dem Affen im Meere seine Absichten enthüllt hat, denkt dieser: ‚Wehe, ich bin verloren! Ich genieße die Frucht meiner noch im Alter ungezügelten Sinnlichkeit. Denn: Selbst in den (Büßer)-Wäldern (noch) herrschen die Sünden über verliebte (Naturen), und selbst in den Häusern findet man die in der Zügelung der fünf Sinne bestehende Kasteiung. Für den Leidenschaftslosen, der auf nicht verbotene Tat ausgeht, ist das Haus der Büßerwald.' Diese Stelle ist für das Südl. Pañc. sinnlos; sie findet ihre Erklärung in obiger Stelle des Tantrākhyāyika. Joh. v. Capua leidet wieder an schweren Mißverständnissen; aber es ist klar, daß die Bäume, von denen keine Sanskrit-Rezension etwas hat, auf den berühmten mythischen Wunschbaum in *Śār.* zurückgehen, der natürlich schon dem Pahlavī-Übersetzer wie alles Mythologische unverständlich war, und daß die guten Früchte der Amṛta-Süßigkeit der Äffinnen entsprechen. Pūrṇabhadra folgt dem *textus simplicior*, der zu Anfang des vierten Buches stark abweicht. Bei den starken Kürzungen Somadevas und des Südl. Pañcatantra ist die Streichung der Stelle, in der der wohl auch dem Inder anstößige, wenn auch nicht unerhörte Gedanke der Buhlschaft des Affen mit drei Frauen enthalten war, nicht zu verwundern. Dem Syrer mag dieser Gedanke eben auch unerträglich gewesen sein.

Σ (Syr.) III.

Darauf sprang der Affe auf ihren Rücken und begab sich mit ihr ins Wasser. Da fürchtete sich die Schildkröte, weil sie ihren Freund ins Verderben brachte, und ward in ihren Gedanken zweifelhaft und unschlüssig.

Śār. IV.

früher drei in erster Jugend prangende, schöne Äffinnen gesehen, süß wie Amṛta, dem Wunschbaume vergleichbar. Ich will dich auf meinen Rücken nehmen und dorthin führen.' Bei diesen Worten ward jener sehr erfreut und sagte: ‚Gut, mein Lieber; das ist mir recht. Führe mich schnell dorthin!'

Als nun jener Śiśumāra den Affen, der das Merkmal des Verderbens an sich trug [dem Untergang geweiht war] und ganz vertrauensselig war, auf seinen Rücken genommen hatte und ihn dahin trug, dachte er: ‚Wehe!

Joh. von Capua VI.

dixi, nisi quia novi nobilitatem tuam et morum tuorum complementum. Et propter hoc volo, ut venias ad domum meam, quoniam est in loco multarum arborum et bonorum fructuum et prope est. *Nunc autem, frater mi, volo ut ascendas super dorsum meum, et portabo te ad illum locum.*

Et audiens symeus memorationem arborum et fructuum, superavit eum suus appetitus et ait illi: Volo venire tecum. Et ascendens super dorsum ipsius, portabat ipsum testudo per aquam. Et cum essent in medio aque, *recordatus est sui peccati quod proponebat agere contra symeum, et stabat co-*

gitans et dicens in corde suo:

11. Dieser Weiberdienst ist doch übermäßig drückend und hart. Um seinetwegen verwünsche ich die grausame Tat und tue sie doch.'

11. Hoc quod facere intendo maximum est peccatum, *et ero sibi proditor cum in manu mea exposuerit animam suam et habuerit me fidelem super ipsam; et ipse est meus frater et socius.* Et maxime propter mulierem! *quoniam non est fides in mulieribus propter earum fragilem dilectionem et federis inconstantiam.*

Et dicitur:

Darauf sagte unterwegs der Śiśumāra zu Valīvadanaka: . . .
. . . . . .

12. Quod aurum igne examinatur, homines vero in suis negociationibus, bestie vero in gravibus ponderibus, mulieres vero in nullo potest

Σ (Syr.) III.	Śār. IV.	Joh. von Capua VI.
		homo probare nec unquam eas cognoscere.[1]
Der Affe fragte sie:		Et cogitans in his omnibus, stabat et [non] natabat. Cumque videret symeus quod sic staret et non procederet, estimavit illum forsitan aliquid malum cogitasse adversus se, dicens usw.

[1] Diese Strophe fehlt in *Śār.* und den Sanskrit-Rezensionen des Pañcatantra, außer dem Südl. Pañcatantra. Hier lautet sie: उपलनिकषं सुवर्णं पुरुषो व्यवहारनिकष उद्दिष्टः। धूर्निकषो गोवृषभः स्त्रीणां क्वापि च न विद्यते निकषः॥ ‚Das Gold läßt sich am Steine prüfen, der Mann, wie man sagt, an den Geschäften, der Stier am Joch: aber für die Weiber gibt es nirgends einen Prüfstein.'

Leider ist an dieser Stelle in *Śār.* eine Lücke zu beklagen. Die wichtige Schalterzählung von dem Esel ohne Herz und Ohren habe ich nach *Śār.* in der *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 1906, S. 149 ff. auch mit Rücksicht auf Babrius behandelt.

Wenn ich nun hinzufüge, daß das Verhältnis der Pahlavī-Rezensionen zu *Śār.* durchgehends dasselbe ist, wie in dem eben abgedruckten Stück, so, hoffe ich, werden auch die Semitisten anerkennen, daß eine Neuausgabe einer der semitischen Rezensionen vor Herausgabe des Tantrākhyāyika kaum gewagt werden darf. Einen vorläufigen Ersatz für die Übersetzung dieses Werkes bieten die Bemerkungen zum Texte des Pūṇa-Manuskriptes in meiner bereits zitierten Abhandlung über das Tantrākhyāyika.

Döbeln, Februar 1906.

Anzeigen.

Siddhahemaśabdānuśāsanaṁ svopajñalaghuvṛttivibhūṣitaṁ haimadhātupāṭhādiparipūritam. Published by the Nyāyaviśārada śrī Yaśovijaya Benares Jain Pāṭhśālā under the patronage of B. Chunnīlāl, the gifted son of B. Pannālāl, resident of Bombay. Benares, 1905. Lex. 584 SS.

Dieses dritte Werk der ‚Jain Yaśovijaya Serie' — die andern beiden enthalten Vādi Devasūris Pramāṇanayatattvālokālaṁkāra und Hemacandras Liṅgānuśāsana — umfaßt die Sanskritgrammatik Hemacandras samt der Laghuvṛtti, d. h. dem kürzeren Kommentar, und einigen Anhängen und ist als eine vorzügliche Leistung der einheimischen Gelehrten zu bezeichnen. Schon die äußere Ausstattung des Buches ist eine glänzende, da beispielsweise die mittlere Höhe der Buchstaben der Sūtras 7^{mm} beträgt; vom europäisch-kritischen Standpunkte aus wird das Urteil aber allerdings nicht so günstig lauten können. Vor allem erfahren wir kein Wort über das handschriftliche Material, das der Ausgabe zugrunde liegt und es sind keine Varianten angegeben. Trotzdem der Text der grammatischen Regeln im Großen und Ganzen feststeht — der gedruckte Kommentar ist nebenbei gesagt nur eine kurze Paraphrase desselben —, so entstehen doch hie und da Zweifel, da man nicht weiß, ob man es mit Druckfehlern oder mit anderen Lesarten zu tun hat. Hier einige Beispiele: 1, 3, 14 soll der im Texte stehende Dual *mumor* nach dem Druckfehlerverzeichnis in den Singular *mumo* geändert werden,

einige Handschriften haben aber den Dual, der oft genug in analogen Fällen mit dem Singular wechselt, man vgl. z. B. den Singular *idamadaso* I, 4, 3 mit dem Dual *syamor*, I, 4, 44. I, 4, 28 ist *striyā* statt *striyāṁ* zu lesen, obgleich einige Handschriften die letztere Lesart haben. II, 3, 93 ist *āṁt* nach dem Druckfehlerverzeichnis zu *āṁyat* zu korrigieren, die erstere Lesart, die übrigens ebenfalls berechtigt ist, findet sich aber in mehreren Handschriften. III, 1, 111 ist in Text und Kommentar nach Ausweis der besten Handschriften *baṣkayiṇī* statt *baṣkayaṇī* zu lesen. III, 4, 41 steht im Text *paridhānārjane*, während die Handschriften *paridhārjane* geben, woraus folgt, daß die gedruckte Form aus dem Kommentar eingedrungen ist, der *paridhā* durch *paridhāna* erklärt. IV, 1, 27 steht im Kommentar *no* als Genitiv von *n*, woraus zu schließen ist, daß die Lesart *nluk* im Sūtra besser ist als *naluk*, obgleich allerdings einige Handschriften so lesen. IV, 1, 86, 91, 94, 95 finden sich neben den Formen *kīḥ*, *pīḥ*, *sphīḥ*, *stīḥ* solche ohne Visarga; IV, 4, 76 *pratīghāte* neben *pratighāte*; V, 1, 128 *khukañ* neben *khukañau*; V, 1, 172 *jo ṁvanip* neben *jor ṁvanip*; VII, 2, 129 *ī* neben *ūḥ* usw. usw. Vom orientalischen Standpunkte aus sind das alles vielleicht Kleinigkeiten, aber gerade in grammatischen Werken, in denen sich die Diskussion oft genug um einen einzigen Buchstaben dreht, ist es Pflicht des Herausgebers Rechenschaft über die Wahl der von ihm bevorzugten Lesarten zu geben, was natürlich ohne Beibringung einer varietas lectionum nicht möglich ist.

Dagegen dürfte auch ein indischer Leser von den zahlreichen zweifellosen Druckfehlern nicht angenehm berührt sein. Es ist zu korrigieren: II, 4, 66 *ārya* st. *arya*; II, 4, 75 *dūroḥ* st. *dyūroḥ*; III, 4, 65 *ṝdi* st. *ṛdi*; IV, 1, 60 *orjā* st. *urjā*; IV, 3, 115 *as ca* st. *aśca*; IV, 4, 45 *pūṁ* st. *puṁ*; V, 1, 17 *vyañjanād* st. *vyañjanāntād;* V, 1, 39 *uddhya* st. *udhya*; V, 1, 128 *ccvyarthe* st. *cvyarthe*; V, 2, 38 *pāpati* st. *pāpatiḥ*; V, 3, 36 *nighodghasaṅghodgha* st. *nighodhvasaṅghoghva*; V, 3, 54 *yupū* st. *yupu*; V, 3, 67 *sru* st. *snu*; V, 3, 94 *kīrti* st. *kīrttiḥ* (was allerdings einige Handschriften haben); V, 3, 133 *stṝ* st. *stṛ*; V, 3, 138 *śtiv* st. *stiv* (Handschriften); V, 4, 36 *ṇin cāvaśyakā-*

dhamarṇye st. *ṇin vāvaśyakādharmaṇye;* v, 4, 54 *viddṛgbhyaḥ* st. *vidṝgbhyaḥ*; vi, 1, 48 *strī* st. *stri*; vi, 1, 77 *kalyāṇyāder* st. *kalyāṇāder*; vi, 2, 24 *kaḍyal* st. *kaṭyal*; vi, 2, 31 *prāṅyoṣadhi* st. *prāṅyauṣadhi*; vi, 2, 75 *śādāḍ ḍvalaḥ* st. *śādādvalaḥ*; vi, 3, 11 *kuṇḍyā* st. *kuṇḍya*; vi, 3, 41 *īto* st. *ito*; vi, 3, 85 *stnaḥ* st. *tnaḥ*; vi, 3, 187 *purāṇa* st. *purāṇe*; vi, 4, 37 *ottarapadala* st. *ottarala*; vi, 4, 90 *śaṅkū* st. *śaṅku*; vi, 4, 95 *karmabhyāṁ* st. *karmabhyā*; vi, 4, 122 *samāper* st. *samāpar*; vi, 4, 166 *bhārāddhara* st. *bhārādvara*; vi, 4, 171 *saṅkhyāyāḥ* st. *saṅkhyayāḥ*; vi, 4, 175 *varge vā* st. *varge' vā*; vii, 1, 31 *nabh cā* st. *nabh vā*; vii, 1, 83 *bhaṅgā* st. *bhaṅga*; vii, 1, 92 *tṛprād* st. *tṛṣād*; vii, 1, 149 *etado* st. *etador*; vii, 1, 195 *kulmāsād* st. *kulmāṣād* (letzteres wird allerdings in der Vṛtti erwähnt); vii, 2, 52 *jyotsnā* st. *jyotsnāḥ*; vii, 3, 11 *kalpapde* st. *kalpapprade*; vii, 3, 38 *kapn* st. *kapna*; vii, 3, 172 *uraḥ* st. *ūraḥ*; vii, 4, 9 *svaṅga* st. *svāṅga*; vii, 4, 43 *trantya* st. *tryanta*; vii, 4, 56 *ukṣṇo* st. *ukṣṇor*; vii, 4, 59 *avarmaṇo mno* st. *acarmaṇo mano*. Fehler in der Laghuvṛtti, Vertauschung von *s* und *ś*, sowie kleinere Inkonsequenzen, wie Setzung oder Auslassung des Visarga bei Substituten — so ist iv, 4, 23 *gā* gedruckt gegen iv, 4, 26 *gāḥ* —, und des Avagraha, sowie die regellose Willkür, mit der Worte und Silben bald zsammengerückt, bald getrennt sind, übergehe ich. Nun aber eine andere Frage. Ist die Veröffentlichung des Textes samt der Laghuvṛtti, die zum notdürftigen Verständnis des ersteren gerade ausreicht, als ein solcher Gewinn für die Wissenschaft zu betrachten, daß damit die unzweifelhaft erheblichen Kosten des Druckes wettgemacht werden? Die Antwort wird, fürchte ich, nicht frischweg bejahend lauten können. Nur die Vṛitti, der dem Umfange nach fast viermal längere Kommentar, den Hemacandra neben der Laghuvṛtti zu seiner Sanskritgrammatik verfaßte und in dem er nicht bloß die Tragweite jeder Regel, ein in der indischen Grammatik sehr wichtiger Faktor, genau präzisierte, sondern auch die Ansichten vieler Vorgänger erörterte und kritisierte, erschließt das volle Verständnis der Sūtra, abgesehen davon, daß nur in dieser die Gaṇas vollständig aufgezählt sind und daß durch die dort sich findenden Auseinandersetzungen viele Bemerkungen

der Kāśikā und des Mahābhāṣya in erwünschter Weise erläutert werden. Die vorliegende Publikation ist deshalb nicht darnach angetan den Unterzeichneten von seinem seit einem Lustrum verfolgten Plane, zu dessen Verwirklichung übrigens noch ein zweites erforderlich ist, abzubringen, nämlich durch Herausgabe und Bearbeitung der Vṛtti, die in gewissem Sinne als Abschluß der einheimischen Grammatik bezeichnet werden kann, einen hoffentlich nicht unwichtigen Beitrag zur Aufhellung dieser Disziplin, in der der indische Geist einen seiner höchsten Triumphe feiert, zu liefern. Die auf dem Umschlage in Sanskrit und Englisch gedruckte ‚captatio': ‚Such persons as are distressed by the trouble caused by not understanding grammar will be fully satisfied by studying this book; there is no doubt that the method employed by the author is very simple' mag für einen Inder gelten, für die Wissenschaft handelt es sich darum festzustellen, in welchem Ausmaße Hemacandra einen Fortschritt gegenüber der Schule Pāṇinis bedeutet und was wir von ihm bezüglich neuer Formen oder Präzisierung der bekannten lernen können. Die vorliegende Publikation kann und will ja auch diese höhere Forderung nicht erfüllen.

Von demselben Gesichtspunkte aus ist das nackte Verzeichnis der Verbalwurzeln samt ihren Bedeutungen (pp. 547—573) zu beurteilen, in dem Wurzeln, die dieselbe Bedeutung haben, als eine Nummer gezählt werden, während andererseits Wurzeln, wenn sie mit einer Präposition zusammengesetzt eine andere Bedeutung als das Simplex haben, eine eigene Nummer erhalten; übrigens beginnt die Zählung nicht bloß bei jeder Klasse, sondern auch bei jeder Unterabteilung einer solchen von neuem, was alles der Übersichtlichkeit nicht gerade förderlich ist. Den Verfassern ist wohl meine Ausgabe dieses Dhātupāṭha samt dem Kommentare Hemacandras (Wien-Bombay, 1901) unbekannt geblieben.

Dann folgt ein *anubandhaphala*, d. h. eine Erklärung der grammatischen Siegel, — um mich eines stenographischen Ausdruckes zu bedienen — das jedoch mit dem in einer KIELHORNschen Handschrift (s. meine soeben genannte Ausgabe p. 8, No. 3) stehenden nicht iden-

tisch ist. Darauf eine Erklärung der Eigentümlichkeiten der Unterabteilungen der Wurzelklassen und eine Aufzählung der Anudātta-Verba, alles in Versen. Den Schluß machen neunzehn Śloka grammatischen Inhalts — einige davon finden sich im Kommentar des Dhātupāṭha, andere in der Vṛtti — über deren Auswahl und Beziehung zu den vorhergehenden Texten der Leser ganz im Unklaren gelassen wird.

Graz. J. KIRSTE.

J. HERTEL. *Über das Tantrākhyāyika*, die kaśmīrische Rezension des Pañcatantra. Mit dem Texte der Handschrift Decc. Coll. VIII, 145. Leipzig, TEUBNER, 1904 (*Abhandl. d. phil.-hist. Kl. d. k. sächs. Ges. d. Wiss.* No. V). LEX. XXVIII, 154 SS. Mit einer Tafel Facsimilia der Handschrift.

Der unermüdliche Arbeiter auf dem Gebiete der indischen Fabelliteratur legt hiermit, wie er mit Recht sagt, ‚ein wichtiges, vielleicht sogar das wichtigste von allen bisher bekannt gewordenen Dokumenten zur Geschichte des indischen Pañcatantra' vor und es braucht kaum gesagt zu werden, daß auch dieser Beitrag der gewissenhaften Arbeitsweise des Verfassers das rühmlichste Zeugnis ausstellt. Die nachstehenden Bemerkungen verfolgen daher nur den Zweck, einige Punkte zur Diskussion zu stellen, in denen Referent einer abweichenden Ansicht huldigt.

Da die Ausgabe des Textes nur auf einem einzigen Manuskripte beruht, so war besondere Zurückhaltung in Konjekturen geboten; der Verfasser hat jedoch verschiedentlich Änderungen in den Text gesetzt, ohne dieselben durch den Druck oder sonst wie kenntlich zu machen, so daß man erst durch Vergleichung der Anmerkungen darauf aufmerksam wird, daß der gedruckte Text nicht die Lesart der Handschrift reproduziert.[1] So hat er jetzt (*ZDMG*

[1] Z. 1336 steht *śuklān* für *kṛṣṇān*, vgl. S. 128, Note.

LIX, p. 7, Anm. 3) die von ihm in den Text Z. 32 gesetzte Änderung *tāmasvari* statt des handschriftlichen *ātmambhari* wieder zurücknehmen müssen; ferner scheint mir die von ihm ohne Weiteres in den Text Z. 1184 gesetzte Änderung *ubhayavairam* statt des handschriftlichen *upayavairam* nicht evident, da er selbst auf die Schwierigkeiten, die aus dieser Konjektur in sachlicher Hinsicht entspringen, aufmerksam macht, S. 121 f. Ich schlage *upāyavairam* vor und erkläre die Stelle folgendermaßen. Nach Pāṇini II, 4, 9 wird bei angeborener, natürlicher Feindschaft zwischen zwei Tieren ein neutrales Dvandvakompositum im Singular aus den Namen der beiden Antagonisten gebildet, also: *mārjāramūṣakam, ahinakulam, aśvamahiṣam*;[1] und gerade diese drei Beispiele stehen im Tantrākhyāyika, was vielleicht darauf gedeutet werden darf, daß wir uns auf dem richtigen Wege befinden. Diese Feindschaft hat keine äußere Veranlassung, sie ist *akasmāt*, denn die Maus tut doch der Katze nichts zu Leide, *apakaroti*, und sie ist daher einseitig, *ekāṅga*. Anderer Art ist die Feindschaft, die aus einem speziellen Anlaß, *nimitta*, der gleichsam die Vermittlung, *upāya*, zwischen zwei Gegnern bildet, entsteht; sie ist eine gemachte, *kṛtrima*, keine natürliche, *sahaja*, und ist allerdings gegenseitig, ein Moment, das aber nur sekundär ist. Ich muß mich hier, in einer Anzeige, enthalten, näher auf den Zusammenhang einzugehen; und ebenso muß ich mir versagen, meinen Zweifel daran näher zu begründen, daß es sich bei der Ersetzung des Klassennasals durch den Anusvāra ‚um etwas rein Graphisches handelt' (S. XIII). Doch kann ich nicht umhin dabei mein Bedauern auszusprechen, daß HERTEL bei der alphabetischen Einordnung solcher Worte, wie *saṁgrāme, saṁjāta* etc. (S. 150), dem leider vom Petersburger Wörterbuch eingeführten Usus folgt, nach dem ein und dasselbe Zeichen an sechs verschiedenen Stellen erscheint. Wenn er *saṃgrāme* etc. dort anführt, wo *saṅgrāme* etc. stehen muß, warum adoptiert er nicht einfach die letztere Ortho-

[1] So die Kāśikā, HERTEL schreibt *aśvamāhiṣam*, aber gleich darauf *mahiṣasya*.

graphie, die durch seine Handschrift gewährleistet wird? Er folgt derselben doch auch in bezug auf die Zischlaute.

In sehr ausführlicher Weise bespricht Hertel in den ‚Bemerkungen' die Abweichungen der anderen Rezensionen; es scheint mir jedoch, daß ein paar charakteristische Fälle genügt hätten, um die Stellung des Tantrākhyāyika zu fixieren und daß solche weitausholende Auseinandersetzungen (siehe z. B. die über ‚Gutgesinnt und Bösgesinnt' S. 112—115), in denen auch Vermutungen über die Beschaffenheit der anderen Fabelsammlungen vorgebracht werden, besser dann in Angriff zu nehmen wären, wenn das ganze einschlägige Material vorliegt, da noch eine Reihe von Vorfragen zu lösen ist.[1] Dagegen ist die ‚Einleitung', speziell das ‚Ergebnis', (S. xx bis xxviii) ein Muster von Klarheit und Übersichtlichkeit und bringt uns so recht zum Bewußtsein, welchen Schatz der Herausgeber mit der kaśmīrischen Rezension gehoben hat. Es stellt sich ja immer mehr heraus, daß Kaśmīr und Gandhāra, das letztere als Heimat der ältesten Teile des Jātaka (Fausböll, Index, p. viii), die wichtigste Rolle in der Sammlung der Fabeln gespielt haben und mit dieser Erkenntnis eröffnen sich neue Ausblicke für die Beziehungen Indiens zu Persien und Griechenland. Möge es dem nimmermüden Herausgeber, der einen frischen Zug in diesen Zweig der indischen Philologie gebracht hat, vergönnt sein, uns recht bald wieder mit einer ebenso schönen Gabe zu überraschen.

J. Kirste.

Diedrich Westermann, Missionar der Norddeutschen Missionsgesellschaft, *Wörterbuch der Ewe-Sprache.* I. Teil. Ewe-deutsches Wörter-

---

[1] Ich habe dieser Ansicht schon in meiner Anzeige von Mańkowskis Publikation: ‚Der Auszug aus d. Pañcatantra' etc. *Revue critique*, 1893 No. 16 Ausdruck verliehen und daran einige Vorschläge über die nächsten Aufgaben der Pañcatantraforschung geknüpft.

buch. Berlin. 1905. Diedrich Reimer (Ernst Vohsen) 35 S. und 603 S. groß-8°. Preis 14 M.

Das Wörterbuch von Westermann, auf dessen Erscheinen ich bereits in dieser *Zeitschrift* 1905 S. 77 ff. aufmerksam gemacht habe, liegt nunmehr in seinem ersten Teil (Ewe-deutsch) fertig vor. Es enthält außer dem Vorwort und einem Quellennachweis noch mehrere Beigaben. In der Einleitung bringt der Verfasser zunächst eine Übersicht über das Verbreitungsgebiet der Ewe-Sprache und ihre Namen. Dem folgt eine sehr interessante grammatische Skizze. Die Art der Sprache als einer im wesentlichen isolierenden wird darin dargestellt und dabei doch der Umbildung ursprünglich einsilbiger Wurzeln durch Zusammenrückung Rechnung getragen. Auch die merkwürdigen Wortbilder werden hier besprochen. Sie bestimmen wie Adverbia ein Adjektiv oder ein Verbum, wobei die Tonhöhe sich ändert, je nachdem der Gegenstand klein oder groß ist. Ferner gibt Verfasser einen Abriß der Lautlehre und auch der Formenlehre, so weit man hier von einer solchen sprechen kann. Dabei scheinen mir die Aufstellungen über die fünf Töne des Ewe von ganz hervorragender Bedeutung zu sein. Der Abschnitt über die Mundarten des Ewe beseitigt hoffentlich die auf diesem Gebiet herrschenden Unklarheiten. Er ist auch linguistisch wertvoll, da hier noch einige Lautverschiebungsgesetze mitgeteilt werden. Es folgt eine Übersicht über die Sprachen Togos, — einschließlich der Geheimsprachen des Yewekultes.

Der Anhang I enthält eine Anzahl Tier- und Pflanzennamen, für die von Herrn Professor Matschie und Herrn Professor Dr. Volkens die wissenschaftlichen Bezeichnungen festgestellt werden konnten an der Hand der in Berlin vorhandenen zoologischen und botanischen Sammlungen. Anhang II gibt noch einige Berichtigungen und Ergänzungen. Die übrigen 593 Seiten enthalten ca. 20.000 Eeworte mit deutscher Übertragung. Der Verfasser hat nicht nur das ganze schon vorhandene Material aus Wörtersammlungen, Übersetzungen und ethnographischen Aufzeichnungen zusammengetragen, sondern

hat auch selbst an Ort und Stelle und mit den in Europa weilenden Eingebornen weiter gesammelt. Auch die in der Dahomemundart vorhandene Literatur ist benützt. Der Verfasser hat dann diesen ganzen, sehr umfangreichen Stoff geistig durchdrungen und mit einer vorzüglichen Klarheit dargestellt. Um die besondere Art der Ewesprache gut zu erkennen, hat er die an der Goldküste gesprochene, dem Ewe verwandte Tschisprache erlernt und auch gründliche Studien im Yorüba und den Idiomen der kleinen Sprachinseln im Ewegebiet gemacht. Auch die Sprache der amerikanischen Neger in Surinname hat er auf Ewesprachreste durchforscht — und nicht vergebens. Auf diese Weise hat er einen Blick dafür gewonnen, was von dem empirischen Befund im Ewe fremdes Sprachgut ist, und was nicht. Zugleich haben diese Forschungen ihn in den Stand gesetzt besser, als das bisher möglich war, die verschiedenen Wurzeln auseinanderzuhalten. Hier haben sich zunächst lautliche Unterschiede herausgestellt, die man bisher nicht kannte, wie der Unterschied der stimmhaften von der stimmlosen Bilabialis und die genaue Scheidung der Töne. Aber auch wo tatsächlich phonetisch kein Unterschied heute vorliegt, hat der Verfasser recht getan, derartige lautlich identische Wurzeln zu trennen, deren Bedeutung ganz verschieden ist, wie z. B. *ḍi* ‚hinuntergehen', *ḍi* ‚gleichen' und *ḍi* ‚tönen'. W. hat andrerseits bei Wurzeln, von deren Identität er überzeugt war, sorgsam die Bedeutungen abgewogen. Er gibt zunächst die Grundbedeutung z. B. *ga* ‚Metall', dann nach der Reihe die abgeleiteten wie ‚Geld', ‚Ring', ‚Fessel', ‚Glocke', ‚Uhr'. Diese Bedeutungen werden durch eine Fülle von Beispielen aus der lebenden Sprache erläutert. Dazu benützt der Verfasser Gebete an Gottheiten des Landes, Sprüchwörter, Redensarten, Berichte der Eingebornen. Für den Linguisten ist es wertvoll, daß die in der Mission entstandenen Worte regelmäßig als modern gekennzeichnet sind. Außer dem sehr großen Wert, den das Buch für die praktische Verwaltung von Togo und Dahome, sowie für die Missions- und Schularbeit im Ewelande hat, schlage ich die Bedeutung des Buches für die Wissenschaft sehr hoch an. Noch keine der Sudansprachen hat eine so gründliche und sachkun-

dige Bearbeitung erfahren. Soviel ich sehe, kann von einer Verwandtschaft dieser Sprache mit den Bantusprachen in Zentral- und Südafrika und mit den Hamitensprachen Nordafrikas nicht die Rede sein, sondern wir haben es hier mit einer von beiden ganz abweichenden Sprachgruppe zu tun. Ich hoffe, daß es dem Verfasser, wenn er nur Muße zur Weiterarbeit findet, gelingen wird, uns gründlich und erschöpfend über die Familie der Sudansprachen aufzuklären, in deren Eigenart er, wie sein Werk zeigt, einen tieferen Einblick getan hat, als alle seine Vorgänger. Schon jetzt wird sein Buch der Erforschung der Sudansprachen ganz wesentliche Dienste leisten, so daß wir hoffen dürfen ihren Aufbau endlich wissenschaftlich zu begreifen. So gebührt dem Verfasser für seine fleißige und gründliche Arbeit der wärmste Dank nicht nur derer, die das Ewe praktisch gebrauchen, sondern auch aller Freunde afrikanischer Linguistik.

KARL MEINHOF.

Corpus scriptorum christianorum orientalium curantibus L.-B. CHABOT, J. GUIDI, H. HYVERNAT, CARA DE VAUX. Scriptores Aethiopici, Textus. Series altera. Tomus XX. Vitae Sanctorum indigenarum. I. Acta S. Baṣalota Mikā'ēl et S. Anorēwōs ed. KAR. CONTI ROSSINI. Romae. Excudebat KAROLUS DE LUIGI. 1905 (110 S. gr. 8°). — Ebenso: Versio . . . (98 S. gr. 8°).

Von CONTI ROSSINI, der sich um die Literatur und besonders um die Heiligenlegenden Äthiopiens schon sehr verdient gemacht hat, erhalten wir hier die Lebensbeschreibung zweier Heiligen des 14. Jahrhunderts, die sich einigermaßen aus der Menge ähnlicher Erzeugnisse hervorheben. Zwar sind auch sie natürlich ganz in dem bekannten Geiste gehalten, preisen ihre Helden als Muster rein mönchischer Tugend, also als Asketen von unglaublicher Leistungsfähigkeit, und lassen sie viele gewöhnliche und ungewöhnliche Wunder verrichten, aber daneben liefern sie auch wertvolle Beiträge zur Geschichte des Landes.

Batsalōta Mīkāēl war geboren zu Saglā in der Landschaft Agaumedr. Sein Vater namens Marqōs (Marcus) war nach der Erzählung ein Priester aus gutem Geschlecht. Der Erzengel Michael hatte schon vor seiner Empfängnis den Eltern verkündet, daß der Sohn eine Säule der Kirche sein werde. Er wurde deshalb Batsalōta Mīkāēl ‚durch Michaels Gebet'[1] genannt. Schon als Kind gab er Zeichen seines Geistes, indem er z. B. einen Psalm hersagte, ohne ihn gelernt zu haben. Aber als er dann Mönch werden wollte, suchte ihn sein Vater gewaltsam daran zu hindern. Die Verkündigung des Engels wird hier nicht bloß von dem Vater, sondern auch von dem Erzähler ganz ignoriert. Marqōs prügelte seinen Sohn unmenschlich, setzte ihn fürchterlichem Hunger und Durst aus und ließ ihn sogar gebunden mit einer schönen und leichtfertigen Nichte zusammenbringen, um ihn zur Unzucht zu nötigen.[2] Natürlich überwand der junge Mann aber alles und wurde doch Mönch. Vielleicht dürfen wir schon in dieser Darstellung den in der Erzählung mehrfach erscheinenden Gegensatz des Asketentums gegen die Weltpriesterschaft sehen. Er trat in das Kloster Dabra Gōl in Gōğam und bewährte sich da gleich als großer Heiliger. Er verließ dann aber das Kloster, um als Einsiedler bald hier, bald dort im Lande zu leben. Dabei tat er allerlei Wunder. Solche erfüllten auch sein späteres Leben. Besonders merkwürdig ist davon eines: beim Meßopfer erschien ihm die Hostie einst als ein lebendes Knäblein, das beim Brechen wirklich blutete.[3] Wenn ihn aber der Erzähler, der sonst auf die Chronologie Rücksicht nimmt, an einem Orte 80000 Tage und Nächte die strengste Askese halten läßt, so hat er den Maßstab ganz verloren, denn das gäbe 219 Jahre und etliche Tage; vielleicht ist jedoch die Zahl entstellt.

---

[1] Über Namen der Art s. meine ‚Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft' 105 und PRAETORIUS in *ZDMG* 59, 829.

[2] Dies Motiv ist alt. S. REITZENSTEIN, *Hellenist. Wundererzählungen* 33, Anm.

[3] Kommt eine solche Bestätigung der Transsubstantiation nicht auch irgendwo in einer abendländischen Legende vor? Für den Orient vgl. Michael Syr. 487; Barh. Chron. 138 (BEDJAN 132); Chron. [syr.] minora 254.

Der wichtigste Teil der Geschichte ist der Konflikt des Heiligen mit dem geistlichen und dem weltlichen Herrscher. Er erklärte das ganze Reich (ipso facto) für exkommuniziert wegen der Simonie des Metropoliten und wurde deshalb vom König nach Tigrē verbannt. Später ging er aber mit einigen Genossen nach Schoa, um letzterem offen seine Frevel vorzuhalten. Dieser König, Amda Tsijōn ‚Säule Zions' und Gabra Masqal ‚Knecht des Kreuzes' geheißen (reg. 1314—1344), wird in seiner, natürlich von einem Geistlichen verfaßten, Chronik wegen seiner Raub- und Eroberungszüge gegen die muslimischen Nachbarn als frommer Streiter Christi gefeiert. Der gottselige Fürst hatte aber nach altbarbarischem Brauch eine Konkubine seines Vaters zu seiner Frau gemacht und lebte überhaupt in Vielweiberei, was jene Chronik auch ganz arglos anerkennt.[1] Nach unsrer Erzählung trieben seine Frauen noch dazu (heidnische) Zauberei. Der König, heißt es, suchte allerdings den schlimmsten Vorwurf durch die Behauptung zu beseitigen, er sei nicht von seinem Vorgänger, seinem angeblichen Vater, erzeugt worden, sondern von dessen Bruder. Aber er beharrte auch sonst in seinen Sünden und ließ den unerschrockenen Batsalōta Mīkāēl grausam peitschen: aus dem fließenden Blut erhoben sich jedoch Flammen, welche die Residenz verwüsteten, und dazu erschienen ‚weiße Fliegen', deren Stich die Pferde und Maultiere tötete.[2] Der Heilige wurde dann auf einer Felsenhöhe gefangen gehalten unter der Obhut wilder Muslime. Allein er bekehrte diese zum Christentum. Der König suchte vergeblich, das zu hindern. Ihm, der viel mit Muslimen kämpfte, mochte wirklich etwas daran liegen, einige zuverlässige Untertanen dieses Glaubens zur Verfügung zu haben. Darauf brachte man den unbequemen

---

[1] S. PERRUCHONS Ausgabe S. 56, 62 (Übersetzung S. 152, 156).

[2] Von der Tsetse-Fliege, an die man zunächst denkt, ist hier kaum die Rede. Sie scheint in Abessinien nicht vorzukommen, und die Beschreibung bei BREHM, *Insekten* 513, paßt nicht zu dem Namen ‚Weiße Fliege'. Vielleicht ist die Zimb-Fliege gemeint, ein fürchterlicher Feind des abessinischen Viehs, s. BRUCE I, 388 und die Abbildung V, 188. Ich ersehe aus BRUCES Beschreibung aber nicht sicher, ob sie als ‚weiß' bezeichnet werden kann.

Mahner auf eine Insel in dem tief im Süden (unter dem 8° N. Br.) gelegenen See Zewāi. Die dortigen Einwohner waren so arge Heiden, daß sie sogar das Fleisch des Hippopotamus aßen! Nachher wurde er noch an verschiedenen Orten des Reichs gefangen gehalten. Sehr wohl kann historisch sein, daß der trotzige König sich doch scheute, den Heiligen ganz unschädlich zu machen, ja sich gern mit ihm vertragen wollte, teils aus eigenem religiösem Bangen, teils aus Rücksicht auf das Ansehn, in dem ein solcher Mann beim Volke stand. Analogien aus dem europäischen Mittelalter liegen ja nahe. Denn wenn in Äthiopien auch alles roher und krasser war als in unserm Westen, so repräsentierten diese Gottesmänner in all ihrer Beschränktheit und all ihrer Überschwänglichkeit doch dem Herrscher gegenüber die höhere Geistesmacht. Sie gemahnen durchaus an Propheten wie Elias, der ohne. Todesfurcht strafend und drohend vor Ahab tritt. Es mag auch wahr sein, daß der König Amda Tsijōn sich mit der höchsten geistlichen Autorität, dem Patriarchen von Alexandria, gegen die Mönchsheiligen verband. Diese Kopten waren ja nicht unempfänglich für weltliche Güter und Ehren. Auf alle Fälle beweist die Erzählung, welche Gesinnung gegen die weltlichen und geistlichen Machthaber in den Kreisen des Verfassers herrschte. — Als besonderes Verbrechen wurde dem Batsalōta Mīkāēl vorgeworfen, daß er Soldaten bewöge, Mönche zu werden. Scharf tritt auch der Gegensatz gegen die Welt- und Hofgeistlichkeit hervor, deren liebedienerisches Wesen wir eben aus Amda Tsijōns Chronik und aus manchen andern Werken abessinischer Geistlichen kennen lernen vom Kebra Nagast bis zu den Annalen der Könige aus dem Ende des 17. und dem Anfang des 18. Jahrhunderts.[1] — Wenn erzählt wird, daß der fromme Genosse unsers Heiligen ZaAmānūēl zwar selbst dem König nicht zu Willen gewesen sei, wohl aber dessen Jünger (‚Söhne'), so darf man darin vielleicht etwas Eifersucht der Mönchsgemeinschaft des Verfassers,

[1] Vor kurzem von GUIDI herausgegeben in derselben Sammlung wie die hier besprochenen Heiligenleben.

die sich von Batsalōta Mīkāēl ableitete, gegen die des ZaAmānūēl sehen.[1]

Die Wirksamkeit des Heiligen war nach unserm Bericht unter anderm darin erfolgreich, daß er das gemeinschaftliche Leben von Mönchen und Nonnen unterdrückte. Derartige Erscheinungen, die zur höchsten Tugendübung dienen sollten, aber immer die bedenklichsten Folgen hatten und deshalb beseitigt werden mußten, sind ja seit der Urzeit des Christentums öfter vorgekommen.

Schließlich kam Batsalōta Mīkāēl wieder nach Tigrē; da starb er in Gelō Makadā zwischen den Landschaften Agamē und Okulē Guzai.

An einer Stelle nimmt der Verfasser die Gelegenheit wahr, zu zeigen, daß er das Buch Henoch näher kennt, indem er dessen Geheimnisse seinem Helden offenbart werden läßt; von diesen wird dabei allerlei angeführt.

Die Erzählung schließt mit großer Lobeserhebung auf den Wundertäter, zum Teil in gereimter Prosa. Sie ist, wie so viele Heiligenlegenden, eine Homilie, bestimmt zum Vortrag am Jahrestage seines Todes, dem 21. Ḥamlē, der hier aus Rechnungs- oder Schreibfehler dem 25. Juli statt dem 15. (julianisch) gleichgesetzt wird. Der Verfasser war ohne Zweifel ein Mönch des Klosters von Gelō Makādā und schrieb wahrscheinlich, wie der Herausgeber annimmt, am Ende des 14. oder im Anfang des 15. Jahrhunderts. Später kann das Werk nicht wohl sein, da zwischen dem Original und dem einzigen bekannten Kodex (aus der D'ABBADIE'schen Sammlung), der noch im 15. Jahrhundert geschrieben ist, verschiedene Zwischenglieder anzunehmen sind. Denn der Text, den CONTI ROSSINI getreu wiedergibt, ist vielfach verdorben. Manche Stelle läßt sich nicht sicher übersetzen. Die vielen überflüssigen ወ mitten im Satze ge-

[1] Dieser ZaAmānūēl ist wohl derselbe wie der Mönch Amānūēl, dessen christliche Zurede nach der Chronik den 'Amda Tsijōn im Kampf mit den Ungläubigen stärkte (PERRUCHONS Ausg. 41, 3 v. u.; Übers. 142). Bei DILLMANN, ‚Die Kriegsthaten des Königs 'Amda Ṣion' (*Sitzungsber. der Berl. Akad.* 1884, 1022) heißt eben dieser Mann wohl richtiger Za-Emmânûêl.

hören schwerlich dem Verfasser an. Denn obwohl er einige wenige amharische Wörter anwendet (z. B. ገመድ ‚Strick' 9, 24, 28), so scheint er doch ein annähernd korrektes Geez geschrieben zu haben.

Die Orthographie der Handschrift ist sehr wild. Die bekannte Vertauschung des 1. und 4. Vokals (*a* und *ā*) bei Gutturalen und die Verwechslung der Gutturale wird hier weiter getrieben, als es mir wenigstens bis jetzt vorgekommen ist.[1] Ferner werden die Vokale *ī* und *ē* willkürlich für einander gesetzt und werden Wörter oft falsch zerteilt oder verbunden. So finden wir ዓኅደጎሙ 29, 27 für አኅ"; ዓንብዕ 57, 29 ‚Tränen'; ዕንተ 36, 12 für እ"; ለዕመ 33, 14 ‚wenn'; ውዕቱ 53, 17 ‚er'; ይዕቲ 52, 29 ‚sie'; ሚዕገብሮ ‚was soll ich ihm tun?' 31, 13; ሐራሑ 29, 23 ‚seine Soldaten'; በዕደዊኅ 6, 11 für በእደዊሃ und auch sonst noch ኅ für das Suffix ሃ sowie öfter ሀ für dies ሃ. — ለሀሊና፡ሖሙ 7, 29 für ለኅሊናሆሙ; ተስፋ፡ሃ 52, 2; ቀሳውስ፡ት 42, 19; አስተ፡ብቍዖ 16, 7. 35, 2; ለላ፡እክ 32, 16 ‚dem Boten'; umgekehrt als ein Wort ይቤወንጌል 15, 24 ‚sagte das Evangelium'; በኀበሰብእ 8, 6 ‚bei den Menschen'; ለአዕዋፈሰማይ 17, 11 ‚den Vögeln des Himmels'. — ምኒት wechselt ohne Unterschied mit ምኔት ‚Kloster' (مُنْيَة μονή); für ሚካኤል steht oft ሜካኤል; ferner finden wir z. B. ይሚህር 27, 4 für ይሜህር; ቅድሚሁ 27, 28; አርዊ፡ምድር 32, 22; ሐጼን 26, 3 ‚Eisen'; አክሌል 19, 16 ‚Kranz'; ጸመሜት 14, 4 ‚im Stillen' für ጸመሚት oder eigentlich wohl ጸምሚተ. *ō* für *ĕw* oder *ū* hat die Handschrift immer in ጽሞና, das auch in WRIGHTS Katalog 170 b, 4 steht, und in ልቦና 7, 13, das DILLMANN col. 44 mit ‚male' anführt.

Der heilige Anōrēwōs (= Honorius) aus dem Lande Warab, einem Teil Schoas, war ein Schüler (‚Sohn') des hochheiligen Takla Haimānōt. Schon zu dessen Lebzeiten setzte er die vollständige Trennung der Nonnen von den Mönchen durch; jene hatten u. a. vorher den Männern des Klosters das Essen bereitet. Eine seiner Haupttaten war die, daß er einen Dämon bekehrte, taufte und veranlaßte, Mönch zu werden. Als der Meister gestorben, ging er nach

[1] Es handelt sich hier nicht um eine ganz späte Handschrift, in der nach DILLMANNS Grammatik², 43 allenfalls so etwas denkbar wäre.

Tigrē, wo er mit Batsalōta Mīkāēl zusammentraf. Er kehrte dann mit elf Genossen nach Schoa zurück; die Heiligen hatten je einen Teil dieses Landes zum geistlichen Wirken übernommen. Auf Honorius fiel seine Heimat Warab. Nach der Erzählung muß dort noch viel offenes Heidentum geherrscht haben. Das Buch berichtet überhaupt an verschiedenen Stellen von Zauberei und Götzendienst. Dabei spielen Schlangen eine Rolle. Ein mächtiger Zauberer Būdū oder Būdī (S. 94 f.) gehört wohl zu den heute noch stark gefürchteten Būdā.[1] Da die ‚Salomonische' Dynastie allem Anschein nach selbst aus Schoa stammte, so kann das Beharren des Landes im Heidentum auffallen. Aber erstens verträgt sich in Abessinien manches Heidnische noch leichter als in anderen Ländern mit einem ganz äußerlichen Christentum, und dann sind uns die ethnischen und sonstigen Verhältnisse der südlichen Teile des Reiches vor dem Einbruch der Galla viel zu wenig bekannt, als daß wir hier klar sehen könnten.

Nach der Biographie hatte auch Honorius mit dem König Amda Tsijōn einen Konflikt; und zwar gleicht dieser ganz dem des Batsalōta Mīkāēl; vielfach stimmen die Berichte sogar wörtlich überein. Auch den aus dem Blute entstehenden Brand und die weißen Fliegen finden wir hier wieder. Unser Autor muß den andern einfach ausgeschrieben haben. Daß die erst im 18. Jahrhundert abgefaßte verkürzte Gesamtchronik[2] hier den Honorius, nicht den Batsalōta Mīkāēl nennt, hat keine Bedeutung. Für uns kann es allerdings ziemlich gleichgültig sein, welcher der beiden Repräsentanten des strengen Mönchtums dem König in Wirklichkeit entgegengetreten ist. Merkwürdigerweise soll nun aber auch der Sohn und Nachfolger jenes Herrschers (Newāja Krestōs d. i. ‚Werkzeug Christi', reg. 1344—1372) dasselbe Verbrechen begangen haben, eine Frau seines Vaters zu heiraten, und soll dadurch ein ähnlicher Zusammenstoß mit unserem Heiligen entstanden sein. Man könnte sich die Sache allenfalls so

[1] Diese verwandeln sich (wie Werwölfe) in Hyänen. Ich könnte über sie manches beibringen.

[2] BASSET 10, Übers. 99 (resp. *Journ. as.* 1881, 324 und 413); BÉGUINOT (ital. Übers.) 7.

zurecht legen, daß Batsalōta Mīkāēl gegen den Vater, Honorius gegen den Sohn aufgetreten wäre; doch ist das sehr mißlich. Immerhin dürfen wir in diesem, von den ernsten Vertretern der Kirche natürlich scharf mißbilligten, Vergehen die alte rohe Sitte erkennen: der neue König übernimmt mit der Stellung seines Vaters auch seine ganze Habe, also auch sein Harem,[1] selbstverständlich mit Ausschluß der eigenen Mutter.[2] Zunächst bestraft der König Amda Tsijōn den Honorius hart, später bekehrt er sich, fällt dann aber wieder ab. Auch von Honorius wird erzählt, daß er einmal auf einer Insel im Zewāi-See als Gefangener habe leben müssen. Der Gegensatz zur Weltgeistlichkeit zeigt sich in dieser Legende nicht so stark wie in der andern, aber man beachte den elenden Hofkaplan (Qais Hatsai), der den Heiligen wegen seiner Freimütigkeit gegen den König schlägt, und auch der böse, vom König eingesetzte Vorstand des Heiligtums in Aksūm (Nebūra ed), der freilich ein Laie ist, gehört dahin; beide läßt Gott wegen ihres Benehmens gegen Honorius sofort sterben. Wunder tut auch dieser selbstverständlich in Menge. Das Hostienmirakel ereignet sich ihm gleichfalls. Der Verfasser hat eben die andre Legende fleißig benutzt!

Wenn die Daten S. 101 richtig sind, so ist Honorius am 15. September 1372 gestorben. Begraben ist er in Warab, dessen Einwohner die Leiche glücklich bekamen gegen die Versuche einer benachbarten Gegend, sie für sich zu gewinnen.

Auch diese Schrift ist eine Homilie, bestimmt an dem eben genannten Gedenktag den Mönchen des Klosters Tsegāğā vorgetragen zu werden. Nach der Unterschrift scheint sie im Jahre 1476 verfaßt worden zu sein.

Angehängt ist ihr noch eine Reihe von Wundern, welche der Heilige erst nach seinem Tode getan hat. Darin findet sich allerlei

---

[1] Vgl. Absalons Beginnen 2 Sam. 16, 22.

[2] Die Blutsverwandtschaft wird nach der besonders in Afrika noch in vielen Resten sich zeigenden matriarchalen Auffassung nur durch die Mutter begründet. Die Ehe mit einer Stiefmutter war bekanntlich auch bei den vorislamischen Arabern gültig, speziell in Mekka.

ganz Besonderes. So folgendes Mirakel: eine Nonne ist unkeusch gewesen und schwanger geworden. Ihre Schwester bittet Gott inbrünstig für sie, und da erscheint der selige Honorius der schlafenden Sünderin im Strahlenkleide, zieht ihr das Kind aus dem Leibe und nimmt es gen Himmel; sie wird so wieder zur Jungfrau. Trotzdem fällt sie noch einmal in die Sünde, wird aber wieder auf dieselbe Weise befreit. Das wirkt endlich, und sie lebt von da an untadlich.[1] — Auch dieser Zusatz, zum Teil wieder in Reimprosa, ist zum Vortrag für die Mönche des genannten Klosters am Gedächtnistage des Heiligen bestimmt. Er ist aber wohl etwas später und von einem andern verfaßt worden als das Hauptwerk. Vielleicht bezeichnet die zweite Angabe in der erwähnten Datierung die Zeit seiner Abfassung; sie trifft auf das Jahr 1500 n. Chr.

Die Sprache dieses Heiligenlebens ist, wie die des andern und fast aller ähnlichen Schriften, ein ziemlich reines Geez. Hier und da läßt sich DILLMANN aus den beiden Werkchen durch einen noch nicht verzeichneten Verbalstamm oder eine sonstige Bildung von einer bekannten Wurzel ergänzen, aber höchstens sehr vereinzelt durch ein ganz neues Geez-Wort.[2] Ich notiere z. B. ተገየረ 106, 14 ‚ein Fremder sein', wofür LUDOLFS Gregorius ገየረ hatte; jenes ተገየረ wird aber auch im Münchner Glossar so erklärt (durch መጸተኛ፡ ሆነ). ህንከ 98, 14 etwa ‚bitte' oder ‚sei so gut' oder auch ‚da, nimm' findet sich als ህንከ auch Thecla (ed. GOODSPEED) 75, 3 v. u.; es ist gewiß = dem tigriña ሕንከ *ZDMG* 37, 444; vgl. dazu PRAETORIUS eb. 449.

Die Handschrift, wieder ein Unikum aus der D'ABBADIE'schen Sammlung, ist zwar erst aus dem Ende des 17. oder dem Anfang des 18. Jahrhunderts, aber doch weit besser als die der ersten Schrift. Fehlerlos ist sie freilich auch keineswegs.

[1] Wesentlich dasselbe Wunder finden wir bei BUDGE in der Bildersammlung von ‚The lives of Mabâ' Ṣeyôn and Gabra Krĕstôs (LADY MEUX *Manuscript* 1)' Nr. 28 abgebildet und (englisch) kurz beschrieben. Da läßt die Mutter Gottes selbst durch die Erzengel Michael und Gabriel das Kind der Sünderin aus dem Leibe ziehen; dieses bleibt dann auf der Erde und wird später Bischof.

[2] ፍልጽ 14, 21 ‚Holzklotz' ist wohl amharisch.

Die Ausstattung der Edition wie der Übersetzung, für die wir Conti Rossini wieder lebhaft danken müssen, entspricht der der ganzen Sammlung; sie bedarf also keines weiteren Lobes.

Straßburg i. E. Th. Nöldeke.

R. Geyer, *Zwei Gedichte von al-Aʿšâ.* Herausgegeben, übersetzt und erläutert von —, *I. Mâ bukâ'u.* (*Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften.* Philos.-hist. Klasse. Band cxlix.) 225 S. 8°.

Dieses und ein noch zu erwartendes Spezimen sollen Vorläufer einer Herausgabe des Gesamtdīwāns des berühmten Aʿšā vom Stamme der Bekr b. Wā'il sein, die Geyer plant. Die Bearbeitung dieses Gedichtes beruht auf einer photographischen Reproduktion des maġribinischen Escurial-Manuskriptes, die aus Thorbeckes Besitz auf die Bibliothek der DMG übergegangen ist. In dem ausgezeichneten Original fehlen infolge von Brandbeschädigung der größte Teil je der obersten zwei und unten häufig eine Zeile; sonst enthält sie einen sorgfältig vokalisierten und kollationierten Text. Es ist die Rezension Taʿlabs, dessen Kommentar sie auch enthält. In einer anderen kleineren Sammlung des Aʿšâ-Dīwāns fehlt das hier herausgegebene Gedicht. Die beschädigten Stellen ergänzte Geyer zunächst nach dem Kommentar Taʿlabs; da dieser aber öfter eine andere Lesart als die der Handschrift voraussetzt, so zog er noch andere Rezensionen, wie die Ġamhara und Zitate von Versteilen heran. Diese Zusätze sind durch Klammern kenntlich gemacht.

Das Gedicht ist ein Loblied auf einen in Vers 37 erwähnten al-'Aswad, welches ihn zur Herausgabe von kriegsgefangenen Saʿditen bestimmen sollte. Näheres über ihn ist aus den schematischen Belobigungen des Gedichtes selbst nicht zu entnehmen. Nach Abū

ʿObeida im Kommentar wäre es ein[1] Vetter des Nuʿmān b. al-Mundir von Ḥīra, nach ʾAṯram der leibliche Bruder dieses Nuʿmān und dessen Nebenbuhler (s. S. 28).

Die Echtheit wird nur für Vers 51, sowie für Vs. 55. 58 von Abû Obeida bestritten, der sie anderen Dichtern zuteilt (S. 12; die Vss. 71 bis 74 werden von ʿAinī bestritten, was aber Ḥiz. widerlegt). Aber auch die Vss. 58. 59 passen nicht an die Stelle, wo sie jetzt stehen, würden aber hinter Vers 48 mit Ġamh. Oxon., Berol. und Ḥiz. gut am Platze sein (in der La. وذُرُوفًا). — Vor Vers 61 fehlt etwas, worin das Regens zu لِامرِئٍ enthalten gewesen sein muß. — Vers 65 kann ursprünglich nicht hinter 64 gestanden haben, sondern es ist فَخِمَةٌ mit AObeida zu lesen, als Apposition zu خَيْلًا Vers 62, und dann gehört Vers 65. 66 hinter 62; denn wenn Aswad Subjekt zu 64a ist, dann gewiß auch zu 64b.

Geyer hat nicht nur den Kommentar Taʿlabs reproduziert, sondern noch viele Scholien, die in der Ġamh., bei Ġawalīqī, šarḥ ʾAdab al-Kātib, bei ʿAinī, in der Ḥizāna usw. auffindbar waren; darauf folgen dann noch seine eigenen Noten. Er hat darin des Guten viel zu viel getan, z. B. zu den zwei ersten leicht verständlichen Versen allein fünf Seiten arabische Scholien beigebracht. Das ist eine unnötige Überladung; denn das Gedicht wird so durch das Nebenwerk der Glossen fast erdrückt. Er hat außer der prosaischen Übersetzung noch eine gereimte, die nach dem Muster des Arabischen denselben Reim durch 75 Verse durchführt, beigegeben. Freilich kann es dabei nicht ohne allerlei Künsteleien abgehen, wie ‚der Armut Sodal', ‚als Reiter phänomenal' u. dgl. — Die Behandlung und Übersetzung des Textes zeigt, daß Geyer auf Grund seiner langjährigen Beschäftigung und Belesenheit in dieser Literatur die Materien trefflich beherrscht und in den Gedankengängen der arabischen Dichter vorzüglich zu Hause ist. Ich gebe im folgenden nur solche Bemerkungen, wo mir eine Änderung seiner Auffassung nötig scheint, unter ausdrücklicher Anerkennung der vielen von ihm gebotenen treffenden und lehrreichen Interpretationen des Dichters.

[1] Der fehlerhafte Wortlaut spricht von zweien.

Vers 4. In وحَلَّتْ عُلْوِيَّةُ بالسِخالِ erklären Ǵamh., 'Ai., Ǵawāl. das بالسِخال als Eigenname eines Ortes, und der Herausgeber folgt ihnen. Aber dann wäre nebeneinander die Ortsangabe zuerst mit dem Akkusative *'ulwijjatan*, dann mit بـ eingeführt. Das ist recht unwahrscheinlich. Man wird gegen die Kommentare بالسِخال als Appelativum zu nehmen haben: (4b) ‚sie aber hält sich im Hochland auf mit dem Kleinvieh' (Schafen und Ziegen), woran sich dann sehr passend anschließt: (5a) ‚indem sie beweidet al-Safḥ usw.' — 9b. Der Vergleich der beim Brunnen befindlichen Federn mit den لُقوطُ نِصالٍ beruht auf der Befiederung der Lanzenspitze. Wird ja ein Pfeil nur dann سَهْم genannt, wenn Federn daran sind (Durrat al-ġ. 19, 5). Die gut bezeugte La. سُقوطُ نِصالٍ ist übrigens besser als das لُقوطُ des Manuskriptes. — Vers 11. Das وإذْ تَعْصِى الىَّ الأَمِيرَ des Kod. ist, wenn die Lesart richtig, prägnante Konstruktion: ‚und als sie (sich) zu mir hin (wandte), widerspenstig gegen den wortreichen Befehlenden'. — 14. Druckfehler für بِعِطْفَىْ, wie im Schol. richtig vokalisiert ist. — 30. Das vom Herausgeber sonst nicht belegbare نُسال (s. Noten) findet sich auch Huḏ. 92, 49. — 33. Die Überlieferung تُحْذَى صُدورَ النِعالِ ist sehr verdächtig, weil صُدورَ (‚sie ist bekleidet mit dem Vordersten der Hufschuhe') keinen Sinn gibt. Es wäre vielmehr am Platze: (sie klagt mir) ‚weil das Vorderste der Hufschuhe durchrissen ist, über die Verwundung des Hufes. Es mag also das تُحْذَى ein Korruptel sein für ein passives Imperfekt eines Verbs ‚zerreissen'. — 39. Für الضَرْع (وأسا), welches nicht durch das deutsche Wortspiel mit ‚(Heilung für die) Hinfälligkeit' übersetzt werden kann, lies الصَدْع mit 'Aḍḍād und 'Ukb. (s. d. Noten), welches auch zu der Var. الشَقّ paßt = ‚Reparatur für den Riß' (wie رَتْق الفَتْق Qor. 21, 31, Tab. II, 1801, 6; III, 614, 21 u. s.). — 41. Lies صدورُ ‚so oft die Lanzenspitzen aufeinander stoßen'. — 43. Ich ziehe غُرَّتْ mit Ǵamh. Lond., Houtsma in 'Aḍḍ. vor: ‚Die Verbindungen, die Du geknüpft, enttäuschen nicht (diejenigen, mit denen Du sie geknüpft)', während es unnatürlich gesagt wäre, daß die Bande nicht getäuscht werden. — 45b. (Wenn er Großes schenkt) فانّه لا يُبالى bedeutet einfach ‚so beachtet er es nicht, hält

es für gering'. Die Bedeutung ‚rühmt sich dessen nicht' ist trotz des einzelnen Verses Tebr. z. Ḥam. 31, 3 (Ende) so selten, daß sie hier vor der gewöhnlichen nicht in Betracht kommt. — 48. (Renner) كأنّها قُضُبُ الشَّوْحط. Statt ‚Bogen aus Š.-Zweigen' übers. ‚Zweige des Š.-Baums'; denn von 'Abid (S. 165 M.) werden ja die Renner mit Pfeilen (قداح) vom Š.-B. verglichen. — Vers 54. (‚Du bist besser als tausend mal tausend Männer') اذا ما كَبَتْ وجوهُ الرجالِ; nicht ‚wenn schon die Besten der Männer vornübergefallen sind', sondern: ‚wenn die Gesichter der Männer fahl aussehen' (كَبَا وجهُه اذا اربدّ Tebr. z. Ḥam. 94, 2, Agh. XVII, 117, 1), nämlich im Schrecken der Schlacht. — 56b. Lies اهلِ القِبابِ, welches dann Anschluß nach vorn und hinten hat. Zu den Vornehmen mit ‚gewölbten Bauten' als ihren Zelten vgl. Kâmil 30, 1; 83, 1; 'Abīd S. 96 ‚ich gehöre zu den Banū 'Asad اهلِ القِبابِ وأهلِ الجُرُدِ والنادِى' [wo الجُرُد ‚kurzhaarige Rosse', nicht Schwadronen, جرائد, bedeutet], ferner z. B. die قُبّة الحجّاج in Wāsit, Muqadd. 118, 14 u. v. a. — 59. Lies مُلْبِساتٌ; das Aktiv würde kausativ sein. — Vers 62. Wenn in 63 statt وصِيالٍ واحتيال oder وارتحال (das auch Ta'lab erwähnt) anzunehmen ist, so ist das الصِيالِ in Vers 62 in der La. der Ġamh. weit vorzuziehen: ‚Jedes Jahr führt er (seine) schnell galoppierenden Rosse zu Rossen (des Feindes zum Kampfe) heran, am Morgen des zweiten Tags nach dem Kampfe.' Was soll es aber besagen, daß er frische Rosse kaufe gerade am zweiten Tage nach der Wartung? — Vers 64. Mit der einzigen Handschrift (Ġamh. B) lies أَسْقاهم; nur so kann im 2. Halbvers das فأَرْوَى ohne Objekt der Person bleiben ‚darauf tränkte er sie zur Sättigung mit dem Eimer . . .'. — Zur Reihenfolge der Verse s. oben S. 3. — Vers 68. وطُولِ حَبْسِ (عن ثَمَنٍ) übers. ‚und langem Festhalten der Heere (zu kriegerischem Drohen)'; vgl. Ġamh. مُرابطة للقتال. — Vers 70. Am einleuchtendsten ist die La. 'Abū 'Obeida's: صِرَّةُ بِرَبِيعٍ [viell. besser واصَلْتَ] وَصَّلْتَ ‚Du hast die Winterkälte mit dem Frühling verknüpft', deinen Feldzug vom Winter in den Frühling hinein ausgedehnt. صِرَّة so 'Aṣma'ijjāt 24, 26. — S. 70. حينَ صَرَّفْتَ آلةُ عن حالِ übersetze: ‚als Du einen Zustand beseitigtest, um einen neuen (nämlich Deine Herrschaft) herzustellen'. — Vers 75.

Den Sinn verstehe ich so: ‚Möget Ihr ('Aswads Kriegsbegleiter) immer so (beutereich) sein und mögest Du ('Aswad) ihnen (als Führer) ewig erhalten bleiben, wie die Berge ewig sind.'

Die 23 Verse, die die Ǵamhara am Schluß noch als Überschuß bietet, zeigen keinerlei Zusammenhang mit dem Gedicht und seinem Zweck, dem Lob des Besungenen, sondern Erinnerungen des Dichters an eigenen frohen Ritt und Jagd; wenn sie von A'šā wären, was aber durch kein weiteres Zeugnis belegt ist, so würden sie kaum unserem Gedichte zugehören. — Vers 80. ولا لَهْوُها حديثُ الرجال übers. ‚und nicht war ihr Vergnügen die Unterhaltung der Männer'. — Vers 81a. ثمّ أذْهَلْتُ عَقْلَها ‚Dann nahm ich ihren Sinn ganz ein, machte ihn (alles andere) vergessen'; ergänze عن كلّ شئ آخر. — Vers 85. وقِيامى عليه übers. ‚und daß ich für es sorge'. — Vers 88. إذ غَدَوْنا ist mit فغَدَوْنا zu verbinden: ‚und wir zogen, als wir morgens auszogen, mit unserem Hengste aus, ihn ankoppelnd an . . .'. — 89. Da خفيف ذفيف verbunden vorkommt, ist wohl zu fassen: ‚leicht und eilig dahinlaufend trotz [oder nach der La. مع „mit"] dem Zügel'. Mit dem Adjektiv ذفيفا kann nicht das Abstraktum حُسْنًا durch ثُمَّ verbunden sein; vermutlich steckt darin das Perf. 1. P. Plur. einer Wurzel med. *w* oder *j*.

In den Noten trägt Geyer für die im Gedichte vorkommenden poetischen Figuren, Bilder, eigenartige Ausdrücke, reichliche Parallelen zusammen und erläutert die Realien mit Zuhilfenahme einer reichen Literatur aus den verschiedensten Gebieten. Sehr eingehend und lehrreich sind namentlich die Exkurse über die bei den Arabern übliche Behandlung, Mischung und Würzung des Weins S. 81 ff., über Weinschaum 200 ff., über die صَهْباء-Bezeichnung des Weins, was Geyer ‚topasgelb' übersetzt (‚goldgelb' täte wohl denselben Dienst), über den مِسْك beim Wein, worüber er unter Aufbietung großer Belesenheit dreierlei Bedeutungen als möglich erklärt: a) Moschuswein, b) Muskateller, c) Muskatwein, d. h. unter Verwendung der Muskatnuß zustande gekommener. Die Noten enthalten vielfach ungedruckte Gedichtteile, wie aus A'šās, Śammāḫ's Dīwān (diese nach der Kair. Handschrift) u. a. m. — Aber er ist auch in diesen Noten viel zu

weit gegangen. Er führt auch zu allbekannten Wendungen der arabischen Poesie, wie شطّت الدارُ, شطّ المزارُ ‚die Wohnung (z. B. der Geliebten) ist fern' 47 ff., für die unendlich häufige Vergleichung des Atems oder Speichels der Geliebten mit Wein, für die Vergleichung von Mädchen mit Statuen u. v. a. unnötigerweise eine Unmenge von Parallelversen wörtlich und mit Übersetzung an. Es wäre sehr zu wünschen, daß Geyer die beabsichtigte Fortsetzung in Gedicht II von solcher Zutat frei halte und sich auf notwendige und nützliche Erläuterungen beschränke. Solcher Art sind auch hier, außer dem schon oben erwähnten, z. B. die Ausführung über das tertium comparationis beim Vergleich der Kamelin mit einem hohen Bauwerk (114—7), Parallelen über die Klage der ermatteten Kamelin (132, wobei aber die Zitate allein genügten), über Ausfüllung der Verse durch gehäufte Demonstrative (170 f.), Idiotismen A'sās, wie das وفى كلّ عامٍ 179 u. a. m.

Auch die Übersetzung der in den Noten herangezogenen Gedichtsteile bezeugt wieder Geyers Gelehrsamkeit in dieser Literatur und wie sehr er es versteht, den treffenden Ausdruck für arabische Wendungen zu finden. Es soll diese verdiente Anerkennung nicht schmälern, wenn im folgenden einige Lesungen und Übersetzungen in den Noten als änderungsbedürftig bezeichnet werden.

S. 47, Z. 8. Den 2. Halbvers des Mutalammis hat Vollers richtiger übersetzt: ‚deren Trennung ich (mit Sorgen) entgegensah'. — S. 50 M. تَحَلَّلُ im 2. Halbvers entspricht dem دارٌ im ersten: ‚Aufenthalt'. — 78 ult. Das إشراط ist unklar. — 79, Vs. 3. Lies عارقاتٍ als مثلَ حبرُ ظلّ. Das erstere Wort bedeutet ‚mager, schlank'. — S. 79, 10 v. u. (in dem Gedicht des Ḥassān b. Th.). Lies الغِزالَ und dann وبيتِ اللهِ als Schwur (vgl. das والرُّكنِ, nicht والرُّكنِ); übersetze hiernach: ‚daß das Liebesgeflüster — beim Hause Gottes und der heiligen Ecke — die Sängerinnen der B. S. austeilten'. — In Vers 8 dieses Gedichtes (S. 79, Z. 8 v. u.) sind مفارِق ‚Scheitel', nicht ‚Stützpolster' (das wäre مَرافِق). — 93, Z. 5. Lies يَهيجُني oder يُهَيِّجُني. — 97, 1. Lies صُلْبَةً. — 103 ult. Für فتُعْرِضه lies فتُرْضِعه; wohl

Druckf. — S. 100, 1. خَنوف ist nicht Infinitiv-Nomen (99 unt.), sondern Partizip, Sing. zu خُنُف; vgl. auch Tebr. zu Tahḏib 91, Anm. 1. — S. 105; zu Vers 21. تَعالَلْتُها ‚ich trieb sie zum Lauf an' auch bei Ḥuṭ. 7, 19. — 116, Z. 4. لِبّاتِها ‚seine Brustteile'. — 122, 9 v. u. Wieso الرُواة ‚die Reiterführer'? — S. 136—7. إرانٌ ‚Totenbahre' entspricht dem hebr.-phön. אָרוֹן ‚Lade', syr. ܐܪܘܢ, hat also mit عِران ‚Baumgeflecht' nichts zu tun. — 153, 3 v. u. Druckf. für المَسانّ; vorher in dem Zitat aus Tahḏīb steht es richtig. — 172. Note E zu Vers 56. Lies وطُعَمٌ. — S. 175 M. بنو غُزَيَّةَ nicht ‚Fehdegewohnte', da غُزَيّة nicht als Inf. von غزا vorkommt, sondern Nom. prop.; daher die diptotische Flexion. — S. 175, 6. Zu dem Bilde vom عَقْد paßt die La. der Ġamh. Lond. (عَقْدُه) لم يُغْرَ ‚dessen Knoten nicht zerschnitten ist'; dem لم يُعَرَّ aber ist kaum ein passender Sinn abzugewinnen. — S. 189, 6. Lies أُمَّهُ; Druckf.? — S. 196 M. In dem Vers des ʿAbīd b'l A., 2. Halbvers lies konform mit يُؤوبَ: يسْبِق. — S. 203, 9. Die Gebete, die der jüdische Weinhändler beim Öffnen des Weinfasses spricht, können nicht קִדּוּשׁ sein (was die Weihe des Sabbaths und Festtags beim Wein ist), sondern etwa בְּרָכָה, der Segensspruch vor dem Trinken des Weins. — S. 203 M. und Z. 2 v. u. (Vers 23). Lies تُرِيكَ القُذَى ‚Er, der Wein, läßt Dich den Splitter (der in ihm ist) sehen, obgleich der Wein über (eigentlich vor) ihm ist', so rein ist der Wein). In Vers 23 übersetze: ‚Er läßt Dich den Splitter sehen, wie wenn er (der Splitter) über ihm läge, während doch der Wein über ihm ist.' (Der Vers wird von IQoteiba, Kīt. al-šiʿr 142, 5 zitiert und erklärt; die Ausgabe de Goejes lag aber Geyer bei der Abfassung noch nicht vor). Daher in dem Vers S. 204, Z. 8 v. u.: ‚Der Splitter bleibt nicht verborgen, wenn der Wein vor (über) ihm liegt.' — S. 217 ult.: ‚es wird vor (über) dem Gefäßboden etwas gesehen, wie ein Splitter des Auges, mit dem dieses verletzt wird'. — S. 205 u., Vers 21. Übersetze: ‚in einem Glase, welches das, was in seiner Höhlung ist, tanzen (perlen) macht . . .' S. 211 M., Vers 6. Lies لَذَّ طَعْمَها. — S. 216 u. Vers 13, ist وغَلالٍ kaum richtig. — S. 218 ob., Vers 21. Lies أَزْرى بها ‚welches (von den Dreien) sollte ich verachten?'. — Das., Vers 24. Lies

وَدَّعْتُ ‚ich habe das Spiel verabschiedet . . . zu Gunsten Derer, denen es zukommt'.

Wir schließen mit lebhaftem Dank für den lehrreichen Inhalt des von Geyer Gebotenen. Es ist sehr zu wünschen, daß er die geplante Herausgabe des ganzen Dīwāns recht bald verwirkliche, für die er sich durch seine große Belesenheit und eindringende Kenntnis der Gedankenwelt der Dichter sehr gut vorbereitet hat.

Berlin. J. Barth.

Kleine Mitteilungen.

Die Bibel und die einheitlichkeit des ursprungs der sprache. — Professor A. Trombetti's gelertes werk: *l'unità d'origine del linguaggio* veranlaszt, obwol rein sprachlicher natur, wider einmal das 11. cap. der Genesis vorzunehmen, da man immerhin wird sagen dürfen, dasz die idee eines einzigen gemeinsamen ursprunges aller sprachen ihre geburt ausz der Bibel herleitet. Nachdem die Genesis die herkunft des gesamten menschengeschlechtes zweimal von einem gemeinsamen auszgangspunkte hergeleitet hat, one über die doch gleich zu anfang erwähnte spracherfindung und sprachtätigkeit anders als indirect durch ableitung von namen ausz dem hebraeischen über das wesen diser sprache sich zu äuszern, lesen wir zu anfang von cap. 11, dasz es bisz dahin nur eine sprache und einartiges sprachmaterial (*dĕbârîm 'ăḥâdîm*) gegeben habe. Einen namen erfahren wir nicht; diser scheint als selbstverständlich gegolten zu haben, wie ja z. b. auch Pâṇini nicht für nötig hält, auszzusprechen, welche bhâšâ sein buch leren solle. Der schlusz, dasz als die sprache die hebraeische gemeint war, ist logisch berechtigt und selbstverständlich. Es fragt sich, ob die consequenz, dasz das hebraeische die gleich zu erwähnende sprachverwirrung überdauert hätte, ebenso berechtigt und selbstverständlich wäre.

Nun heiszt es weiter, dasz als die menschen (auf ihrer suche? *jimṣ'û*) ein groszes tal (ebene) fanden, sie sich dort niderlieszen, und stadt und turm bauten (woher kannten sie beides?), *pen nâpûṣ ʿal*

pnêi kol hâ ârez etwa wegen Gottes auszspruch 1. 28 *prû u rbû u mil'û et-hâârez vĕkibĕšûhâ*; Gott aber war dagegen und um sie zu zerstreuen verwirrte er (vermischte vill. nach Bâbel an ein *balbel* — von *bâlal* — gedacht) ihre sprache: *ăšer lô' jišm'û 'îš sĕfat rê'êhû*. Gott verwirrte darnach ihre sprache, nicht ihr verständnis; nun wird immer übersetzt: "so dasz der eine des andern sprache nicht verstehn soll." Nun kann allerdings *jišma'* heiszen: "audiet" und "intelleget", aber *lô' jišma'* ist etwas anderes. Das hören wird zur wirklichkeit im verstehn, aber um zu sagen 'er soll nicht verstehn' kann man nicht sagen "er soll nicht hören", weil es ein nicht-verstehn nur geben kann, wenn es ein hören gegeben hat. Es wäre also dem wortlaute gemäsz gerade das negiert, worauf es in erster linie ankam. "Er soll nicht hören!" er soll aber hören; verstehn soll er nicht — was? das, was er gehört hat. "Er soll (fürderhin) nicht hören einer des andern sprache" disz musz der sinn sein, die frage ist: welche sprache? Biszher verstund man natürlich die (neu entstandene) verwirrte sprache, weil man eben "er soll nicht verstehn" übersetzte. Disz kann nicht richtig sein; es musz gemeint sein: Er soll fürderhin nicht hören die (biszherige) sprache des andern; dise soll er nicht mehr zu hören bekommen, daher auch der Midraš falsch erklärt. Da *jišma'* bedeutet "er wird hören" und das consequens "er wird verstehn" (weil er eben gehört hat), das consequens aber auch sein kann, dasz er nicht versteht, so steht ein *lô' jišma'u* mit einem "verstehn" in keinem zusammenhange, kann also nicht bedeuten: "er wird nicht verstehn". Folglich darf man die Bibel auch nicht des krassen widerspruches beschuldigen, welcher mit der gewaltsamen aufhebung des sprachlichen zusammenhanges der menschheit den genetischen zusammenhang aller sprachen in verbindung bringt. Soviel allerdings musz zugegeben werden, dasz auch nach der Bibel das hebraeische, wenn es die sprache des geschlechtes der zerstreuung gewesen wäre, bei der sprachverwirrung hätte untergehn müszen. Es ist aber klar, dasz die sage von der letzteren mit ersterer anname in keinem innerlichen zusammenhange steht, und folgerungen von dem einen

auf das andere gänzlich unzuläszig sind, da keines von beidem auf tatsächlichem beruhet.[1]

Königl. Weinberge, März 1906. A. LUDWIG.

---

[1] Es liesze sich noch eine modalität denken, um der verlegenheit zu entgehn, das hebraeische in der sprachverwirrung untergehn laszen zu müszen. Man könnte besagte sprachverwirrung nur als ein vorübergehendes zwischenstadium betrachten, welches den zweck gehabt hätte, die zerstreuung der menschen zu bewirken, und nachdem diser zweck erreicht war, dem früheren zustande wider platz machte. Der Midraš spricht in der tat nur von missverständnissen und üblen folgen derselben, und leitet die (sibzig) sprachen der (sibzig) völker nicht davon her. Auch *dĕbârîm 'ăḥâdîm* erklärt er anders: *ḥaddîm* oder *'aḥûdîm*, natürlich ganz unmöglich.

Pand-nāmak i Zaratušt.

Der Pahlavi-Text mit Übersetzung, kritischen und Erläuterungsnoten.

Von

Alexander Freiman.

(Schluß.)

Der Text.

Im Namen Gottes.[1]

[a]𐭩𐭦𐭰 𐭣 𐭩𐭰 𐭯𐭰
yazatān i nām pa

§ 1 Von den Urgläubigen, die das erste Wissen besaßen[3], ist gemäß der aus der Religion kommenden Offenbarung gesagt worden, wie folgt:

§ 1 𐭯𐭰 [c]𐭯𐭩𐭲𐭩𐭯𐭰𐭭 𐭯𐭫𐭥𐭲𐭥𐭬 𐭣 [b]𐭯𐭩𐭲𐭩𐭫𐭥𐭯𐭲𐭫𐭥𐭩𐭯𐭰𐭭
pa dānišnān[3] fratum i pōryōtkēšān[2]

𐭪𐭥 𐭯𐭩𐭲𐭩𐭫𐭥𐭯𐭲𐭫𐭥𐭩𐭯 [c]𐭥𐭲 𐭥𐭩𐭲 𐭩𐭲 𐭫 𐭣 [d]𐭯𐭩𐭲𐭩𐭫𐭥𐭯𐭲𐭫𐭥𐭩𐭯
ku ēstēt gufl bē dēn hač i paδtākīh

---

[a] Der ganze Satz fehlt in U_1 [b] U_1 𐭪𐭥 U_3. U 𐭪𐭥 𐭯𐭩𐭲𐭩𐭫𐭥𐭯𐭲𐭫𐭥𐭩𐭯 𐭩𐭲 𐭫 P. om. K_{20} 𐭯𐭩𐭲𐭩𐭫𐭥𐭯𐭲𐭫𐭥𐭩𐭯𐭰𐭭 [c] U_3 𐭯𐭩𐭲𐭩𐭯𐭰𐭭 [d] P. 𐭯𐭩𐭲𐭩𐭫𐭥𐭯 [e] P. om.

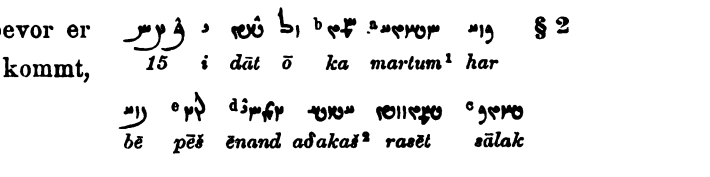
---

[1] So übersetze ich: *pa nām i yazatān*. Eigentlich bedeutet *yazat*: jedes zur himmlischen Schar gehörende Wesen, sowohl Ahura Mazda selbst, als seine Gehilfen — die Amahraspands und andere gute Geister. Wie ist also das Wort *yazatān* zu übersetzen? Es kann zweifach verstanden werden. Erstens muß *yazat*, als Gegensatz zu *dēv*, ähnlich unserem ‚Engel' aufgefaßt werden, dem *y°* auch in seiner Rolle entspricht, und zweitens ist *yazatān*, als Inbegriff der ganzen himmlischen ahuramazdischen Welt unmöglich anders als ‚Gottheit', ‚Gott' zu übersetzen, welche Bedeutung es auch im Persischen allein behalten hat. Jeder Abschreiber einer Pahlavi-Handschrift, wenn er am Anfang seiner Arbeit ein *pa nām i yazatān* geschrieben hat, meinte eben diese ‚Gottheit' damit.

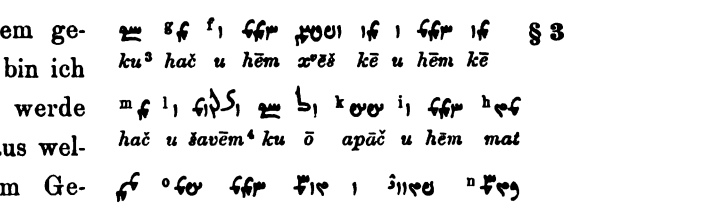
[2] Ein ‚mot savant' — das awestische *paoiryō.tkaēša-*.

[3] Ich fasse *fratum dānišnān* als Bahuvrīhi-Komp.

§ 2 Jeder Mensch[1] muß, bevor er zum Alter von 15 Jahren kommt, folgendes wissen:


15 i dāt ō ka martum[1] har bē pēš ēnand aδakaš[2] rasēt sālak ku apāyēt dānistan

§ 3 Wer bin ich? Und wem gehöre ich an? Und woher bin ich gekommen? Und wohin werde ich wieder gehen? Und aus welcher Sippe und welchem Geschlecht bin ich? Und was ist


ku[3] hač u hēm xᵛēš kē u hēm kē hač u šavēm[4] ku ō apāč u hēm mat čē v-am hēm tōxm u patwand katām

[a] U_2 [b] U_1. U_3. P. H. [c] U_2 [d] U_3. P. H. [e] U_2. K_{29}. J. [f] U_1 om. [g] K_{29}. J. om. [h] U_1 [i] U_1. U_3. H. om. [k] U_1. U_2. U_3. P. H. [l] U_1. U_3. om. [m] U_1. U_3. H. om. [n] U_3. H. P. [o] K_{29}. J.

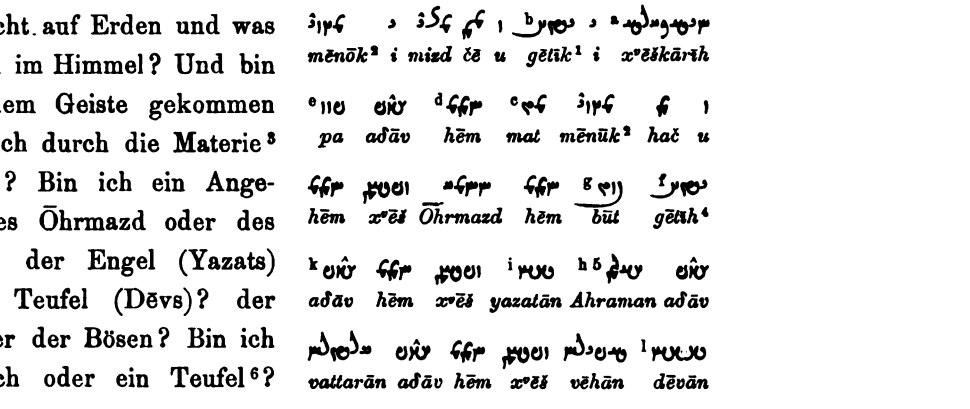
[1] Die übliche Voranstellung des logischen Subjekts, die so sehr an die lateinische Konstruktion erinnert. Das Subjekt wird in dem Satze später noch einmal durch das Pronomen encliticum *aš* hervorgehoben.

[2] Nachdem der manichäische Fund in Zentralasien glücklich von Fr. W. K. MÜLLER gelesen worden ist, kann es jetzt keinem Zweifel mehr unterliegen, wie das berüchtigte Ideogramm [ideogram] oder [ideogram] zu lesen ist. Es ist nämlich das altiranische *ada*, das dieselben Funktionen im Satze ausübt, wie [ideogram]. Mit dem üblichen Suffix *ka-* ergänzt, lautete das Wort im Früh-Pahlavi *aδak*. Das mpT. Äquivalent ist *'êg* — eine spät-mitteliranische Form des *aδak*. Ich zitiere hier ein paar Sätze aus der MÜLLERschen Ausgabe, darin die Funktion des *'êg* deutlich zum Vorschein kommt. *'ûd kû khradêšaḥr yazd 'ô šaḥr paḥrêzâd 'êg rôy mâh 'ûd sâr ḥandasând* ‚Und wenn der Gott des Verstandesreiches das Reich behüten wird, dann Tag und Monat' usw. (MÜLLER S. 15); *'êg pêdâg bûd vâxš* ‚da wurde sichtbar der Geist' (S. 30).

[3] K_{29} hat statt *hač ku*, bloß *ku*. *Ku* in der Bedeutung ‚woher' kommt auch sonst im Pahlavi vor, aber verhältnismäßig selten. Nicht ohne Interesse wird vielleicht eine Parallele aus dem MpT. sein, wo *ku* in derselben Bedeutung erscheint: *'abâǰ vard kû 'amad ḥê* ‚kehre zurück, woher du gekommen bist' (MÜLLER S. 30).

[4] Vgl. Handarz i Husrav i Kawātān 3: *ēn-či guft ēstēt ku har kas bē apāyēt dānistan ku hač ku āmat hēm u čē-m ētar hēm v-am apāč ō ku apāyēt šūtan v-am čē hač-aš xᵛāhēnd* ‚Folgendes auch ist gesagt: Jeder muß wissen: woher bin ich gekommen und wozu bin ich da und wohin muß ich wieder gehen und was verlangt man von mir?'

meine Pflicht auf Erden und was mein Lohn im Himmel? Und bin ich aus dem Geiste gekommen oder bin ich durch die Materie[3] entstanden? Bin ich ein Angehöriger des Ōhrmazd oder des Ahraman? der Engel (Yazats) oder der Teufel (Dēvs)? der Guten oder der Bösen? Bin ich ein Mensch oder ein Teufel[6]?



mēnōk[2] *i mizd čē u gētīk*[1] *i xʷēškārīh*
pa aδāv hēm mat mēnūk[2] *hač u*
hēm xʷēš Ōhrmazd hēm būt gētīh[4]
aδāv hēm xʷēš yazatān Ahraman aδāv
vattarān aδāv hēm xʷēš vēhān dēvān

---

[a] P. [b] U_1. U_3. P. H. [c] U_2 [d] U_2 om. K_{29}. J. [e] U_1. U_3. H. om. [f] U_1. U_3. P. H. [g] U_1. U_2. U_3. P. H. [h] U_1 U_3. H. [i] U_1 U_3. H. [k] U_2 om. [l] U_1 P.

---

[1] S. unten Note 4.

[2] Ich unterscheide *mēnūk* Substantiv ‚der Geist' (**manyū-ka*) und *mēnōk* Adjektiv (**manyava-ka*) — ‚geistig', ‚das Geistige'.

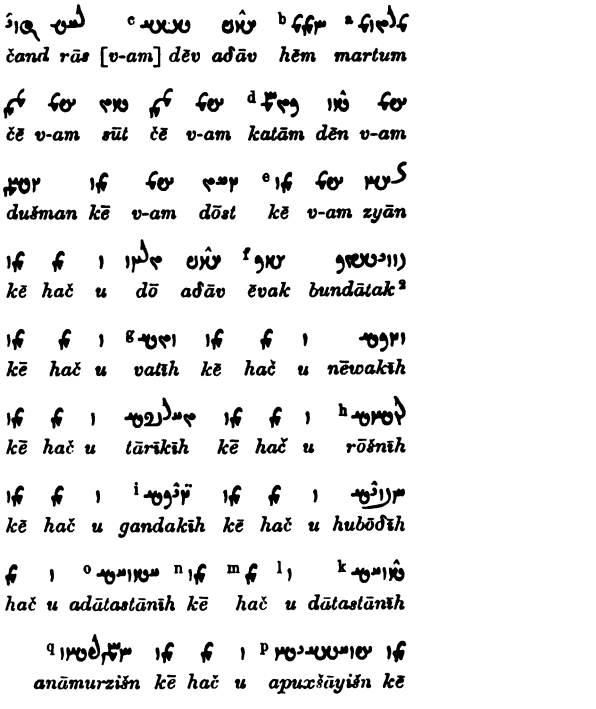
[3] So muß *gētīh* im Gegensatz zu *mēnūk* übersetzt werden. In dieser Bedeutung kommt das Wort im Pahlavi verhältnismäßig selten vor; dem Awesta ist es nicht fremd, z. B. Y. 31, 11. *hyaṯ nə mazdā ... gaēθåsčā taśō daēnāsčā ...*

[4] So lese ich mit NÖLDEKE (‚Syr. Polemik gegen die pers. Religion' S. 35, Anm. 5 in ‚Festgruß an RUD. v. ROTH'). Ebenso HÜBSCHMANN PS. S. 96 und HORN im Grd. Man muß zwei Formen unterscheiden: *gētīh* Subst. und *gētīk* Adj.

[5] Merkwürdigerweise finden wir in manchen Handschriften den Namen *Ahraman* hier und sonst mit umgedrehten, auf den Kopf gestellten Zeichen. Offenbar wollte der Abschreiber dadurch seinen Abscheu zu erkennen geben.

[6] Gemeint ist hier vielleicht ein ahramanisches Wesen überhaupt im Gegensatz zum Menschen. Eine auf den ersten Blick nicht gerade klare Gegenüberstellung, da sonst den Teufeln die Engel gegenübergestellt zu werden pflegen. Man muß auch hier das Awesta zu Hilfe nehmen, wo sich ähnliche Zusammenstellungen von Menschen und Teufeln öfters finden; so Y. 29, 4: *saxʷārə ... yā zī vāvərəzōi ... daēvāišcā mašyāišcā* ‚Ratschläge ..., die von Teufeln und Menschen ausgeführt worden sind'; — Y. 52, 1—2: *aēšm ... taurvayeintīm vīspå ţbaēšå daēvanąm mašyānąmča* ‚Aschi ..., die sämtliche Feindseligkeiten der Teufel und der Menschen überwindet'; — Yt. 1, 6; 15, 56: ... *yaṯ mąm naēčiš taurvayāṯ nōiṯ daēvō naēδa mašyō nōiṯ yātavō naēδa pairikå* ‚... damit mich nicht überwinde weder Teufel, noch Mensch, nicht die Zauberer noch die Hexen' usw. (Sämtliche Zitate aus dem Awesta sind nach BARTHOLOMAE angeführt und übersetzt.)

Und wie viel Wege habe ich und welche Religion? Was ist mein Nutzen und was mein Schaden[1]? Wer ist mein Freund und wer mein Feind? Gibt es ein Urprinzip oder zwei? Und von wem [kommt] das Gute, von wem das Böse? Und von wem das Licht, von wem die Finsternis? Und von wem der Wohlgeruch, von wem der Gestank? Und von wem die Gerechtigkeit, von wem die Ungerechtigkeit? Und von wem die Verzeihung, von wem die Unbarmherzigkeit?



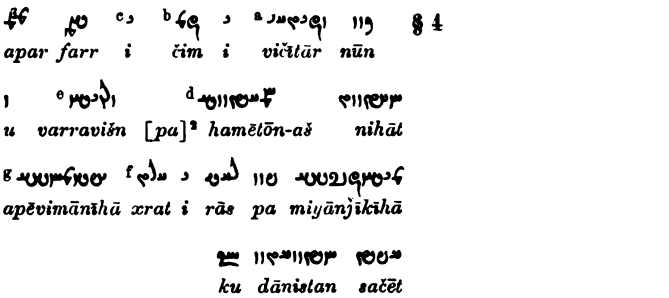
čand rās [v-am] dĕv aδāv hĕm martum
čĕ v-am sūt čĕ v-am katām dĕn v-am
dušman kĕ v-am dōst kĕ v-am zyān
kĕ hač u dō aδāv ĕvak bundātak[2]
kĕ hač u vatīh kĕ hač u nēwakīh
kĕ hač u tārīkīh kĕ hač u rōšnīh
kĕ hač u gandakīh kĕ hač u hubōδīh
hač u adātastānīh kĕ hač u dātastānīh
anāmurzišn kĕ hač u apuxšāyišn kĕ

[a] U_1 [b] J. K_{29} om. [c] U_1 [d] U_3. H. [e] J. K_{29} [f] H. om. [g] U_1. U_3. H. U_2. P. K_{29} [h] K_{29} U_1. H. [i] J. K_{29} [k] K_{29} U_2 U_1. U_3 [l] U_3. H. om. [m] U_3. H. om. [n] U_3. H. om. [o] K_{29} U_2. P. U_1 U_3. H. om. [p] J. K_{29} U_1 U_3. H. [q] U_1 U_3. H.

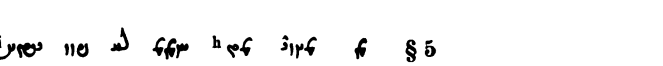
[1] Nämlich der ewige Nutzen und der ewige Schaden im andern Leben, wie aus dem Awesta hervorgeht. Termini technici.

[2] SALEMANN (*Ein Bruchstück manichaeischen Schrifttums*, S. 25) nimmt ein ursprüngliches **bunē-dāta-* an, und liest das Wort ‚*buniyāδak*'. Ich halte diese Etymologie aufrecht, nehme aber an, daß im Pahlavi, nach Analogie solcher Formen, wie ‚*bun-gōwišn*', ‚*bun-dahišn*', eine Parallelform *bundātak* sich herausbilden konnte und mußte. HORN gibt eine andere Erklärung. Nach WEST (SBE. XXIV, S. 135) soll das Wort *bûn-yaštak* lauten und ‚original perversion' bedeuten! Da aber diese Bedeutung nicht recht für jene Stelle paßt, so, meint er, muß man *bûn-gaštak* (?) lesen, was ‚original evolution' bedeuten soll. Die linguistischen Exkursionen WESTS sind nach ihrem Wert genügend bekannt. Gewiß ist das Wort dort wie überall *bun-dātak* zu lesen und bedeutet ‚Prinzip'; es handelt sich dort um Ohrmazd, der ‚das böse Prinzip machtlos macht'.

§ 4 Nun ziemt es dem, der den von X^{v}arənah[1] niedergelegten Sinn [dieser Fragen] untersucht, daß er unmittelbar durch den Glauben und auch vermittelungsweise auf dem Wege des Verstands zweifellos wisse[3]:


apar farr i čim i vičtār nūn
u varravišn [pa][2] hamētōn-aš nihāt
apēvimānīhā xrat i rās pa miyānǰikīhā
ku dānistan sačēt

§ 5 Aus dem Geist bin ich gekommen und nicht durch die Ma-


gētīh pa nē hēm mat mēnūk hač

[a] J. K$_{29}$ [b] U$_1$. U$_2$. U$_3$. P. H. [c] U$_2$. P. [d] K$_{29}$. J. U$_3$. U$_1$. P. [e] K$_{29}$. J. ; doch ist in J. am Rande mit späterer Hand angegeben [f] J. K$_{29}$ schieben, nach , ein [g] K$_{29}$ schiebt hier ein [h] U$_1$. U$_2$. U$_3$. P. H. [i] U$_1$. U$_3$. P. H.

[1] Als Gottheit gedacht; s. aber Note 3.

[2] Das Wort fehlt in sämtlichen von mir benutzten Handschriften. Es schien mir aber unumgänglich nötig, dieses Wort einzuschieben. Das fordert der ganze Sinn des Satzes und die Pahlavi-Stilistik. Zu *pa rās i xrat* war notwendig eine Parallele *pa varravišn*. Vgl. noch Note 3.

[3] Dieser von mir vorgeschlagenen Übersetzung bin ich leider nicht ganz sicher. Erstens werden hier der Gottheit *X^{v}arənah* Handlungen zugeschrieben, mit denen sie sonst nichts zu tun hat, und die mehr bei dem christlichen Heiligen Geist am Platze wären. Und zweitens war ich gezwungen, zwischen *hamētōn-aš* und *varravišn* ein *pa* einzuschieben, das in sämtlichen von mir benutzten Handschriften fehlt; freilich hat K$_{29}$ statt — , wo ein Rest des alten sein kann. Wenn es erlaubt ist eine Korrektur vorzuschlagen, so möchte ich statt *farr* — *fras* ‚Frage' lesen. Es besteht aber auch hier eine Schwierigkeit, da das Wort *fras*, an sich im Pahlavi ganz gut möglich (= awestisches *frasa*-), leider nicht nachgewiesen ist. Wenn wir davon absehen und beachten, daß , unterstützt durch die spätere Aussprache, leicht mit verwechselt werden konnte, um später mit dem entsprechenden Ideogramm ersetzt zu werden, so bekommt der Sinn dieses Satzes eine andere Auslegung. Solche Fälle, wo ein Pahlavi-Wort falsch gelesen und später durch das Ideogramm ersetzt wurde, finden sich sehr häufig im Pahlavi, besonders in Awesta-Übersetzung und Kommentar. Auf diese Weise würde unser Satz, wie folgt, lauten: *nūn vičtār i čim i fras apar nihāt . . .* ‚Nun ziemt es dem, der den in (diese) Fragen hineingelegten Sinn untersucht . . .'. Alsdann würden wir das *X^{v}arənah* ganz entbehren können. — Oder sollte man *dast* lesen? *Nūn vičtār i čim dast apar nihāt . . . sačēt dānistan* ‚nun ziemt es dem Untersucher, der die Hand auf den Sinn gelegt . . .'?

terie[1] bin ich entstanden; geschaffen bin ich, nicht (von selbst) geworden; ich bin ein Angehöriger des Ōhrmazd, nicht des Ahraman; der Engel (Yazats), nicht der Teufel (Dēvs); der Guten, nicht der Bösen; ich bin ein Mensch, kein Teufel[4]; ich bin ein Geschöpf des Ōhrmazd, nicht des Ahraman. Und meine Sippe und mein Geschlecht stammen von Gayōmart[5], und meine Mutter ist Spandaramat[6], mein Vater Ōhr-

[a]𐬀𐬌𐬙 [b]𐬌 𐬵𐬀𐬨 𐬀𐬌𐬙𐬭𐬀𐬑𐬀𐬴 𐬵𐬀𐬨 [a]𐬀𐬌𐬙
būtak nē hēm āfritak[2] hēm būt

[f]𐬌𐬎𐬎 [c][3]𐬎𐬀𐬵𐬀𐬌 𐬌 𐬵𐬀𐬨 𐬌𐬎𐬎𐬀𐬌 [d]𐬀𐬵𐬀𐬭𐬀𐬨
yazatān Ahraman nē hēm x°ēš Ōhrmazd

𐬵𐬀𐬨 𐬌𐬎𐬎𐬀𐬌 𐬍𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬌 [g]𐬌𐬎𐬎𐬀 𐬌 𐬵𐬀𐬨 𐬌𐬎𐬎𐬀𐬌
hēm x°ēš vēhān dēvān nē hēm x°ēš

[h]𐬌𐬎𐬎𐬀 𐬌 𐬵𐬀𐬨 𐬀𐬨𐬌𐬎𐬀𐬨 𐬍𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬍 𐬌
dēv nē hēm martum vattarān nē

[k]𐬌𐬎 𐬎𐬀𐬵𐬀𐬌 𐬌 𐬵𐬀𐬨 [i]𐬌𐬎 𐬀𐬭𐬀𐬨𐬭𐬀𐬑𐬀𐬴
dām Ahraman nē hēm dām Ōhrmazd

[m]𐬍𐬀𐬵𐬀𐬭𐬀𐬎𐬀𐬴 𐬨 [l]𐬌𐬎𐬨 𐬀 [j]𐬌𐬌𐬎𐬀 𐬨𐬀𐬴
Gayōmart[5] hač tōxm u patwand v-am

𐬀𐬭𐬀𐬨𐬭𐬀𐬑𐬀𐬴 [p]𐬍 [o]𐬨𐬀𐬴 [n]𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎𐬀𐬨𐬀𐬑𐬀𐬴 𐬨 𐬨𐬀𐬴
Ōhrmazd pit v-am Spandaramat māt v-am

---

[a] U$_1$. U$_2$. U$_3$. P. H. 𐬀𐬌𐬙 [b] U$_1$ schiebt hier 𐬌𐬎𐬎𐬀𐬌 ein [c] U$_1$. U$_2$. U$_3$. P. H. 𐬎𐬀𐬌𐬙 U$_1$ schiebt hier 𐬵𐬀𐬨 ein [d] U$_2$. P. 𐬀𐬭𐬀𐬨𐬭𐬀𐬑𐬀𐬴 [e] U$_1$ 𐬎𐬀𐬵𐬀𐬌 U$_3$ 𐬎𐬀𐬵𐬀𐬌 [f] U$_1$ 𐬌𐬎𐬎𐬀𐬌𐬎𐬎 [g] J. P. 𐬌𐬎𐬎𐬀 [h] J. K$_{20}$ 𐬎𐬀𐬵𐬀𐬌 [i] K$_{20}$ om. J. mit späterer Hand eingeschoben [k] U$_1$. U$_3$. H. schieben hier 𐬵𐬀𐬨 ein [l] U$_1$. U$_3$. P. H. 𐬌𐬎𐬨 [m] H. 𐬍𐬀𐬵𐬀𐬭𐬀𐬎𐬀𐬴 [n] P. 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎𐬀𐬨𐬀𐬑𐬀𐬴 [o] U$_1$. U$_3$. H. 𐬎𐬀𐬴 [p] U$_1$ 𐬍

---

[1] S. Note 3, p. 239.

[2] Eine in der Bedeutung ‚geschaffen' sonst fast gar nicht vorkommende Form; nach SALEMANN Grd. S. 303 soll sie nur einmal in *Dāt. dēn.* 3, 4 belegt sein.

[3] S. Note 5, p. 239.

[4] S. Note 6, p. 239.

[5] Der erste Mensch. In späteren religiösen Büchern mehr als kosmisches Wesen aufgefaßt. Beim Sterben läßt er Samen, von dem ein Teil durch die Erde (*Spandaramat*) aufgenommen wird. Davon stammt das erste Menschenpaar: *Mahryak* und *Mahryānīh* (*Bd.* Kap. XV). Das Verhältnis des *Gayōmart* zu *Mahryak* und *Mahryānīh* ist also dem des *Ymir* zu *Ask* und *Embla* in der germanischen Mythologie ähnlich. Er hat die Ohnmacht des *Ahraman* bewirkt (*Bd.* III), der wieder seinen Tod verursacht. In Yt. 13, 84 wird *Gayōmart* gepriesen, ‚als erster, der des *Ahura Mazda* Willen und Gebote annahm'. Seine Verbindung mit *Spandaramat* wird als Beispiel der *X°ētūkdas*-Heirat eines Sohnes mit der Mutter hervorgehoben (SBE. XVIII S. 401).

[6] Eine der sieben *Amәša-spәnta*, Tochter des *Ahura Mazda*, weiblicher Genius der Weisheit und der Erde, Personifikation der Erde selbst und als solche Mutter des ersten Menschenpaares. S. Note 5.

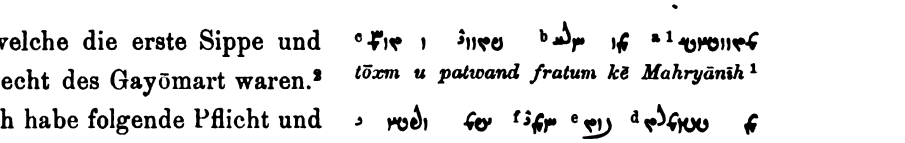
mazd. Mein Menschtum habe ich von Mahryak[1] und Mahryā-

[b] [a] [1] 𐭬𐭥𐭧𐭪 𐭩 𐭬𐭫𐭩𐭪 𐭫𐭲
u *Mahryak* *hač* *martumīh* *v-am*

[a] U_2. U_1. U_3. H. 𐭬𐭥𐭫𐭪 P. 𐭬𐭥𐭪 [b] J. K_{20} om.

[1] Das erste Menschenpaar — Kinder des *Gayōmart* und der *Spandaramat* (des Menschen,prototyps' und der Erde). Aus dem Samen des *Gayōmart*, den er beim Sterben auf die Erde entlassen hatte, wuchsen sie nach vierzig Jahren als zwei Rhabarberstauden auf einem Stengel heraus. Erst später bekamen sie die Menschengestalt. Es wird in *Bd.* Kap. XV naiv genug über die Beschaffenheit dieser Pflanze vorgetragen, über den ersten Sündenfall (die Geschichte mit Blätterkleidern findet sich auch da), über das weitere Treiben des Menschenpaares auf der Erde, wobei auch nicht ausgelassen wird, daß sie sich gegenseitig Haare und Antlitz rauften! Rührend naiv ist die Erzählung über ihren ersten Erzeugungsakt. Die ersten Zwillinge, die geboren wurden, haben sie selber aufgezehrt (Kronos!). — Was meine Transkription der Wörter *Mahryak* und *Mahryānīh* anbetrifft, so bin ich leider nicht ganz sicher, wie die Endungen zu lesen sind. Was ist mit einem Pahlavi-Eigennamen anzufangen, der von den Abschreibern in jeder Handschrift anders geschrieben wird? Ich habe 𐭬𐭥𐭫𐭪 *Mahryak*, mit der üblichen Endung (*a*)*k* (*Artāk*, *Mazdak*, *Mihrak*) gelesen, sie scheint mir besser zu sein, als *īh* (*Mahrīh*), die von HÜBSCHMANN (PS. 195) und NÖLDEKE (PS. I, 38 Anm. 2) vorgeschlagen wurde. (Die Schreibart mit 𐭪 beweist an sich noch gar nichts.) Die Wörter selbst kommen in verschiedenen Texten und Handschriften verschiedentlich vor. Sie erscheinen als awestische Transkriptionen mit *š* 𐭱𐭲𐭪, 𐭠𐭮𐭪 (*Bd.* XV) 𐭱𐭲𐭱𐭪, 𐭱𐭮𐭲𐭪 (*Dāt. dēn.* LXIV, 2), 𐭱𐭲𐭱𐭪, 𐭱𐭮𐭲𐭪 (*Dāt. dēn.* LXV, 2), 𐭱𐭲𐭪, 𐭱𐭮𐭲𐭲𐭪 (*Dāt. dēn.* LXXXVII, 4). Dann finden sich diese Wörter mit der historischen Orthographie ‚*tr*' und endlich mit ‚*hr*': 𐭬𐭥𐭫𐭪, 𐭱𐭮𐭥𐭫𐭪 (wie in diesem Texte), 𐭬𐭥𐭫𐭪 𐭱𐭮𐭥𐭫𐭪. In *Mujmil ut-tewārich* (MOHL, *Journ. as.* 1841, S. 151) lesen wir persische Transkriptionen dieser Wörter in der Form مشی, مشیانه. In der Handschrift U_2 werden sie in der Glosse mit مشی und مشی آن transkribiert. Das altpersische Urbild dieser Formen mußte, wie schon NÖLDEKE a. a. O. richtig bemerkt hat, **Martya* gelautet haben. Aus einem altpersischen **Martya* hat sich die mittelpersische Form **Mahryak* herausgebildet, die 𐭬𐭥𐭫𐭪, oder mit historischer Schreibart 𐭬𐭥𐭫𐭪, geschrieben wird. Es ist nicht begreiflich, warum FOY (KZ. XXXVII 497) gegen die allgemein anerkannte Tatsache ins Feld zieht, daß aus ursprünglichem *tr* — (und mit Metathesis auch aus *rt*, wie in unserem Falle) — *ϑr* und später *hr* geworden ist. Wie kann aus *ϑr* im Pahlavi wieder *tr* werden, um später mit einem Sprung sich in *hr* zu verwandeln? Die Schreibung mit *tr* ist eben historisch, und ‚historisch' wird sie deswegen genannt, weil man im Pahlavi zur Wiedergabe des awestischen *ϑ* ein *t* (oder *s*) zu gebrauchen gewöhnt war; auf diese Weise wurde awestisches *Miϑra-*, *čiϑra-* mit 𐭥𐭫𐭪 und 𐭥𐭫𐭩 transkribiert, dann wurde diese Schreibung auch auf echte Pahlavi-Wörter ausgedehnt, die aber stets mit *hr* ausgesprochen wurden; wir finden auch neben der ‚historischen' Schreibung mit *tr* die mit *hr*; so 𐭥𐭫𐭩 und 𐭬𐭥𐭩 usw.

nīh,[2] welche die erste Sippe und Geschlecht des Gayōmart waren.[3] Und ich habe folgende Pflicht und Obliegenheit zu erfüllen: [Ich muß] überzeugt sein, daß Ōhrmazd ist[3], immer war und immer sein wird; daß seine Herrschaft unvergänglich ist, und daß er unbegrenzt und vollkommen ist; daß Ahraman nicht ist und zugrunde ge-



tōxm u patvand fratum kē Mahryānīh[1] *i varzišn v-am hēnd būt Gāyōmart hač Ōhrmazd ku ēn frēčpānīh*[4] *u xᵛēškārīh bavēīh hamēv u būīh hamēv astīh pa u akanārakīh u xᵛatāδīh anōšak u*

---

[a] U$_1$. U$_3$. U$_3$. P. H. [b] U$_1$. U$_2$. U$_3$. P. H. [c] U$_1$. U$_2$. U$_3$. P. H. [d] H. [e] U$_1$. U$_2$. U$_3$. P. H. [f] J. K$_{29}$ [g] U$_1$ om. [h] U$_1$ U$_2$ U$_3$ H. [i] J. K$_{29}$. U$_2$ [k] U$_2$ [l] J. K$_{29}$ [m] U$_2$. U$_3$. P. H. U$_1$ [n] J. K$_{29}$ om. [o] J. K$_{29}$ [p] U$_1$ P. K$_{29}$ [q] U$_3$. H.

Schauderhaft sind die Transkriptionen der Wörter *Mahryak* und *Mahryānīh*, die von WEST an verschiedenen Stellen gegeben sind: *Mâshya — Mâshyôî, Maharîh — Maharîyâôîh, Marhayâ — Marhîyôîh, Masyê — Masyââê* usw.

[1] S. Note 1 der vorhergehenden Seite.

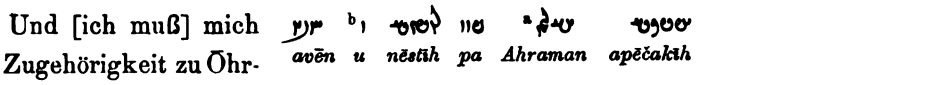
[2] Dieser Satz ist von WEST in einer Note zu seiner Übersetzung von *Bd.* (SBE. V. S. 53 Note 4) falsch wiedergegeben worden. Er übersetzt dort: ‚and my human nature is from Matrôîh and Matrôyâôîh, *from* which first generation and seed from Gâyômard I have sprung'. Abgesehen davon, daß in seiner Auslegung der Satz nicht recht verständlich wird, steht doch im Texte nicht *būt hēm*, sondern *būt hēnd*, nur J. K$_{29}$ haben *būt hēm*.

[3] S. Note 2, p. 245.

[4] Ich fasse das Wort als aus **fra-raēč-pān* entstanden (Wurzel **rič*). *Fra-raēč* gab durch Haplologie *fraēč* (ebenso wie *fra-raēp — fraēp*). Davon *frēčpānīh* = ‚die Wahrung dessen, was vorangelassen ist, was vorliegt, obliegt', ‚die Wahrung, Erfüllung der Obliegenheit, die Pflicht'.

Das Wort kommt auch mit späterer Schreibung [illegible], [illegible] (*Dāt. dēn.* I, 14, *Dk.* VIII, 44, 13 und sonst) vor. JUSTI (*Iran. Namenbuch* S. 494) meint, der Strich ı nach [illegible] wäre nur Virāma und das Wort wäre *frīččānīk* zu lesen: das ist falsch. SPIEGEL (*Traditionelle Literatur der Parsen* II S. 417) nimmt sogar eine arabische Entlehnung an und stellt das Wort mit dem hebräischen פְּרִיץ zusammen! Das Wort ist aber echt iranisch. *Bd.* XVI, 5 (S. 39, Z. 6) ist danach *har čē hač-aš apē frēčēt apāč ō xūn bavēt* zu lesen, nicht *frēpēt*, wie JUSTI gelesen hat. Er übersetzt das: ‚Aller (Saame) nämlich, (welcher) später täuscht, wird wieder in Blut verwandelt'. Es ist vielmehr zu übersetzen: ‚Alles, was übrig bleibt, wird ...' usw.

richtet ist.[1] Und [ich muß] mich selber in der Zugehörigkeit zu Ōhrmazd und zu den Amahraspand[4]



avēn u nēstīh pa Ahraman apēčakīh
xᵛēšīh pa tan xᵛēš u mēnūtan[3] *būtīh*[2]

[a] U_1 𐭥𐭲𐭭𐭩 U_3. H. 𐭥𐭲𐭭𐭩 [b] U_2. om. [c] U_2. U_3. P. H. 𐭱𐭩𐭥𐭩𐭱𐭩𐭲 U_1 𐭱𐭩𐭥𐭩𐭱𐭩𐭲 [d] U_3. H. om.

[1] Dank dem manichäischen Funde, der so ungeheure linguistische Schätze in sich birgt und so viel zur Erklärung des Pahlavi beitragen wird, kann die Etymologie des 𐭧𐭬 ‚immer' endlich auch ihre richtige Erklärung finden. Wir lesen nämlich dort das Wort *hamēv* (MÜLLER S. 32 und 76), das unserem 𐭧𐭬 der Bedeutung nach vollständig entspricht. *Hamēv* ist aus einem **ham-aiva*° entstanden. Daß **ham-aiva*° die Bedeutung ‚immer' bekommen kann, ist leicht verständlich. Mit Verlust des *v* ist daraus das spät-mittelpersische *hamē* hervorgegangen.

[2] *Avēn būtīh* 𐭱𐭩𐭥𐭩𐭱𐭩𐭲 𐭩𐭥𐭭 — eigentlich ‚das Unsichtbargewordensein'. S. dazu NÖLDEKE, *Geschichte des Artachšīr i Pāpakān* (BB. IV S. 41). Man muß die bösen Geister so betrachten, als ob sie in Wirklichkeit nicht existierten, man muß sie ignorieren. Weiter in unserem Texte § 13 lesen wir: *Anrāk Mēnūk i būt ka nē būt andar ēn dām ū bavēt ka nē bavēt andar dām i Ōhrmazd* ... ‚Anrāk Mēnūk, welcher war, als ob er nicht wäre in dieser Schöpfung, und sein wird, als ob er nicht sein wird in der Schöpfung des Ōhrmazd'. Ar. Vir. V, 10—11: *vat nimāyēm ... astīh i yazatān u amahraspandān u nēstīh i Ahraman u dēvān* ‚Und wir zeigen dir das Sein der Yazats und Amahraspands und das Nichtsein des Ahraman und der Teufel (Dēvs)'. *Bd.* S. 1, Z. 11 ff.: *Ōhrmazd būt u ast u hamēv bavēt* ‚Ōhrmazd ist gewesen und ist und wird immer sein', *Ahraman ... u ast ka nē bavēt.*

Bei dieser Gelegenheit mache ich den Leser aufmerksam auf einen aus der Menge der von den Pazandisten gemachten Fehler. In der WESTschen Ausgabe des *Mēnūk i xrat* II, 87 lesen wir: *u añdar sālārī, vehã pa vehī ... u vatarã ajīhashnī kardan veh.* Es fragt sich, was das merkwürdige, sonst nirgends vorkommende, unsinnige Wort *ajīhashnī* bedeuten soll. In dem dem Texte beigegebenen Wörterbuch ist das Wort mit ‚punishment, chastisement', persisch توجشن übersetzt worden. Die Sanskrit-Übersetzung hat danach das Wort durch *nindākaraṇa* wiedergegeben. Wenn wir aber die ANDREASsche Pahlavi-Ausgabe desselben Textes zu Rate ziehen, so finden wir an der Stelle von *ajīhashnī* 𐭩𐭥𐭲𐭭 *avēnišn*. Auf welchem Wege der Pazandist von *avēnišn* zu *ajīhashnī* gekommen ist, mag er selber wissen. Das Ende des oben angeführten Satzes ist demnach zu korrigieren; es heißt *vattarān avēnišn kartan vēh* d. i. ‚das Unsichtbarmachen (das Vernichten) der Bösen ist gut'.

[3] Diesen Satz wortgetreu und zugleich stilistisch gut wiederzugeben, war mir schwer. Wörtlich würde es etwa heißen: ‚den Ōhrmazd ästimieren auf Sein, Immergewesensein' usw.

[4] Wörtlich — ‚die unsterblichen Heiligen'. Sechs höchste Engel (Yazats), die zusammen mit Ōhrmazd ein himmlisches Siebener-Konzil ausmachen.

halten und von Ahraman, von den Teufeln (Dēvs) und den Teufelanbetern fern bleiben.

[illegible] [b] [illegible] [a] [illegible] [illegible]
u dāštan Amahraspandān[1] *u Ōhrmazd i*
[f] [illegible] [e] [illegible] [d] [illegible] [c] [illegible]
yasnān[2] *dēv u dēvān u Ahraman hač*
[g] [illegible]
būtan yutāk

§ 6 Was das Irdische anbetrifft[3], so [soll man] sich erstens der Religion angeloben[5], sie pflegen und verehren und dadurch des

[k] [illegible] [i] [illegible] [h] [illegible] § 6
āstavān[4] *dēn pa fratum gētīh*[3] *pa*
[illegible] [l] [illegible] [illegible] [illegible]
hač-aš u yaštār u varzītār pataš būtan

[a] U_3. H. om. [b] U_2 [illegible] [c] J. K_{29} U_2 (statt [illegible]) [illegible] [d] U_1 [illegible] U_3 [illegible] [e] U_1. U_3. om. [f] U_2 [illegible] U_1 [illegible] P. [illegible] [g] J. K_{29} [illegible] [h] U_1. U_3. P. H. [illegible] [i] U_1. U_2. U_3. P. H. [illegible] [k] U_2. U_3. P. H. [illegible] U_1 [illegible] [l] [illegible]

[1] S. Note 4 der vorhergehenden Seite.

[2] Wie ist das Wort [illegible] zu lesen? So wie es hier steht, kann es unmöglich richtig sein. Ein Wort [illegible] ist mir nicht bekannt. Es muß eine alte Verstümmelung sein, die in sämtlichen Handschriften, die mir zu Gebote standen, erscheint, — mit Ausnahme einer, wo sich [illegible] findet. Ich glaube mit einiger Sicherheit annehmen zu dürfen, daß das Wort *dēvyasnān* zu lesen ist. Für die Abschreiber dieser Handschriften galten die Zeichen [illegible] soviel als *y*; [illegible] z. B. wurde von ihnen *yār* ausgesprochen usw. Der Anfang des Wortes [illegible] meint also wohl *yas*. Es fehlt aber das *n*. Hier kommt die Handschrift U_1 zu Hilfe; in ihr haben wir [illegible]; es ist gar nicht unmöglich, daß das [illegible] eine Verstümmelung aus [illegible] ist, solche Fälle kommen in verschiedenen Handschriften oft genug vor; s. S. 247 d. Das ganze Wort ist also in [illegible] oder [illegible] zu korrigieren. Weniger Wert hätte die Konjektur [illegible] *dēv-ayāwārān*. Möglich ist sie auch.

[3] Allerdings gilt das für die folgenden Paragraphen mehr, als für diesen; hier ist noch von dem ‚Himmlischen' die Rede. Man könnte das *pa gētīh* als eine Art von Überschrift betrachten, die für einen ganzen Absatz bestimmt war.

[4] Eigentlich geht hier die Konstruktion weiter, wie im früheren Paragraph; der Satz hängt von *v-am varzišn i xᵛēškārīh u frēčpānīh ēn ku* ab. Es schien mir aber stilistisch besser, den Satz als selbständig mit imperativer Bedeutung deutsch wiederzugeben. Diese Konstruktion erstreckt sich auf zu viele Paragraphe, als daß man aus ihnen im Deutschen einen Satz machen könnte.

[5] Vgl. das awestische *āstūtay-* ‚Sichangeloben an'. Die konträre Bedeutung dazu ‚Sichabgeloben' (aw. *apastūtay-*) finden wir bei MÜLLER S. 32: *'abâg 'abêstâvagânan nê qûšîdan* ‚mit solchen, die von der Religion abgefallen sind, nicht streiten'.

guten Anrechts teilhaftig werden[1]; gläubige Betrachtungen über die gute Religion der Mazdaanbeter anstellen; [man soll] den Nutzen von dem Schaden,[3] die Sünde von der Guttat, das Gute von dem Bösen, das Licht von der Finsternis, das Mazdayasnertum von dem Dēvayasnertum unterscheiden.

pa mēnišnīh varravišn būtan huartāk[1]
hač sūt dāštan māzdēsnān[2] *i dēn vēh*
hač vēhīh u karpak hač vinās u zyān
u tārīkī hač rōšnīh u vattarīh
vičītan bē dēvyasnīh hač māzdēsnīh[2]

§ 7 Zweitens [soll man] heiraten und irdische Nachkommenschaft erzeugen[4]; darin [soll man] eifrig sein und dadurch des guten Anrechts teilhaftig werden[1].

gētīk i patwand u kartan žan ditīkar
huartāk[1] *hač-aš u tuxšāk pataš rāyēnītan*
būtan

---

[a] U_1. U_2. U_3. P. H. [illegible] J. pr. m. [illegible] später in [illegible] korrigiert U_3. H. schieben nach [illegible] noch ein [illegible] ein [b] J. K_{29} [illegible] U_1. U_2. U_3. P. H. [illegible] [c] U_1. U_3. H. [illegible] [d] J. K_{29} [illegible] U_3. H. [illegible] [e] U_1 schiebt hier [illegible] ein [f] J. K_{29}. U_2. P. om. [g] U_1. U_2 [illegible] [h] U_1 [illegible] [i] J. K_{29}. U_3. H. [illegible] [k] U_1. U_2. U_3. P. H. [illegible] [l] U_1. U_3. H. [illegible] [m] J. K_{29} om. [n] U_3 [illegible]

---

[1] Nämlich des Anrechts auf das höchste Gut, auf das Paradies. Ich schlage vor, dieses Wort *huartāk*, als Kompositum von *hu* und *artāk* (aw. *ašavan-*), zu lesen. Unter anderen Bedeutungen für *ašavan-* gibt BARTHOLOMAE in seinem Wörterbuch (Spalte 253) auch: ‚dem das (höchste) Anrecht zusteht, dem das Paradies sicher ist', z. B. Vd. 5, 61: *ǰvasčiṯ nōiṯ bvaṯ ašava* ‚so lang er lebt, erwirbt er sich das Anrecht nicht'. Das paßt für unsere Stelle sehr gut. Vgl. zu dieser Bedeutung des Wortes MÜLLER S. 77: *pas 'abdûm padîrây [d]âšîn 'î farûkhân vâ nêv bakhtîy andar . . . 'anôšag* ‚später zuletzt mögest du empfangen die Gabe der Seligen und den guten Anteil im (Paradiese, dem) unsterblichen'.

[2] Vṛddhiḥ in der ersten Silbe.

[3] S. Note 1, p. 240.

[4] Eine der wichtigsten religiösen Pflichten des Mazdayasners. Man muß heiraten und Kinder erzeugen, um einen Erben zu hinterlassen, der für die Eltern beten kann. Wenn man keinen eigenen Sohn hat, muß man einen adoptieren. Die Sorge um Nachkommenschaft als religiöse Pflicht ist vielen orientalischen Völkern gemein, auch Griechen und Römern. Bei den Mazdayasnern muß sie schon verhältnismäßig früh die religiösen Vorstellungen beschäftigt haben. Bereits

§ 8 Drittens [soll man] die Erde besäen und bearbeiten.

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] § 8
[u] *kartan* *kišēčār*[1] *zamīk* *sitīkar*

[illegible][a]
varzītan

§ 9 Viertens [soll man] das Vieh behandeln, wie es sich gehört.[2]

[illegible] [illegible][b] [illegible] [illegible] § 9
varzītan dātīhā gōspand čahārum

§ 10 Fünftens [soll man] sich ein Drittel des Tags und ein Drittel der Nacht in der heiligen Schrift belehren lassen[3] und die Weis-

[illegible][c] [illegible] [illegible][d] [illegible] [illegible][c] [illegible] [illegible] § 10
i ēvak 3 u rōč i ēvak 3 panǰum

[illegible] [illegible] [illegible][g] [illegible] [illegible][f] [illegible] [illegible][e]
ahravān i xrat u kartan ēhrpatistān[3] *šap*

[a] U_1. U_2. U_3. H. J. K_{29} [illegible] [b] K_{29} [illegible] U_1 [illegible] [c] U_1 [illegible] [d] K_{29} om. J. mit späterer Hand darübergeschrieben. U_2 [illegible] in [illegible] korrigiert [e] U_1. U_2. U_3. P. H. [illegible] [f] U_1. U_2. P. [illegible] [g] J. K_{29} haben, statt [illegible], [illegible]

im Awesta ist von einer ‚einsichtsvollen, aus Bedrängnis errettenden Nachkommenschaft' die Rede (*frazaintīm . . . ązō-būǰim hvīrąm* Y. 62, 5; *frazantōiš . . . ązō-būǰō hvīrayā̊* Yt. 13, 134). Im *Sad-dar* ist ein ganzes Kapitel dieser religiösen Pflicht gewidmet (Kap. XVIII). Jedes gute Werk, das das Kind tut, kommt den Eltern zu gute, als ob sie es mit eigenen Händen getan hätten. Der Sohn (*puhr* — [illegible]) ist eine Brücke (*puhl* — [illegible]. Ein interessantes Wortspiel!), über welche man in jene Welt gelangen kann. Wer keinen Sohn hat, der bleibt vor der *Činvat*-Brücke stehen, und alle guten Werke, die er vollbracht hat, können hier nicht helfen. Jeder *Yazat* befragt ihn: ‚Hast du einen Vertreter für dich auf der Erde gelassen?' Dann gehen sie von ihm fort, voll von Kummer und Angst. Dieselbe Frage wird auch im *Šāyist nē šāyist* (X, 22; XII, 15) behandelt.

[1] Oder *kištčār*, *kiš-u-čār*?

[2] Vgl. dazu Y. 29, das der Viehzucht gewidmet ist.

[3] *Ēhrpatistān* bedeutet sowohl das Lesen, Lehren und Lernen der heiligen Schrift, als den Ort selbst, wo das Lesen usw. der heiligen Schrift stattfindet; daher auch der Ausdruck *ō ēhrpatistān šutan* (wie z. B. hier in K_{29}); NERIOSENGH übersetzt *ēhrpatistān* mit *adhyayana*. Die Pflichten eines *Ēhrpat* bis auf die kleinsten Einzelheiten lehrt das *Nīrangastān* (dessen Anfang eben dieser Frage gewidmet ist). Ich führe hier einige solche Angaben an: Nīrang. 52: . . . *gavāstryača varəšnā̊ vərəzyantō xratūmča ašavanəm aiwišantō* ‚landwirtschaftliche Arbeiten verrichtend und dem Studium der frommen Weisheit obliegend'; dazu die Pahlavi-Erläuterung: *ēhrpatistān pa dāt u zand ē kunēnd.* Nīrang. 3: *katārəm āϑrava aϑaurunəm vā parayaṯ gaēϑanąm vā aspərənō avaṯ gaēϑanąm aspərənō avōiṯ* ‚Soll ein Priester auf Priesterdienst ausgehen oder soll er für die Integrität seines Hausstandes sorgen? Er soll für die Integrität

heit der Frommen[1] befragen; ein Drittel des Tags und ein Drittel der Nacht Feld- und Kulturarbeit verrichten; ein Drittel des Tags und ein Drittel der Nacht essen und der Erholung und der Ruhe pflegen.[2]

[a]𐬉𐬌𐬎𐬌𐬎 ı 𐬎 𐬌𐬀𐬎 [b]𐬎 ı 𐬌𐬀𐬎 [c]𐬎 𐬌𐬀𐬎
ēvak 3 u rōč i ēvak 3 u pursītan[1]

𐬉𐬌𐬎𐬌𐬎 ı 𐬎 [d]𐬉𐬌𐬎𐬌 𐬎𐬌𐬎𐬌𐬎𐬌 ı 𐬎 𐬉𐬌𐬎𐬌 𐬎
3 u kartan āpātānīh u varz šap i

[f]𐬉𐬌𐬎𐬌𐬎𐬌𐬎𐬌 [e]𐬎𐬌 𐬎 𐬌𐬀𐬎 ı 𐬎 𐬌𐬀𐬎 𐬎
x"artan šap i ēvak 3 u rōč i ēvak

𐬉𐬌𐬎𐬌 [g]𐬎𐬌𐬎𐬌𐬎𐬌 ı 𐬎𐬌𐬎𐬌 ı
kartan āsāyišn u rāmišn u

---

[a] J. K$_{29}$ 𐬉𐬌𐬎𐬌𐬎𐬌 U$_1$ 𐬎𐬌𐬎𐬌 [b] U$_1$ 𐬎𐬌𐬀𐬎 [c] U$_1$. om. [d] P. 𐬉𐬌𐬎𐬌 [e] U$_2$. U$_3$. P. H. 𐬉𐬌𐬎𐬌 U$_1$ 𐬉𐬌𐬎𐬌 [f] U$_2$. H. 𐬉𐬌𐬎𐬌𐬎𐬌𐬎𐬌 [g] U$_3$. P. H. 𐬎𐬌𐬎𐬌𐬎𐬌

---

seines Hausstandes sorgen'. Die Pahlavi-Erläuterung hat daraus einen praktischen Schluß gezogen; *ast ētar paδtāk ku x"āstak sardārīh vēh ku ēhrpatistān kartan* ‚hier ist klar, daß es besser ist, für das Eigentum zu sorgen, als die heilige Schrift zu rezitieren'. So noch mehr. Auch Vd. 18 ist dem *Ēhrpat*-tum gewidmet; Vd. 18, 5 sagt Ahura Mazda, man soll nicht einen Mann *Ehrpat* nennen, der die ganze Nacht hindurch schläft, ohne die heilige Schrift zu lesen und die Opfer zu vollbringen: *yō saēte haurvąm tarašca xšapanəm ayazəmnō* . . . Pahl.-Übersetzung: *kē nisāyēt hamāk tarist šap ayaštār.*

[1] *Xrat i ahravān* ist einfach eine Übersetzung des awestischen *xratuš ašava*, wie schon aus dem folgenden Zitat einleuchtet. Vd. 18, 6: *yō haurvąm tarašca xšapanəm xratūm pərəsāṭ ašavanəm* ‚wer die ganze Nacht hindurch die fromme Weisheit ausforscht'. Dazu Pahl.-Übersetzung: *kē hamāk tarist šap xrat pursīt i ahrav* und Erläuterung: *ku ēhrpatistān kunēnd ku čīč i frārōn āmōčēt* ‚sie lesen die heilige Schrift, damit sie [sie] etwas Rechtes lehre'.

[2] Zu dieser interessanten Teilung des Tages und der Nacht, wobei ein Drittel der geistig-religiösen Tätigkeit, ein Drittel der praktisch-weltlichen und ein Drittel der Ruhe gewidmet sein soll, ist es nicht ohne Interesse einige Stellen aus dem Avesta zu vergleichen. Vd. 4, 45 lesen wir: *yezi xratu-činaŋhō ǰasąn upa vā mąθrəm spəntəm maraēta pourumča naēme asne aparəmča pourumča naēme xšafne aparəmča* . . . ‚Wenn sie kommen Belehrung zu heischen, so soll man das heilige Wort rezitieren die erste Hälfte des Tags und die zweite, die erste Hälfte der Nacht und die zweite . . .'. Ebenda: *maiδyāi asnąmča xšafnąmča avaŋhabdaēta paiti asne paiti xšafne* . . . ‚um Mittag und Mitternacht soll er sich zum Schlaf hinlegen jeden Tag und jede Nacht'. Ferner Y. 62, 5: *frazaintīm ərəδvō-zəngąm ax"afnyąm* . . . ‚die Nachkommenschaft, die (immer) auf den Beinen ist und nicht schläft'. Dazu der Pahl.-Kommentar: *ku tāk apar hač dēnīk nē x"afsēm srišūtak rōč[u] šap vēš nē x"afsēt* ‚damit ich nicht über das gesetzliche (Maß) hinaus schlafe; mehr als ein Drittel des Tags und der Nacht sollt ihr nicht schlafen'. Vgl. noch Nīrang. 6: *θrišum asnąm xšafnąmča* ‚ein Drittel der Tage und der Nächte'.

§ 11 Und darüber [soll man] ohne Zweifel sein, daß aus der Guttat der Nutzen und aus der Sünde der Schaden [kommt]; daß Ōhrmazd mein Freund ist und Ahraman mein Feind, und daß es [nur] einen Weg[1] der Religion gibt.

§ 11
hač ku būtan apēvimān ēn pa u
dōst v-am zyān vināš hač u sūt karpak
ī rāš u Ahraman dušman u Ōhrmazd
ēvak[1] *dēn*

§ 12 Es gibt [nur] einen Weg der guten Gedanken, guten Worte, guten Taten, des Paradieses, des Lichtes und der Vollkommenheit: den unbegrenzten [Weg] des Schöpfers Ōhrmazd, der immer gewesen ist und immer sein wird.[3]

§ 12
u huvaršt u hūxt u humat ī rāš ēvak
akanārak u apēčaktīh u rōšnīh u vahišt
hamēv[2] *u būt hamēv*[2] *ī Ōhrmazd dādār ī*
bavēt

---

[a] U_1 U_3 [b] J. K_{29}. U_1. U_3. P. om. [c] K_{29} om. [d] J. K_{29} U_2 [e] J. K_{29} U_1 [f] U_1. U_2. U_3. P. H. [g] U_1

---

[1] Vgl. zu diesem Paragraph Y. 72, 11: *aēvō panta yō ašahe vīspe anyaēšąm apanṭąm* ‚es gibt [nur] einen Weg, den des Aša, alle [Wege] der anderen [sind] Unwege'. Ar.Vir. 101, 15: *ēvak ast rāš ī ahrāktīh rāš ī pōryōtkēštīh u ān ī apārīk rāš hamāk nē raš* ‚es gibt [nur] einen Weg, den der Frömmigkeit — den Weg des Urglaubentums, — die anderen Wege sind alle Unwege'. Nach DARMESTETER (*Zend-Avesta* III, S. 150) soll auch ein parsisches Werk, betitelt *Rivāyat Frazer* 134 (Bodley. Or. 670) einen ähnlichen Satz haben: *yak hast rāh ī ašāi avārī ǰudrāhī* ‚es gibt nur einen Weg, den der Frömmigkeit, die anderen sind Unwege'.

[2] S. Note 1, p. 245.

[3] Dieser Satz ist im Deutschen leider in seinem vollen Sinn nicht wiederzugeben. Es sind hier die Wörter: *humat, hūxt, huvaršt, vahišt* usw., die die Aufgabe einfach unmöglich machen. Außer in ihrer ursprünglichen Bedeutung: ‚gute Gedanken', ‚gute Worte' und ‚gute Taten' sind sie hier zugleich in abgeleitetem Sinn gemeint. Sie bedeuten nämlich jene Vorräume, die die Seele des Gerechten durchschreiten muß, um zum Paradies zu gelangen (vgl. Hādōxt Nask II, 15). Den ersten Schritt macht sie ins *Humat*, den zweiten ins *Hūxt*, den dritten ins *Huvaršt*, um dann mit dem vierten ins ‚unendliche Licht' (*anayra raočā*), d. i. ins Paradies zu gelangen. Man müßte also alle diese termini technici zweimal übersetzen, wenn man den Satz in seinem vollen Sinn wiedergeben wollte. Das *u* vor *akanārak* ist zu streichen.

§ 13 Es gibt einen Weg der schlechten Gedanken, schlechten Worte und schlechten Taten, der Finsternis, Begrenztheit, alles Unheils, des Todes und des Bösen: [das ist der Weg] jenes falschen Anrāk Mēnūk, welcher war, als ob er nicht wäre in dieser Schöpfung, und sein wird, als ob er nicht sein wird in der Schöpfung des Ōhrmazd, und der am Ende zugrunde gehen wird.[1]

u dužhūxt u dužmat i rās ēvak
kanārakōmandīh u tarīkīh dužhuvaršt
vattarīh u markīh u anākīh harvisp u
ka būt i Mēnūk Anrāk drvand ōy i
nē ka bavēt u dām ēn andar būt nē
pa u Ōhrmazd i dām andar bavēt
apasihēt bē fražām

§ 14 Und auch darüber [soll man] ohne Zweifel sein, daß es zwei [Ur]prinzipien gibt: eines, den Schöpfer, und eines, den Zerstörer.

ku būtan apēvīmān ēn či pa u
ēvak u dātār ēvak dō bundātak
murnǰēnītār

§ 15 Dieser, der Schöpfer ist Ōhrmazd, von dem all das Gute und all das Licht [stammt].

nēwakīh harvisp kē Ōhrmazd dātār i ōy
hač-aš rōšnīh harvisp u

§ 16 Jener, der Zerstörer ist der falsche Anrāk Mēnūk, der die All-

Mēnūk Anrāk drvand murnǰēnītār i ān

---

[a] P. [illegible] [b] U_2. P. [illegible] [c] U_1. U_2 [illegible] [d] H. [illegible] P. om. [e] U_1 [illegible] [f] U_1. U_2. U_3. P. H. [illegible] [g] J. [illegible] später korrigiert in [illegible] U_1 [illegible] [h] J. K_{29}. U_1. om. [i] U_1. U_2. U_3. P. H. [illegible] [k] K_{29}. U_3. P. [illegible] [l] U_1 schiebt hier [illegible] ein [m] U_2. P. [illegible] [n] U_1 [illegible] [o] H. om. den ganzen Satz von [illegible] bis [illegible] [p] U_1. U_3. [illegible]

---

[1] Vgl. dazu Note 2, p. 245.

bösheit und Vielverderblichkeit ist[2], der betrügerische Satan[1].

𐬛𐬀𐬭𐬎𐬀𐬭𐬀𐬑 𐬉 𐬛𐬀𐬭𐬎𐬀𐬭𐬀𐬑 𐬉 𐬛𐬀𐬭𐬎𐬀𐬭𐬀𐬑 𐬉
druž[1] i purmarkīh u vattarīh harvisp i
𐬛𐬀𐬭𐬎𐬀𐬭𐬀𐬑 𐬉
frēftār[2] i

§ 17 Und darüber [soll man] ohne Zweifel sein, daß nicht anders als mit Hilfe des Sōšāns[3] und jener sieben, von denen allen keiner sterblich ist[4],

§ 17 𐬐𐬀 𐬵𐬀 𐬐𐬐𐬐𐬀𐬐 𐬱𐬱𐬱𐬀𐬐 𐬐𐬐𐬐𐬀𐬐 𐬐𐬀 𐬐 𐬐
pa ku būtan apēvimān ēnand pa u
𐬐𐬀𐬭𐬐𐬀𐬐 𐬐𐬀 𐬐𐬐𐬐𐬐

die Ausrottung der Lebenskraft, [und] die Zerstörung des Leibes, und die Rechenschaft in der Bedrängnis[2], und die Auferstehung

[a]𐬱𐬀𐬌𐬎𐬀𐬥𐬀𐬌 [c]𐬌 [b]𐬌𐬀𐬑𐬀𐬌𐬎𐬌 [a3]𐬱𐬀𐬌𐬎𐬀𐬥𐬀𐬌 𐬌𐬀𐬥
višōftan yān i nikanišn[1] *ōšōmand kas*

𐬌𐬀𐬌𐬌𐬀𐬌 | [2]𐬌𐬀𐬌𐬎 𐬌𐬌 𐬎 𐬌𐬀𐬥 | 𐬌𐬌 𐬎
būtan u stawīh[2] *pa i āmār u tan i*

[a] Der Absatz von 𐬱 bis [3]𐬱𐬀𐬌𐬎𐬀𐬥𐬀𐬌 fehlt in P. [b] P. läßt das erste 𐬌 weg [c] U_1. U_3 om. H. 𐬌𐬀𐬥 [d] U_1 𐬌𐬀𐬌𐬌𐬀𐬌 H. 𐬌𐬀𐬌𐬌𐬀𐬌

(Kap. XXX) findet man wieder eine dritte Zahl. Man darf sich über die Ungleichheit der Zahlenangabe nicht weiter wundern. 3 (30 = 3×10) und 7 sind die Zahlen, die bei jeder Gelegenheit auftauchen. — *kas* muß hier ‚nemo' bedeuten.

[1] 𐬌𐬀𐬑𐬀𐬌𐬎𐬌 zusammengesetzt aus 𐬌 ‚*vi*' und 𐬌𐬀𐬑𐬀𐬌𐬎𐬌 ‚*kanišn*'; s. MÜLLER S. 45 (*vigânîšn*).

[2] Das Wort 𐬌𐬀𐬌𐬎𐬀𐬥, das so oft als religiöser terminus technicus an verschiedenen Stellen der religiösen Pahlavi-Texte angeführt wird, ist bis heute noch von niemand befriedigend gelesen und erklärt worden. Die Etymologie DARMESTETERS (darüber unten), die auch HORN angenommen hat, halte ich für verfehlt. Ich lese das Wort *stawīh* und übersetze es mit ‚Not, Bestürzung, Bedrängnis'. Ich glaube, diese meine Meinung rechtfertigen zu können. 𐬌𐬀𐬌𐬎𐬀𐬥 gilt mir nur für eine andere Schreibung des Wortes 𐬌𐬀𐬌𐬎𐬀𐬥, das ziemlich häufig vorkommt und im Grunde dasselbe bedeutet: ‚Not, Bedrängnis, Bestürzung'. Daß 𐬌 mit 𐬌 oft genug wechselt, ist eine bekannte Tatsache, z. B. 𐬌𐬀𐬌𐬌 und 𐬌𐬀𐬌𐬌 *avēnišn* u. a. Im *Kārnāmak i Artaxšēr i Pāpakān* lesen wir (S. 60 der Ausgabe von KHUDAYAR Dastur SHAHARYAR IRANI) 𐬌𐬀𐬌𐬎𐬀𐬥 𐬌𐬀𐬌𐬎𐬀𐬥 𐬌𐬀𐬌𐬎𐬀𐬥 *spāh i Artaxšēr ‚stawīh' patgrift* ‚Das Heer des Artaxšēr ist in Not geraten' (eig. ‚hat Bedrängnis bekommen'). NÖLDEKE (‚Geschichte des Artaxšîr i Pâpakân' in BB. IV, S. 48) übersetzt diese Stelle: ‚Das Heer Artaxšîrs erlitt eine Niederlage'. Von einer ‚Niederlage' kann man nur in übertragenem Sinn reden. Weiter in demselben Texte (S. 61) heißt es: 𐬌𐬀𐬌𐬎𐬀𐬥 𐬌𐬀𐬌𐬎𐬀𐬥 𐬌𐬀𐬌𐬎𐬀𐬥 𐬌𐬌 𐬎 *čē pa stawīh apāč ō pārs šut* ‚denn in seiner Not ist er zurück nach Pârs gegangen'. NÖLDEKE übersetzt das: ‚denn er ist geschlagen nach Pârs gegangen', das ist aber nicht genau. *Staw* bedeutet: ‚der sich in Bestürzung, in Not befindet', also etwa ‚hilflos, verlassen, notleidend, schwach', z. B. im *Handarz i Āturpāt i Māraspandān* (Ausgabe des Herbad SHERIARJEE DADABHOY § 68) lesen wir: 𐬌𐬀𐬌𐬎𐬀𐬥 𐬌𐬀𐬌𐬎𐬀𐬥 𐬌𐬀𐬌𐬎𐬀𐬥 (statt 𐬌𐬀𐬌𐬎𐬀𐬥) 𐬌𐬀𐬌𐬎𐬀𐬥 𐬌𐬀𐬌𐬎𐬀𐬥 𐬌𐬀𐬌𐬎𐬀𐬥 | 𐬌𐬀𐬌𐬎𐬀𐬥 | 𐬌𐬀𐬌𐬎𐬀𐬥 *hač dužd mart čič-či mā stān u mā dah u ōšān ‚staw' kun* ‚Von einem Dieb nimm nichts an und gib ihm nichts und mache sie 'bestürzt' (bring sie in Not)'. DEHARLEZ (*Le Muséon* VI, S. 72) übersetzt: ‚et tiens de tels gens pour peu sûrs, peu fermes'. Er liest also, statt *staw kun*, *staw gīr*. Y. 57, 18: *hō nōiṯ taršlō frānāmaite* ‚der flieht nicht erschrocken'; die Pahlavi-Erläuterung dazu lautet: *staw nē bavēt* ‚er wird nicht bestürzt'. Ferner haben wir von *staw* ein denominatives Verbum: *stawēnītan* ‚in Bestürzung bringen, bestürzt machen', ‚confondre', wie BLOCHET richtig übersetzt hat. In seiner Ausgabe des großen (iranischen) *Bundahišn* (*Revue de l'Histoire des Religions* XXXII, S. 3 der zweiten lithographierten Beilage) lesen wir: 𐬌 𐬌𐬀𐬌𐬌𐬀𐬌 𐬌𐬀𐬌𐬌 𐬌𐬀𐬌 𐬌𐬀𐬌 𐬌𐬀𐬌 𐬌𐬀𐬌 𐬌𐬀𐬌 𐬌𐬀𐬌 𐬌𐬀𐬌 𐬌𐬀𐬌 𐬌𐬀𐬌 𐬌𐬀𐬌

[illegible] *9-um artīk i mēnōkān yazatān apāk Anrāk Mēnūk kart ka yazatān žat u ‚stawēnīt‘*, d. i. ‚der neunte Kampf ist der der himmlischen Engel mit Anrāk Mēnūk gewesen, als er von den Engeln geschlagen und in Not gebracht wurde‘. Dieselbe Bedeutung wie *staw* hat auch das mit Suffix *-ak* gebildete Adjektivum *stawak*, das ich aus dem *Mēnūk i xrat* nachweisen kann; *stawak* ergab später durch Kontraktion *stōk* und *stōh*, die Form, die wir jetzt im Persischen ستوه ‚defatigatus, confectus, afflictus, miser‘ (VULLERS) finden. So lesen wir in der WESTschen Ausgabe des *Mēnūk i xrat*, Kap. XLIII, 3: *u Âharman i daruañd u dēvã ‚stuh‘ kardan* ‚und den bösen Ahraman und die Dēvs bestürzt machen‘; dasselbe in Kap. XLIII, 5; ferner Kap. LVII, 29: *Âharman . . . stard u ‚stuh‘ bûḍ* ‚Ahraman wurde niedergeschlagen und bestürzt‘; allerdings steht in ANDREAS Ausgabe an den entsprechenden Stellen [illegible] (geschrieben sogar [illegible], mit Schreibfehler), nicht etwa [illegible] oder [illegible]. Von *stawak* hat sich ein *īh*-Substantiv herausgebildet: *stawakīh* [illegible], das sich im Bundahišn einige Male findet; das Wort kann selbstredend nichts anderes als ‚Not, Bedrängnis‘ bedeuten; so *Bd.* Kap. 7, Par. 9 (S. 16, Z. 18): *ēvak frasang tištar pa stawakīh bē tāčānīt* ‚er trieb den Tištar in der Bedrängnis ein Frasang weit‘ (JUSTI übersetzt das: ‚Eine Parasange weit verscheuchte er den Tistrya [welcher floh] vor Schrecken)‘; *Bd.* 12, 33 (24, 17): *pa kārēčār i dēn ka* (geschrieben [illegible]) *stawakīh pa ērānīkān būt* ‚in dem Religionskrieg, als die Not mit den Iraniern war‘ (JUSTI: ‚als Flucht über die Eranier kam‘); *Bd.* 7, 10 (17, 2). Es gibt auch ein denominatives Verbum *stawakēnītan* in derselben Bedeutung, wie *stawēnītan*; *Bd.* 3, 26 (11, 15): *stawakēnīt [u] ō dōžax^{v} awgand* ‚er hat sie in Not gebracht und in die Hölle geworfen‘ (JUSTI: ‚er trieb sie in die Flucht . . .‘). Aber auch der neue manichäische Fund bietet eine Form von derselben Bedeutung und derselben Wurzel, das ist *ʿistaft*. Auf Seite 50 bei MÜLLER lesen wir: *kûmân bôzênd ʾaǰ ʿîm bazag žamân ʿistaft* ‚welche uns erlösen aus dieser Sündenzeit der ‚Bedrängnis‘. — So viel über *staw* und die abgeleiteten Wörter. Ich glaube die zu Grunde liegende Bedeutung *staw* klar genug gemacht zu haben. *stawīh* heißt ‚Bedrängnis, Bestürzung, Not‘.

Kann eine Etymologie für *staw, stawīh* usw. gefunden werden? Ich glaube wohl. Als Grundlage nehme ich die Wurzel **stambh*, die sich in eben dieser Form im Sanskrit erhalten hat. Allerdings entspricht die Sanskrit-Bedeutung der iranischen nicht ganz genau, das hindert aber nicht, da wir ja wissen, daß sich die Bedeutungen der Wurzeln in den verwandten Sprachen oft weit verschieben. Die Grundbedeutung von *stambh* im Sanskrit ist ‚feststellen, stützen, hemmen‘, aber auch (im Medium) ‚unbeweglich, steif, starr werden, erstarren‘; im Kausativum ‚steif, unbeweglich machen, lähmen, hemmen‘; mit *ava* ‚festmachen, ergreifen, packen, gefangen nehmen‘. Die Grundbedeutung dieser Wurzel im Iranischen (wahrscheinlich schon im Arischen) war: die Ausübung der Gewalt, ein Gewaltakt. Daraus ergeben sich die Bedeutungen, die die Wurzel in den verwandten Sprachen bekommen hat. Die Wurzel hat sich in zwei Formen ausgebildet, der Bedeutung nach: die starke Form *stambh* gilt für die aktive Bedeutung, die schwache *stabh*, das später im Mittelpersischen sich zu *staw* herausbilden mußte, für die passive Bedeutung. *Staw, stawak* bedeutet also denjenigen, der Gewalt leidet, einen Bestürzten, Schwachen

usw. *Stawīh* ist der Zustand des Gewalt Leidenden. Die Grenzen zwischen diesen zwei Formen (schwach und stark) sind streng geschieden: die schwache Form gilt nur für die Passiv-Bedeutung, die starke nur für die Aktiv-Bedeutung. So haben wir: Pahlavi *stahmbak* — ‚oppressive, tyrannical, unjust'; persisch استنبه — auch ‚vir fortis, robustus, magnarum virium'; armenisch: *stambak* — ‚streng, tyrannisch'; persisch ستم (aus ستمب) — ‚iniustitia, iniuria' usf. Auch im mpT. werden diese zwei Formen so streng geschieden: die starke Form für die aktive, die schwache für die passive Bedeutung. Wir haben schon die schwache Form *'istaft* in passiver Bedeutung ‚Bedrängnis' gehabt; jetzt sei es mir erlaubt, einige Beispiele der starken Formen für die aktive Bedeutung anzuführen; so *'avîštâbîšn ǰê Yaḥûdân* ‚die Bedrängung der Juden' (MÜLLER S. 36), *vîstambagêft* ‚Bedrückung' (S. 45). Es steht also fest, daß es zwei Formen der Wurzel **stambh* gibt, eine schwache und eine starke, und daß *stawīh*, von der schwachen abgeleitet, die Bedeutung ‚Bestürzung, Not' hat. Dasselbe Wort nur in einer anderen Schreibart (𐬯𐬙𐬀𐬥𐬌𐬱 statt 𐬯𐬙𐬀𐬥𐬌𐬱) kann unmöglich anderes bedeuten; leider ist die Bedeutung des Wortes aus dem Gedächtnis der Parsen verschwunden, und den Europäern ist es bis heute nicht gelungen, sie zu erschließen. Deswegen hat sich auch die zweifache Schreibart eines und desselben Wortes *stawīh* (𐬯𐬙𐬀𐬥𐬌𐬱, 𐬯𐬙𐬀𐬥𐬌𐬱) festgesetzt. Das Wort 𐬯𐬙𐬀𐬥𐬌𐬱 in gewissem Zusammenhang (gewöhnlich, wie hier, *āmār i pa stawīh*), auf eine religiöse Zeremonie, auf die Vergeltung nach dem Tode deutend, hat sich von 𐬯𐬙𐬀𐬥𐬌𐬱 losgelöst, und seine wirkliche Bedeutung wurde vergessen. Ursprünglich gleichgestellte, durcheinandergehende Schreibarten wurden jetzt streng geschieden und als zwei besondere Wörter aufgefaßt. Die Bedeutung ‚Not, Bestürzung' paßt aber für 𐬯𐬙𐬀𐬥𐬌𐬱 ebenso gut, wie für 𐬯𐬙𐬀𐬥𐬌𐬱. *Stawīh* 𐬯𐬙𐬀𐬥𐬌𐬱 in diesem engeren, auf das Religiöse gerichteten Sinn, bedeutet ‚die Bestürzung, die Not', in der sich die Seele des Sündigen während der drei Nächte nach dem Tode befindet. *Hāδōxt Nask* III ist eben der Schilderung dieser Not gewidmet. Die Seele des Ungerechten plagt sich: *kąm nəmōi ząm Ahura Mazda kuϑra nəme ayeni* ‚in welches Land um zu entfliehen, Ahura Mazda, wohin um zu entfliehen soll ich gehen?'; dazu die Pahlavi-Erläuterung: *ō ku yāk šavēm u nēwakīh hač kē xᵛāhēm* ‚wohin soll ich gehen und von wem Güte verlangen?' Während jeder der drei Nächte erlebt die Seele soviel Unannehmlichkeit, wie sie in ihrem ganzen Leben erlebt hat. *Mēnūk i xrat* II, 158 bis 160: *u ka ōy i drvand mīrēt aδak-aš ruvān 3 rōč u šapān pa nazdīkīh i kamāl i ōy drvand davārēt u vāngēnēt ku ō ku šavēm u nūn kē pa panāh kunēm* (oder *gīrēm*?) *u hamōgēn vinās u bačak yaš pa gētīh kart andar 3 rōč u šapān pa čašm vēnēt* ‚und wenn jener Böse stirbt, so läuft seine Seele drei Tage und Nächte in der Nähe des Kopfes dieses Bösen herum und jammert: 'wohin soll ich gehen und wen mache ich nun zu meinem Schutz?' Und alle Sünden und Ungerechtigkeiten, die sie in der Welt getan, sieht sie während der drei Tage und Nächte mit [ihrem eigenen] Auge'. Vgl. noch *Ar. Vir.* XVII, 2—9; *Mēnūk i xrat* II, 114. Die Tatsache, daß der Begriff von 𐬯𐬙𐬀𐬥𐬌𐬱 sich immer mit ‚den drei Nächten' nach dem Tode verband, hat die Veranlassung gegeben, daß später, als die wirkliche Bedeutung des Wortes vergessen war, das Wort eben im Sinn dieser ‚drei Nächte' aufgefaßt wurde. Das Wort ist

der Toten, und (das Werden) des künftigen Leibes (die Wiedergeburt), und der Übergang über die Činvat-Brücke,[2] und das Kommen des Sōšāns[3], und das Bewirken der Auferstehung und der Wiedergeburt [geschehen wird].

i vitārtan pasīn[1] *i tan u ristaxēz i Sōšāns i matan u puhl činwat pasīn i tan u ristaxēz i kartan u*

§ 18 [Darüber soll man] ohne Zweifel sein und an dem Gesetz des Iranier-

dēn u ērīh [i] *dāt u būtan apēvimān* § 18

---

[a] U_1. U_3. P. H. [b] U_1 U_3. P. H. [c] U_1 J. K_{29} [d] U_1. U_3. H. [e] P. [f] U_1. U_3. P. H. [g] U_3 [h] P.

---

von den Pāzandisten mit *sōtuš*, *sedōš* usf. transkribiert worden, offenbar weil sie das Wort für ‚drei' darin fanden oder suchten. (Man denke an np. ‚triplex'.) Dem Beispiel der Parsen sind auch die europäischen Gelehrten gefolgt. WEST hat es in allem Ernst mit ‚triplet' übersetzt (SBE. V, 303). DARMESTETER (*Études iraniennes* I, 319) hält das Wort für ein Kompositum aus *si* und *dōš*; das ‹ soll für *d* stehen; die Bedeutung des Wortes soll *l'ensemble des trois nuits qui suivent la mort* sein. Warum gerade nach dem Tode? in dem Wort selbst liegt diese Bestimmung doch nicht; dazu bedeutet doch *dōš* nicht ‚Nacht' überhaupt, sondern eben die ‚letzte, vergangene Nacht'. Der Etymologie DARMESTETERS hat sich auch HORN in seinem *Grundriß der neupersischen Etymologie* und im *Grd.* angeschlossen. In einer anderen Arbeit (*Beiträge zur Erklärung des Pehlevi-Vendidad* BB. XVII, 261) hat er das Wort *satūih* (wie WEST und andere) gelesen und ‚die drei Nächte' übersetzt. FR. MÜLLER in WZKM. XII, 58 übersetzt *āmār i pa stawīh* ‚die Rechenschaft am dritten Tage nach dem Tode'.

[1] Vgl. SALEMANN, *Über eine Parsenhandschrift*, S. 45: *u apar būtan i ristāxēz u tan i pasīn apēvimān-ēm.*

[2] Die ‚Brücke des Scheiders', die Richterbrücke, wo nach dem Tode die Gerechten von den Ungerechten geschieden werden. Für den Gerechten ist sie neun Speere breit, für den Ungerechten aber so eng, wie die Schärfe eines Messers, so daß er in die Hölle fällt. Vgl. *Dk.* IX, 20, 3: ‚Činvat bridge .. is the route of every one, righteous or wicked; the width across the route of the righteous is a breadth of nine spears, each one of the lenght of three reeds, but the route for the wicked becomes like the edge of a razor'. Noch ausführlicher ist die Brücke in *Dāt. dēn.* XXI, 2—7 beschrieben. Vgl. *Mēnūk i xrat* II, 123; *Ar. Vir.* V, 1; *Bd.* XVII, 7; XXX, 33.

[3] S. Note 2, p. 253.

tums und der Religion des Urgläubigentums [fest]halten, rechtschaffenes Denken pflegen[1] und die Zunge wahrheitsgemäß und die Hand in guter Wirksamkeit halten[2].

u frārōn[1] *[i] mēnišn u pōryōtkēšīh i dāštan huvarzīhā dast u rāstīhā hizvān.*

§ 19 Zusammen mit allen Guten [soll man] zum Gesetz des Iraniertums stehen, Friede und Einigkeit in allen guten Taten [halten][3]. Mit allen Guten zum Gesetz der guten Religionsgenossenschaft stehen, [mit all denen,] die waren, die sind und die von nun an künftig sein werden — immer [mit ihnen] gemeinsam Gutes tun und einmütig sein.

§ 19

ērīh i dāt pa vēhān hamāk apāk kār hamāk pa hamīh u āštīh ēstātan i dāt pa vēhān hamāk apāk karpak[3] *u būt kē ē-čī ēstātan dēnīkīh xūp nūn hač kē ē-čī u hēnd kē ē-čī u hēnd u hamkarpak hamēv*[4] *bavēnd frāč būtan hamdātastān*

---

[a] U_2. P. om. [b] J. K_{29}. U_2 P. [c] P. J. schiebt ein, später durchstrichen [d] U_1 [e] U_2 P. [f] U_1 [g] U_1. U_2. U_3. P. H. [h] U_1 [i] U_1 [k] U_1 schiebt hier ein [l] J. K_{29} om. [m] J. K_{29} [n] J. K_{29} [o] J. K_{29} haben statt bloß [p] sämtliche Hds. [q] U_1. U_2. U_3. P. H. [r] U_1. U_2. U_3. P. H.

---

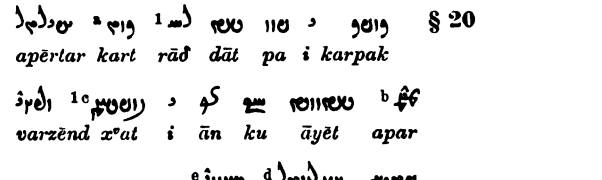
[1] Statt *mēnišn [i] frārōn* wäre besser *mēnišn frārōnīhā*, parallel zu *hizvān rāstīhā u dast huvarzīhā*. Leider aber hat keine der von mir benutzten Handschriften *frārōnīhā*, sondern nur *frārōn* oder *frārōnīh*.

[2] Die übliche Dreiheit der Tugenden: gute Gedanken, gute Reden und gute Taten — *humat, hūxt* und *huvaršt*. Diesen Paragraph vermag ich wieder nicht wortgetreu wiederzugeben; ich mußte das Wort *dāštan* dreimal übersetzen, weil ich kein entsprechendes Äquivalent dafür finden konnte.

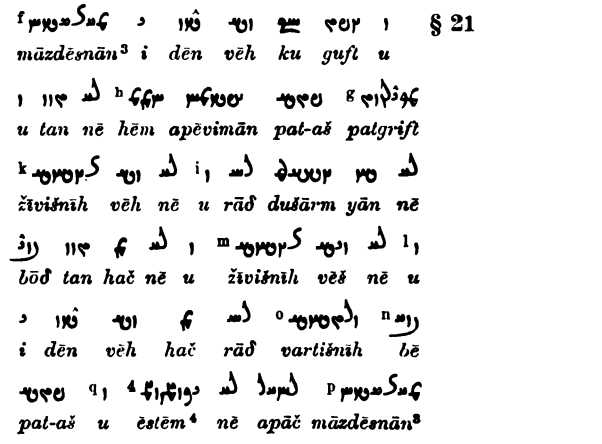
[3] Die Konstruktion ist sonderbar: *āštīh u hamīh pa hamāk kār u karpak*! Es macht den Eindruck, als ob hier ein Verbum fehlte, etwa *dāštan*.

[4] S. Note 1, p. 245.

§ 20 Eine Guttat, die man um des Gesetzes willen tut, geht höher hinaus, als was man um seinetwillen tut; man wird dadurch heiliger[2].


apērtar kart rāδ dāt pa i karpak varzēnd x^{v}at i ān ku āyēt apar bavēnd ahravtar[2] pat-aš

§ 21 Und es ist gesagt: Die gute Religion der Mazdaanbeter ist angenommen; an ihr hege ich keinen Zweifel; nicht aus Liebe zu Leib und Seele, noch wegen besseren Lebens oder längeren Lebens, noch wegen [der Gefahr] der Trennung der Wahrnehmungskraft vom Leib werde ich von der guten Religion der Mazdaanbeter abfallen[4]; und daran habe ich keinen


māzdēsnān[3] i dēn vēh ku guft u u tan nē hēm apēvimān pat-aš patgrift žīvišnīh vēh nē u rāδ dušārm yān nē bōδ tan hač nē u žīvišnīh vēš nē u i dēn vēh hač rāδ vartišnīh bē pat-aš u ēstēm[4] nē apāč māzdēsnān[3]

---

[a] U$_1$. U$_2$. P. U$_3$. H. [b] J. K$_{29}$ om. U$_1$ [c] J. K$_{29}$ om. [d] U$_2$. U$_3$. P. H. [e] U$_1$. H. [f] J. K$_{29}$ U$_1$. H. [g] U$_1$ [h] U$_1$. U$_3$. H. schieben ı ein [i] U$_2$ om. [k] U$_2$. P. [l] U$_3$ om. [m] U$_2$ [n] J. K$_{29}$ om. [o] J. K$_{29}$. U$_2$. U$_3$. P. H. [p] J. K$_{29}$ U$_1$ [q] J. K$_{29}$ om.

---

[1] Die Konstruktion gefällt mir nicht. Eine Prä- und Postposition beim Worte ‚dāt' sind zu viel; besser wäre es, *rāδ* nach *x^{v}at* einzustellen, dann würde der Satz lauten: *karpak i pa dāt kart apērtar apar āyēt ku ān i x^{v}at rāδ varzēnd.* Eine bessere Lesung bietet nach meiner Meinung eine der von Dastur JAMASP für seine Ausgabe benutzten Handschriften, die er mit JJ bezeichnet; dort haben wir, statt *rāδ, rās*, also: *karpak i pa dāt rās kart* ‚eine Guttat, die auf dem Wege des Gesetzes getan ist'. So brauchte man gar nichts ändern, der Satz wäre streng logisch.

[2] Hier wieder (wie früher *huartāk*, s. Note 1, S. 247) im Sinne ‚des guten Anrechts (auf das Paradies) teilhaft'.

[3] S. Note 2, p. 247.

[4] Dieser Satz ist nichts anderes als eine bloße Wiederholung des *Vd.*-Kommentars zu 19, 7, wo wir lesen (SPIEGELS Ausgabe S. 212, Z. 9): *nē tan nē yān dušārm rāδ nē vēš zāyišnīh* (statt *žvišnīh*, wie oben im Text) *rāδ nē vēh zāyišnīh rāδ nē*

Zweifel; die Andersgläubigen preise und ihnen huldige[1] ich nicht und an ihre Autorität glaube ich nicht.

[a] 𐬌 𐬯𐬀𐬌𐬙𐬀𐬌𐬥𐬀𐬌 [c] 𐬌 𐬯𐬀𐬌𐬙𐬀𐬌𐬥𐬀𐬌 𐬌 𐬯𐬀𐬌𐬙𐬀𐬌𐬥𐬀𐬌

u stāyēm nē yutkēšān hēm apēvimān

varravēm nē patīh va-šān buržēm[1] nē

§ 22 Denn es ist klar: was die Gedanken, Reden und Taten angeht, [so findet nur] vom Tun Anrechnung statt, weil man des andern nicht habhaft werden kann. Der Gedanke ist ungreifbar, die Tat aber greifbar: also greift man die Menschen bei ihrem Tun.

§ 22

[d] 𐬌 𐬯𐬀𐬌𐬙𐬀𐬌𐬥𐬀𐬌 [e] 𐬌 𐬯𐬀𐬌𐬙𐬀𐬌𐬥𐬀𐬌 [f] 𐬌 𐬯𐬀𐬌𐬙𐬀𐬌𐬥𐬀𐬌

gōvišnān u mēnišnān hač ku paδtāk čē

avindīt an čē āmār kunišn kunišnān u

griftārōmand kunišn u agriftār mēnišn

gīrēnd kunišn pa martumān čē

§ 23 Und folgende 3 Wege sind in den Leib der Menschen hineingelegt; auf diesen 3 Wegen haben 3 [gute] Geister [ihren] Ort und

§ 23

[g] 𐬌 𐬯𐬀𐬌𐬙𐬀𐬌𐬥𐬀𐬌 [h] 𐬌 𐬯𐬀𐬌𐬙𐬀𐬌𐬥𐬀𐬌 [i] 𐬌 𐬯𐬀𐬌𐬙𐬀𐬌𐬥𐬀𐬌

martumān i tan andar rās 3 ēn-ča

mēnūk 3 rās 3 ēn pa ēstēt nihāt

---

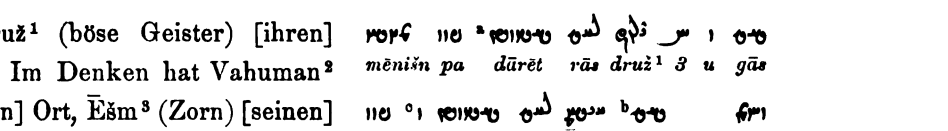
[a] U_1 schiebt ı ein [b] U_2. U_3. P. H. 𐬌 𐬯𐬀𐬌𐬙𐬀𐬌𐬥𐬀𐬌 [c] J. schiebt hier 𐬌 𐬯𐬀𐬌𐬙𐬀𐬌𐬥𐬀𐬌 ein, später durchstrichen [d] J. K_{29} 𐬌 𐬯𐬀𐬌𐬙𐬀𐬌𐬥𐬀𐬌 [e] U_2. U_3. H. om. [f] J. K_{29} 𐬌; in J. später oben noch 𐬌 zugeschrieben; offenbar hat der Schreiber der Handschrift J. das Wort 𐬌 *ān* gelesen [g] K_{29} om. J. mit späterer Hand oben zugeschrieben [h] K_{29} schiebt ı ein [i] U_1. U_3. H. om.

---

hač tan bōδ bē vartišnīh rāδ (Erläuterung: *ku kam sar bē burrēnd* ‚auch wenn man mir den Kopf abschneidet') *ākči apāč nē stāyēm*. S. auch den Kommentar zu Y. 12, 3 (nach SPIEGELS Ausgabe 13, 13): *u nē tan u nē yān dušārm rāδ u nē vēh žīvišnīh u nē vēš žīvišnīh rāδ hač ēn dēn apāč ēstēm*. Diese Stellen beweisen deutlich, wie beim Lesen der Pahlavi-Texte, besonders aber derer religiös-didaktischen Inhalts, das Awesta samt dem Kommentar dazu stets berücksichtigt werden muß. Nur so werden uns zahlreiche Anspielungen in den Pahlavi-Texten klar, die sonst weder inhaltlich, noch nach ihrem Zusammenhang verständlich wären. Die Verfasser dieser Texte hatten eben jene Awestastellen immer im Kopf und freuten sich über jede Gelegenheit, sie anbringen zu können.

[1] Man muß *buržītan* und *burzītan* unterscheiden. Das erste Wort mit der Bedeutung etwa ‚huldigen' (s. BARTHOLOMAE, Sp. 945), das zweite ‚groß machen, erhöhen'. Das Wörterbuch zu *Škand-Vimānīk-vičār* enthält: *buržišnīk* ‚commendable' und *burzāvand* ‚lofty, exalted'. An unsrer Stelle paßt, glaube ich, mehr *buržītan* ‚huldigen'. Allerdings würde auch *burzītan* einen Sinn geben.

3 Druž[1] (böse Geister) [ihren] Weg. Im Denken hat Vahuman[2] [seinen] Ort, Ēšm[3] (Zorn) [seinen] Weg; und im Reden hat Xrat[4] (Weisheit) [seinen] Ort, Varan[5] [seinen] Weg; im Tun hat Spēnāk Mēnūk[6] [seinen] Ort, Anrāk Mē-



mēnišn pa dārēt rās druž[1] 3 u gās pa u dārēt rās Ēšm[3] gās Vahuman[2] u dārēt rās Varan[5] gās Xrat[4] gōwišn Anrāk gās Mēnūk[6] Spēnāk kunišn pa

[a] P. schiebt ı ein [b] U_2. P. schieben ı ein [c] J. K_{29} om. [d] U_2. U_1. P. schieben ı ein [e] U_2. U_3. P. H. J. K_{29} [f] P. schiebt ı ein [g] U_1 K_{29} om. J. mit späterer Hand zugeschrieben.

[1] Im engeren Sinn ‚Lügengeister'; vgl. Note 1, p. 252.

[2] Der erste und höchste der Erzengel (*Amahraspands*). Die Bedeutung des Wortes ist ‚guter Gedanke'. Seine Aufgabe ist Frieden (*āštīh*) und Rechtschaffenheit unter den Menschen zu schaffen und zu fördern. Als sein Gegner in der höllischen Schar wird gewöhnlich *Akōman* (‚der böse Gedanke') genannt; doch kommt statt dessen auch *Ēšm* (Zorn) vor, wie in diesem Paragraph.

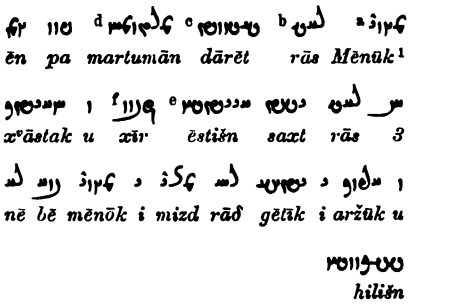
[3] Der erste und mächtigste Dämon in der ahramanischen Schar. Er ist Führer der anderen Dämonen, Verkörperung der Raserei und Wut. Seine Gegner in der himmlischen Schar sind *Vahuman* und *Srōš*, der ihn schließlich besiegen wird. Er greift die Seele des Verstorbenen an; dabei wird er öfters mit dem speziellen Dämon des Todes *Aŝt Vīδāt* verwechselt. *Asmodaeus* bei Tobias. *Bd.* Kap. XXVIII zählt alle seine Übeltaten auf und schildert seine Macht. Fünf andere Dämonen und sogar *Anrāk Mēnūk* selbst sind ihm zur Unterstützung beigegeben. Er ist auch unter den Dämonen, die die Seele während der drei Tage und Nächte (*pa stawīh*) quälen usw.

[4] Die Personifikation der Weisheit des *Ōhrmazd*, als besonderer Genius aufgefaßt. Hier wird sie *Varan*, dem bösen Willen, gegenübergestellt. Man vergleiche das *Mēnūk i xrat*, wo sie Belehrung über verschiedene Fragen erteilt.

[5] Der ‚böse Wille', der besonders zum verbotenen geschlechtlichen Verkehr führt, die ‚Wollust'. In Awesta kommt ein Dämon dieses Namens nicht vor; im Pahlavi ziemlich häufig. *Bd.* XXVIII, 25: ‚The demon Varenô is he who causes illicit intercourse, as it says thus: 'Varenô the defiling'.' In dem von SACHAU herausgegebenen Glossar (*Sitzungsber. der Wiener Akademie* LXVII, 851) heißt es: ورن دیوی است که او شهوت غالب کند.

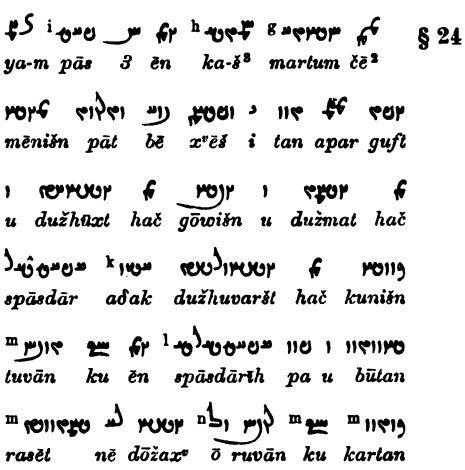
[6] Der ‚heilige Geist' — Emanation des *Ōhrmazd*, die den höchsten der bösen Geister, den *Anrāk Mēnūk*, bekämpft. Diese Gegenüberstellung des *Spēnāk Mēnūk* und des *Anrāk Mēnūk* läßt bereits die monotheistische Tendenz erkennen, die späterhin immer deutlicher zum Vorschein kommt. Die heutigen Parsen stehen auf

nūk[1] [seinen] Weg. Die Menschen sollen auf diesen 3 Wegen fest stehen [und] um irdischen Reichtums, Besitzes und Wertes willen den himmlischen Lohn nicht aufgeben.



ēn pa martumān dārēt rās Mēnūk[1]
x^{v}āstak u xīr ēstišn saxt rās 3
nē bē mēnōk i mizd rāδ gētīk i aržūk u
hilišn

§ 24 Denn[2] der Mensch, wenn[3] dieser von mir erwähnte dreifache Schutz in seinem Leib das Denken vor bösen Gedanken, das Reden vor böser Rede und das Tun vor böser Tat geschützt hat, soll alsdann dankbar sein, und [zwar] mit solcher Dankbarkeit, daß es möglich gemacht wird, daß die Seele nicht in die Hölle gehe.



ya-m pās 3 ēn ka-š[3] *martum čē*[2] § 24
mēnišn pāt bē x^{v}ēš i tan apar guft
u dužhūxt hač gōwišn u dužmat hač
spāsdār aδak dužhuvaršt hač kunišn
tuvān ku ēn spāsdārīh pa u būtan
rasēt nē dōžax^v ō ruvān ku kartan

---

[a] K_{29} om. J. mit späterer Hand zugegeben [b] K_{29} [c] U_1. U_2. U_3. P. H. schieben ı ein [d] U_1 [e] U_1 U_3. P. H. [f] U_1 [g] U_2. U_3. P. H. [h] sämtlich [i] U_1 [k] J. U_1. U_2. U_3. P. H. [l] U_1 [m] P. om. [n] U_1. U_3. P. H. om.

---

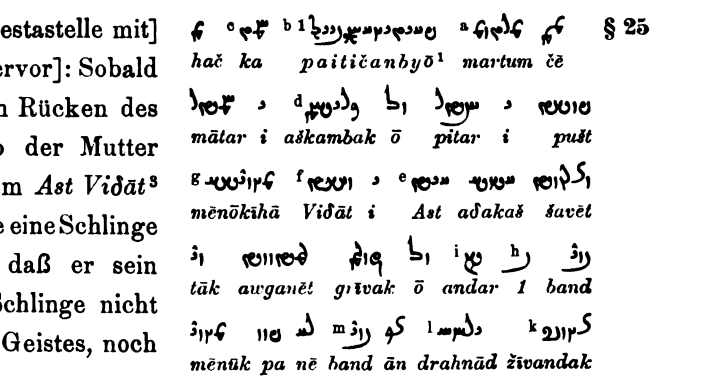
dem Standpunkt, daß *Ōhrmazd* der einzige und allmächtige Gott ist, von dem alles stammt; *Spēnāk Mēnūk* und *Anrāk Mēnūk* sind seine Emanationen.

[1] S. eben Note 6.

[2] Dieser Satz steht mit dem vorhergehenden in keiner kausalen Beziehung, er dürfte also nicht, nach unseren Auffassungen mit ‚denn' beginnen. Ich habe aber das ‚denn' gelassen, um das Kolorit des Pahlavi-Originals möglichst getreu wiederzugeben.

[3] Ich hoffe, meine Textkorrektur wird mir nicht verübelt werden, obgleich diese Lesung in keiner von mir benutzten Handschrift zu finden ist. Wie oft und verwechselt werden, ist jedem Pahlavi-Leser bekannt. Zur Annahme dieser Korrektur wurde ich auch durch *aδak* bewogen, das hier einige Zeilen weiter in der Apodosis steht; einem *aδak* aber muß immer in der Protasis eine Konjunktion entsprechen.

§ 25 Denn [aus der Awestastelle mit] *paitičanbyō*[1] [geht hervor]: Sobald der Mensch aus dem Rücken des Vaters in den Leib der Mutter geht[2], dann wirft ihm *Ast Viδāt*[3] auf unsichtbare Weise eine Schlinge über den Nacken, daß er sein Leben lang diese Schlinge nicht mit Hilfe des guten Geistes, noch



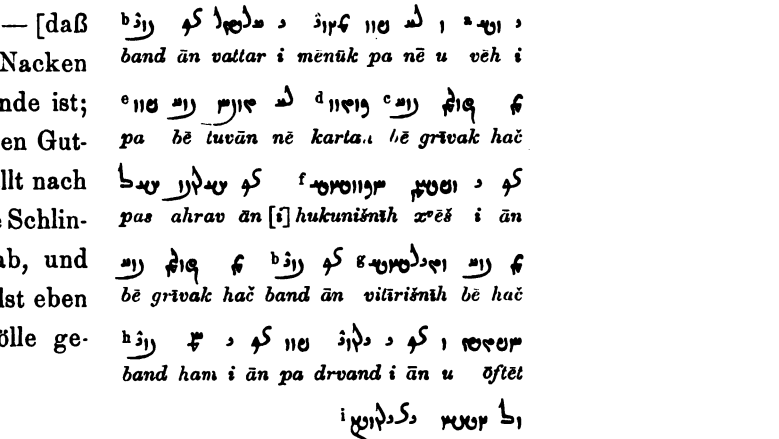
[a] U_1. U_2. U_3. P. H. [b] U_2. P. J. K_{29} [c] K_{29} om. [d] U_2 P. U_1. U_3. H. [e] U_1 [f] U_1. U_3. H. om. [g] U_1. U_3 [h] U_3. P. H. om. [i] K_{29} om. J. mit späterer Hand zugeschrieben [k] U_1. U_2. U_3. P. H. [l] U_1. U_2. P. [m] U_3. H.

[1] Das Wort ist verstümmelt. Sicher ist am Anfang des Wortes die Präposition *paiti* und am Ende die Dativendung eines Partizips *anbyō*. Was ist aber die eigentliche Wurzel des Wortes, seine Grundbedeutung? *Paitičanbyō* spielt hier die Rolle eines Stichwortes, das sich wahrscheinlich auf eine verlorene Awestastelle bezieht. Wie aus dem Inhalt dieses Paragraphs einleuchtet, muß in jener Stelle über die Kindererzeugung die Rede gewesen sein. Danach hat man auch etwaige Erklärungsversuche des Wortes einzurichten. Es kann sich hier vielleicht die Wurzel *čand* — *čandēnītan* (*Ar. Vir.*) ‚erregen, bal. *čandag* ‚bewegen, schütteln' — verbergen; in diesem Fall würde das Wort in *patičandanbyō* zu korrigieren sein. Oder steht das Wort in Verbindung mit dem awestischen *čanah-* ‚Verlangen, Heischen'? (vgl. das mpT. *čanând*? MÜLLER S. 15); dann würde das Wort etwa *paitičananbyō* zu lauten haben. Möglich wäre auch *paititačanbyō* — etwa ‚beim Zusammenfließen (des Samens)' (vgl. die folgende Note).

[2] Vgl. zur Stelle *Bd.* XVI, 4 (39, 2): *u tōxm i narān garm u xušk tačišn u hač mazg i sar* ‚und der Same der Männer ist warm und trockenfließend und [kommt] aus dem Mark des Kopfes'.

[3] Der Dämon des Todes, wörtlich ‚Zerteilung des Körpers'. Gelegentlich wird er mit *Vāy* (Wind? S. BARTHOLOMAE Sp. 1358), einem anderen Dämon identifiziert. *Bd.* XXVIII, 35 (SBE. V) schildert ihn folgendermaßen: ‚*Astô-vîdâd* is the evil flyer, who seizes the life; as it says that, when his hand strokes a man it is lethargy, when he casts it on the sick one it is fever, when he looks in his eyes he drives away the life, and they call it death'. Er gilt als ‚desintegration of material beings' (*Dāt. dēn.* XXXVII, 51) und ist Anführer der māzanischen Dämonen (ebenda XXXVII, 81). Wie er die Bösen in die Hölle schleppt, wird eben in diesem Paragraph erzählt. Oft wird er auch mit dem Dämon *Vizīš* (*Vizarš*) verwechselt; vgl. die folgende Note.

mit Hilfe des bösen Geists — [daß er] diese Schlinge von dem Nacken wegzuschaffen nicht imstande ist; aber infolge der persönlichen Guttätigkeit des Gerechten fällt nach [seinem] Hinscheiden diese Schlinge von seinem Nacken ab, und der Ungerechte wird mittelst eben dieser Schlinge in die Hölle geschleppt[1].



band ān vattar i mēnūk pa nē u vēh i

pa bē tuvān nē karta.i hē grīvak hač

pas ahrav ān [i] hukunišnīh xᵛēš i ān

bē grīvak hač band ān vitārišnīh bē hač

band ham i ān pa drvand i ān u ōftēt

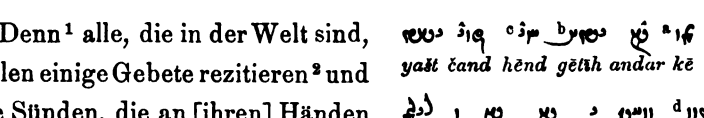
nayūhēt[1] dōžaxᵛ ō

---

[a] U_1. U_2. U_3. P. H. [b] U_3. H. [c] H. über noch übergeschrieben [d] P. [e] U_1. U_3. H. om. [f] J. K_{20} U_3. P. H. U_1. U_3. [g] U_2. P. U_3. H. [h] U. [i] U_3. H.

[1] Man vergleiche zu diesem Paragraph Pahlavi-Vd. 19, 29. Dieselben Funktionen, die hier dem *Aṣt-Vīδāt* zugeschrieben werden, werden dort von *Vizīš* (*Vizarš*) ausgesagt: die beiden Dämonen werden öfters verwechselt. Es heißt dort: *Vizarš nām dēv ... ruvān bast nayēnēt drvandān i dēvyasnān i āhōk žīvišnān martumān* ‚Der Dēv *Vizarš* führt die Seele der bösen Menschen, die die Dēvs anbeten und ein sündiges Leben führen, gebunden fort'; dazu die Glosse: *har kas 1 pa band andar gartan ōftēt*(?) *ka bē mīrēt ka ahrav aš hač gartan bē ōftēt ka drvand aš pa ān ham band bē ō dōžaxᵛ āhanǰēnd.* SPIEGEL (*Kommentar über das Awesta* I, S. 441) übersetzt diese Stelle wie folgt: ‚Jedermann fällt durch einen Strick am Halse, wenn er stirbt; ist er rein, so fällt der Strick von demselben ab; ist er schlecht, so ziehen sie ihn an diesem Stricke in die Hölle'. Weiter sagt er: ‚Aspendiârji versteht die Glosse etwas anders, er läßt jeden Menschen mit einem solchen Stricke geboren werden; ist der Mensch erwachsen und tut gute Werke, so fällt der Strick ab; tut er keine guten Werke, so bleibt derselbe an seinem Halse und er wird an ihm in die Hölle gezogen'. Vergleicht man nun die Auffassung des Aspendiârji mit unserem Texte, so sieht man leicht, daß sie beide sich vollständig decken. Der Satz des Pand-nāmak geht auf eben diese Glosse zurück, oder beide auf eine dritte gemeinsame Quelle. Die Abweichung der Vd.-Glosse zu Anfang (nach der SPIEGELschen Ausgabe) beruht auf Textverderbnis. Ich würde vorschlagen, statt des ersten *ōftēt* — *zāyēt* zu lesen; es ist ganz gut möglich, daß der Abschreiber sich durch das zweite *ōftēt* verleiten ließ, statt *zāyēt* — *ōftēt* zu schreiben. Die Glosse würde dann lauten: *har kas 1 pa band andar gartan zāyēt ka bē mīrēt* ... usw. ‚Jedermann wird mit einer Schlinge um den Hals geboren; wenn er stirbt und er ist gerecht, so ...'.

§ 26 Denn[1] alle, die in der Welt sind, sollen einige Gebete rezitieren[2] und die Sünden, die an [ihren] Händen und Füßen haften, kennen lernen.[3] Außer den Tauben oder den Stummen oder denen, die [sonst] nicht dazu imstande sind[4], [müssen alle]



[illegible] [a] [illegible] [b] [illegible] [c] [illegible] § 26
yašt čand hēnd gētīh andar kē har čē[1]

[illegible] [d] [illegible]
pāδ u dast andar i vinās kartan bē 1

[illegible] [f] [illegible] [e] [illegible]
aδāv karr kē bē apāyēt[2] *dānistan bē*

[illegible] [i] [illegible] [h] [illegible] [g] [illegible]
ka bē pātišāh nē aδāv gung

---

[a] U_3 om. [b] U_1. U_3. H. [illegible] [c] J. K_{29} [illegible] [d] U_2. U_3 schieben [illegible] ein [e] J. K_{29} om. [f] P. [illegible] [g] J. K_{29}. U_2. P. [illegible] [h] U_1. U_3 [illegible] P. H. [illegible] [i] U_1 [illegible]

---

[1] S. Note 2, p. 261.

[2] Ich übersetze hier *yašt kartan* mit ‚Gebet rezitieren', nicht ‚Opfer bringen'. Es ist hier die Rede von den Laien; das Opferbringen ist aber Sache und Aufgabe der Geistlichkeit.

[3] Dieser ganze Paragraph (auch § 10) ist eine Paraphrase aus dem *Ēhrpatistān* (Anfang des *Nīrangastān*). Dort ist auch (§ 2) die Rede von ‚den Sünden, die an den Händen und Füßen sich befinden' (*vinās i andar dast u pāδ*); auch dort wird geraten *yašt 1 bē kartan* ‚ein Gebet zu rezitieren' — denen ‚die in der Welt sind' (*har kē andar gēhān*).

[4] Diese Worte stammen wieder aus dem *Ēhrpatistān* 14 (mit Textkorrektur BARTHOLOMAE Sp. 117): *yō asruṯ.gaošō vā afravaočō vā nōiṯ ōim činəm vāčim aiwyās nōiṯ pasčaēta anaiwišti āstryeiti* ‚wenn einer, weil er taub ist oder stumm, auch nicht ein einziges Wort lesen kann, dann macht er sich durch Nichtstudium nicht sündig'; die Pahlavi-Übersetzung: *ka asravāk-gōšīh rāδ* (Erläuterung: *karrīh rāδ*) *aδāv afrāč-guftārīh rāδ* (Erläuterung: *gungīh*) *nē ēvak-či gōwišn apar ōšmarēnītār* (Erläuterung: *ku-š xšayamna* [?, Transkription des awestischen Wortes, S. 265 Note] *nē guftan ast kē zand gōwēt*) *nē pas pa an-apar-šmarēnītārīh āstērēt* (Erläuterung: *ku ka ēhrpatistān nē kart vināskār nē bavēt*). Der awestische Text geht dann so weiter: *yezi āaṯ ōyum.pe vāčim aiwyās anaiwišti āstryeiti* ‚wenn er aber auch nur ein einziges Wort lesen kann, so macht er sich durch Nichtstudium sündig'; die Pahlavi-Übersetzung: *hakar ān i ēvak 1 patmān gōwišn apar šmarēnītār* (Erläuterung: *ku-š ašəm 1 tuvān guftan*) *ān i pa an-apar-šmarēnīšnīh āstērēt* (Erläuterung: *ku ka ēhrpatistān nē kart vināskār ō bavēt*).

Sehr interessant ist die Konstruktion *nē pātišāh bē ka* ‚kann nicht'. Die Konstruktion ist sonst nicht üblich und mag auf den ersten Blick auffallen und nicht klar scheinen; sie kommt aber außer hier, im *Pand-nāmak*, ein paar mal im *Ēhrpatistān* vor; damit ist es erst möglich geworden, ihre Bedeutung ganz sicher festzustellen. Ēhrpatistān 1: *nē pātišāh hēnd bē ka šavēnd* ‚sie können nicht gehen'; Ēhrp. 2, 4: *nē pātišāh bē ka šavēt* ‚er kann nicht gehen'; Ēhrp. 4: *nē pātišāh bē ka pa yāk*

sich auch belehren lassen[2] und die heilige Schrift kennen lernen.

u kartan bē ēhrpatistān[2] ēn-či kunīhēt[1]
dānistan bē zand

§ 27 Der Vater und die Mutter sollen ihr Kind, bevor es 15 Jahre alt wird, diese guten Werke lehren. Und wenn sie solches gelehrt haben, so kommt jedes gute Werk, das das Kind tut, dem Vater und der Mutter zugute; wenn sie es aber nicht gelehrt haben und das Kind in der Volljährigkeit[6] eine Sünde begeht, so kommt das auf die Rechnung des Vaters und der Mutter.

§ 27
ēnand rāδ x"ēš i frazand māt u pit
bē sālak 15 hač pēš karpak u kār
āmōxt bē ēnand kaš u apāyēt āmōxt
u pit kunēt frazand i karpak u kār har
u āmōčēt[5] nē kaš u bavēt[4] ō māt
pit kunēt vinās dātmēsīh[6] pa frazand
bavēt bun ō māt u

---

[a] J. K$_{29}$ [b] U$_1$ [c] K$_{29}$ [d] J. K$_{29}$ [e] U$_3$ [f] J. K$_{29}$ U$_1$ U$_3$ [g] J. K$_{29}$ [h] U$_1$ J. K$_{29}$ om. den ganzen Satz von an bis hierhin [i] U$_1$. U$_3$. H. om. [k] U$_3$. H. [l] J. K$_{29}$ om. [m] U$_3$ om. [n] U$_1$ [o] U$_3$. H.

---

apāč šavēt ‚er kann nicht sofort zurückgehen'. Auch ohne Negation, Ēhrp. 2, 4: *pātišāh ka šavēt* ‚er kann gehen'; auch *pātišāh šutan, pātišāh ē šutan* ‚er kann gehen'; *pātišāh ka nē šavēt* ‚er kann nicht gehen', Ēhrp. 2; auch einmal mit awestischem *xšayamna* statt *pātišāh* (?, s. oben), Ēhrp. 14: *xšaymna nē guftan* ‚er kann nicht sagen'.

[1] S. eben Note 4.

[2] S. Note 3, p. 248.

[4] Das awestische *avi bavati* ‚es wird zu teil'; Yt. 8, 14: ... *taδa ayaoš yaδa paoirīm vīrəm avi yå bavaiti* „... eines so alten, wie wann dem Mann zum ersten Mal der Gürtel zu teil wird'. S. auch SALEMANN (Grd. § 110).

[5] Wir würden hier eher *āmōxt* erwarten, wie in dem Satz oben.

[6] So lese ich das Wort. Man muß eben streng von unterscheiden. Sie wurden aber gewöhnlich verwechselt. Das letztere Wort ist *mustwar*

§ 28 Mit gutem Werke seid einverstanden und mit Sünde nicht ein- *vinās pa u hamdātastān karpak pa* § 28

* H. om.; auf dem Rande: او په وناه جددادستان

zu lesen und bedeutet: ‚traurig, unglücklich, arm, dumm'; es kommt im *Handarz i Āturpāt i Māraspandān* vor: *hač mustwar mart afsōs mā kun čē tō-či apēr mustwar bavēh* ‚spotte nicht über einen unglücklichen Mann, denn auch du kannst selber sehr unglücklich werden' (§ 55 nach der Ausgabe des Herbad SHERIARJEK DADABHOY); wenn in anderen Ausgaben an dieser Stelle 𐭣𐭩𐭬𐭲𐭪 statt 𐭣𐭩𐭬𐭲𐭪 steht, so ist das eben falsch. 𐭣𐭩𐭬𐭲𐭪 ist ein Ideogramm für iranisches *dātmēs* und muß ‚volljährig' bedeuten (s. HAUG, *An old Pahlavi-Pazand Glossary*, S. 21, Z. 8. Aber die HAUGsche Erklärung dieses Wortes mit *the seven planets*, S. 108 ist gänzlich verkehrt). Seine Bedeutung tritt ganz deutlich hervor in der Ausgabe des *Handarz i Āturpāt i Māraspandān* von KHUDAYAR Dastur SHAHARYAR IRANI (Bombay 1899). Sie ist im Vergleich mit den früheren viel vollständiger, da die ältesten Handschriften dabei benutzt sind. Hier lesen wir auf Seite 18: 𐭠𐭥𐭪 𐭣𐭩𐭬𐭲𐭪 . . . 𐭥𐭩 𐭱𐭥𐭫𐭥𐭱 𐭥𐭩 𐭣𐭩𐭬𐭲𐭪 𐭠𐭥𐭪 𐭩𐭱𐭥𐭲𐭥𐭫 𐭩𐭱𐭥𐭲𐭥𐭫 𐭠𐭥𐭪 𐭩𐭱𐭥𐭲 𐭠𐭥𐭪 𐭩𐭱𐭥𐭲𐭥𐭫 𐭩𐭱𐭥𐭲𐭥𐭫 𐭠𐭥𐭪 𐭩𐭱𐭥𐭲 𐭥𐭩 𐭩𐭱𐭥𐭲 𐭥𐭩 𐭱𐭥𐭫𐭥𐭱 𐭥𐭩 𐭣𐭩𐭬𐭲𐭪 *ēvak dātmēs* (DE HARLEZ, *Le Muséon* VI, S. 209, liest *mas-atval*) . . . *kē žan i apurnāk pa žanīh kunēt ēvak yuvān mart kē žan i pīr pa žanīh kunēt* ‚(Vier Dinge sind für den Leib der Männer die schlimmsten) . . . eins [ist wenn] ein volljähriger (ein bejahrter) Mann . . . sich ein minderjähriges Weib in die Ehe nimmt; eins [ist wenn] ein junger Mann ein altes Weib heiratet'. Schon aus diesem Gegensatz ergibt sich ganz deutlich die Bedeutung des Wortes 𐭣𐭩𐭬𐭲𐭪 *dātmēs*. Gewiß dieselbe Bedeutung hat das Wort auch im *Škand vimānīk vičār* XIV, 40. In der pāzandischen Ausgabe von WEST ist das Wort mit 𐭣𐭩𐭬𐭲𐭪 transkribiert. NERIOSENG hat das Wort einfach nicht verstanden und hielt es für einen Beinamen Abrahams; er liest das मेहद्रोऽब्राहीमो. Diese Stelle übersetze ich so: ‚an anderer Stelle wird folgendes gesagt: als der bejahrte Abraham, der Freund des Herrn, krank an den Augen war, kam der Herr selber, ihn zu fragen'. Es ist ganz klar, daß 𐭣𐭩𐭬𐭲𐭪 hier nicht etwa ‚dumm' übersetzt werden kann. Die linguistische Erklärung dieses Wortes von WEST ist ganz unmöglich; er sagt (SBE. XXIV, 225): ‚it appears to be a hybrid form, the first syllable being Iranian and the latter portion Semitic'. Ebenso ist das Wort gewiß in unserem Satz zu fassen: *u ka-š nē āmōčēt u frazand pa dātmēsīh vinās kunēt pit u māt ō bun bavēt* ‚wenn sie es aber nicht gelehrt haben, und das Kind in der Volljährigkeit (also nachdem es 15 Jahre alt ist) eine Sünde begeht, so kommt das auf die Rechnung des Vaters und der Mutter'. Und das folgt ganz konsequent aus dem Anfang dieses Paragraphs: ‚Der Vater und die Mutter sollen ihr Kind, bevor es 15 Jahre alt wird, diese guten Werke lehren'. Bis die Kinder also 15 Jahre alt sind, darf man die Sünden der Kinder den Eltern nicht zurechnen, da diese noch Zeit haben, die Kinder zu belehren; erst nachdem diese Frist verflossen ist, erst dann werden die Eltern für die Sünden der Kinder verantwortlich, falls sie sie nicht das Gute gelehrt haben. Eben dieser Satz ist von SALEMANN (Grd. S. 312)

verstanden, für Gutes seid dankbar und in Widerwärtigkeit geduldig[2], im Unglück ungebeugt(?) und in Werken der Pflichterfüllung seid eifrig.

[a] [b] [illegible]
pa u spāsdār nēwakīh pa u yutdātastān
[e] [illegible] [d] [illegible] [c] [illegible]
bālistān astānak[3] *pa x*ᵛ*arsand*[1] *patyārak*
[illegible]
bavēt tuxšāk kārān frēčpānīk pa

§ 29 Bereut jede Sünde und laßt die Sünde, die zur [Rechenschafts-] Brücke[4] hingeht, nicht auf eine Hāsr[5] [-Entfernung] an euch herankommen.

§ 29 [illegible]
bavēt patit pa vinās hamāk hač u
[h] [illegible] [g] [illegible] [f] [illegible]
hāsr[5] *andar šavēt puhl ō i vinās u*
[k] [illegible] [i] [illegible]
hilēt[6] *mā bē*

§ 30 Und Wollust und sündige Gier schlagt mit Hilfe des Verstandes[7]

§ 30 [illegible] [l] [illegible]
xrat[7] *pa apārōn i aržūk u varan u*

---

[a] J. K_{29} [illegible] H. om. [b] P. om. [c] U_1. J. K_{29} [illegible] [d] U_1. U_2. U_3. H. [illegible] [e] J. K_{29} [illegible] [f] U_1. U_2. U_3. P. H. om. [g] U_2. U_3. H. schieben [illegible] ein [h] J. P. [illegible] (sic!) [i] U_1. U_3 [illegible] [k] U_1. U_3. H. [illegible] [l] H. [illegible] überschrieben

---

übersetzt worden; er liest [illegible] *mastvarīh* und übersetzt: ‚und die Kinder begehen aus Torheit eine Sünde'. Nach dem, was ich oben ausgeführt habe, kann ich selbstverständlich dieser Übersetzung nicht zustimmen.

[1] Dieselbe Vorschrift Wort für Wort findet sich im *Vāčak ēčand i Āturpāt i Māraspandān*, einem noch nicht veröffentlichten Text (WEST § 80). Wir werden weiter unten (s. Note 6 und später) noch zu sehen bekommen, daß viele Sätze der beiden Texte Wort für Wort zusammenstimmen, besonders am Ende des *Pand-nāmaks*.

[2] Eigentlich ‚zufrieden' *x*ᵛ*arsand*.

[3] Ich leite das Wort vom awestischen *ąsta-* ab.

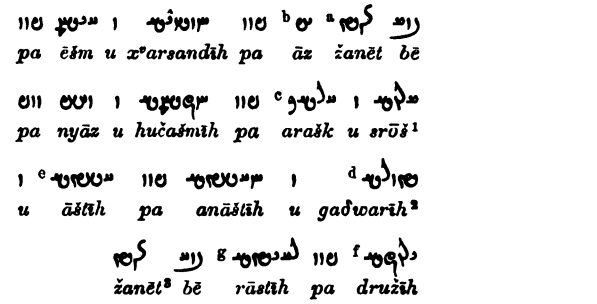
[4] S. Note 4, p. 256.

[5] Ein Zeit- und Wegmaß, von unsicherer Länge, da es in verschiedenen Texten verschieden angegeben ist. Nach dem *Frahang i ōim* soll ein *Hāsr* 100 Schritte zu je 2 Fuß haben.

[6] Derselbe Satz findet sich in *Vāčak ēčand* (s. Note 1): *hamēšak ēnand vinās i ō puhl šavēt andar hāsr bē mā hilēt ku-tān apēčak vēh dēn i māzdēsnān hamēmāl nē bavēt* ‚laßt nie eine Sünde, die zur [Rechenschafts-]Brücke geht, auf eine Hāsr [-Entfernung] an euch herankommen, damit die vollkommene, gute Religion der Mazdaanbeter nicht euer Kläger wird'.

[7] Gemeint ist ‚der heilige Verstand', ‚die heilige Weisheit' — *xrat i ahravān*. Vgl. § 10 des Textes und S. 249, Note 1.

nieder; Begehrlichkeit schlagt mit Zufriedenheit, Zorn mit Gehorsam, Neid mit Wohlwollen, Not mit Tapferkeit[2], Unfrieden mit Frieden, Lüge mit Wahrheit nieder.



pa ēšm u xᵛarsandīh pa āz žanēt bē
pa nyāz u hučašmīh pa arašk u srōš[1]
u āšīh pa anāšīh u gaδwarīh[2]
žanēt[3] *bē rāstīh pa družīh*

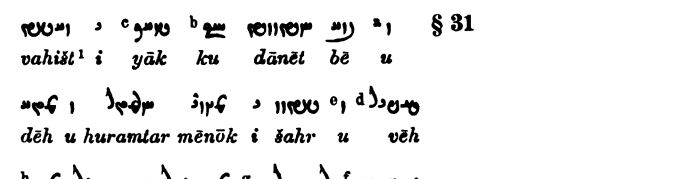
[a] J. K$_{29}$ [illegible] [b] K$_{29}$ om. [c] J. K$_{29}$. P. H. [illegible] [d] sämtlich [illegible] [e] P. [illegible] [f] U$_1$. U$_2$. U$_3$. P. H. [illegible] [g] U$_3$. P. [illegible]

[1] Einer der sieben *Amahraspands*. Der religiöse Gehorsam.

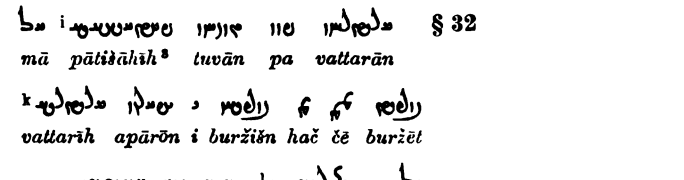
[2] Ein ‚mot savant'; eigentliche Bedeutung ‚die Wurfkeulenträgerei' vom awestischen *gaδavara* ‚der die Wurfkeule führt', — so wird *Kərəsaspa* in Y. 9, 10 genannt. Die Bedeutung ‚tapfer, Tapferkeit', wie das Wort *gaδwar, gaδwarīh* im Pahlavi aufgefaßt wird, ist also eine abgeleitete Bedeutung.

[3] Sämtliche hier aufgezählte Laster sind personifiziert, als Dämonen, aufzufassen. Danach wird hier auch der Ausdruck *bē žānēt* ‚schlaget nieder' gebraucht. Für *Varan* s. S. 260, Note 5. *Āz* ist der Dämon der Gier — awestisches *āzay-*: *ava mē āziš daēvō.dātō parōiṯ pairiϑnəm aϑhvąm avadərənąm sadayeiti* ‚es ist, als ob *Āzay*, der von den *Dēvs* geschaffene, mir die Lebenskraft ganz und gar entzweisprengte' Vd. 18, 19 (nach BARTHOLOMAE; anders GELDNER, *Das achtzehnte Kapitel des Vendidād*, S. 4 in *Sitzungsber. der Berliner Akademie* 1903). Bd. XXVIII, 27 gibt eine sinnige Schilderung des *Āz* — Gier: (nach WEST) ‚The Demon *Āz* is he who swallows everything, and when, through destitution, nothing has come he eats himself; he is that fiendishness which, although the whole wealth of the world be given up to it, does not fill up and is not satisfied; as it says, that the eye of the covetous is a noose, and in it the world is nought'. Vgl. auch *Dāt. dēn.* XXXVII, 51. In dem von SACHAU herausgegebenen Glossar (*Sitzungsber. der Wiener Akademie* LXVII, S. 839) wird *Āz* so erklärt: آز نام دیو است که مردم حرص زیادة کند, ‚*Āz* ist der Name des *Dēvs*, der die Menschen gierig macht'. Für *Ēšm* s. S. 260, Note 3. *Arašk* oder *Araš* ist der Dämon des Neides — awestisches *araska-*. Bd. XXVIII, 14 (nach WEST): ‚the demon *Arašk* is the spiteful fiend of the evil eye'. Er unterhält sich mit *Zaratušt* über die Unsterblichkeit (Dk. X, 21). Im SACHAUschen Glossar wird ارشک mit حسود erklärt. *Nyāz* ist der Dämon der Not. Bd. XXVIII, 26: ‚the demon *Nyāz* is he who causes distress'. *Dāt. dēn.* XXXVII, 52: ‚*Nyāz* the stealthily-moving and dreading the light'. Vgl. auch *Dāt. dēn.* LXXVII, 8; Dk. IX, 21, 4. SACHAUS Glossar 850: نیاز نام دیو است که او بر مال مردمان چارهٔ سازی کند وبرای یک درم سر برادر خود ببُرد ومهربانی نکند وبفائدهٔ یکدرم خود کسی‌را صد درم‌را زیان کند و بر چشم مردمان حقیر می نماید, ‚*Nyāz* ist der Name des Dēvs, der gegen das Vermögen der Menschen Mittel anwendet und um eines Direms willen

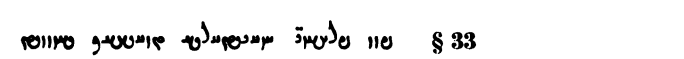
§ 31 Und wisset, daß das Paradies[1] das Beste ist, das geistige Reich das Beglückendste, das himmlische Land das Lichteste; und die Stätte des Lichts ist das Garōtmān[2], und das Vollziehen der guten Taten [gibt] die größte Hoffnung auf den zukünftigen Leib, der nicht [mehr] vergehen wird.


vahišt[1] i yāk ku dānēt bē u
dēh u huramtar mēnōk i šahr u vēh
Garōtmān[2] rōšn i mān u rōšntar āsmān i
pasīn i tan i ōmēt mēs karpak i varz u
nēst vitārišn kē

§ 32 Den Bösen (Ungläubigen) huldiget nicht, auch wenn sie im Besitz der Macht sind(?)[3], denn durch die sündige Huldigung geht das Böse in den Körper hinein und treibt das Gute hinaus.


mā pātišāhīh[3] tuvān pa vattarān
vattarīh apārōn i buržišn hač čē buržēt
spōžēt bē vēhīh u šavēt tan ō

§ 33 Seid eifrig im Verlangen nach Wissenschaft, denn die Wissen-


bavēt tuxšāk xᵛāstārīh frahang pa

---

[a] K_{29}. U_1 om. [b] K_{29} om. J. mit späterer Hand oben zugeschrieben [c] U_1 [d] J. K_{29} [e] U_1. U_3. H. om. [f] U_1 J. K_{20} [g] K_{29} om. [h] J. K_{29} [i] U_1 P. H. [k] P. [l] U_2. U_3. H. om.

---

den Kopf seines eigenen Bruders abschneidet. Wohlwollen erweist er nicht; um ein Direm für sich zu erwerben, [ist er bereit] hundert Direms Schaden einem anderen zu tun'.

[1] *Yāk i vahišt*, eigentl. ‚der beste Ort', hier im Sinne des awestischen *vahištō aŋhuš* ‚das Paradies'.

[2] Awestisches *garō-nmānəm*, Sitz des Ahura Mazda, ‚Paradies'.

[3] Der Sinn des *pa tuvān pātišāhīh* ist nicht recht klar; bei der umfangreichen Bedeutung der Präposition *pa* kann man hier alles mögliche herauslesen. Vielleicht hat dieser Ausdruck irgend welche Beziehung zu der Stelle Y. 8, 5: *xšayamnəm ašavanəm dāyata axšayamnəm drvantəm* ‚machet den Frommen mächtig, den Bösen ohnmächtig'. Die Pahlavi-Übersetzung dieser Stelle lautet: *pātišāh ān ahravān dahēt u apātišāh ān drvandān*; dazu die Erläuterung: *kāmak xᵛatāδ hānd ahravān u akāmak xᵛatāδ hānd drvandān.*

schaft ist der Same des Kennens, und ihre Frucht ist die Weisheit, die Weisheit aber fördert, was in den beiden Welten [sich befindet]. Darüber heißt es[1]: die Wissenschaft ist in der Freiheit Zierde und Schutz im Unglück[3], in der Not

[a]𐬞𐬀𐬭 [b]𐬵𐬀𐬎𐬌 𐬞𐬀𐬭 [c]𐬀𐬎𐬀𐬵 [d]𐬞𐬀𐬭
bār hač-aš dāniš̈n i tōxm frahang čē

[e]𐬞𐬀𐬭 [e]𐬞𐬀𐬭 [f]𐬭𐬀𐬌 [f]𐬭𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵 𐬞𐬀𐬭𐬀𐬵 𐬞𐬀𐬭𐬀𐬵
rāyēniš̈n[1] axᵛānīk 2 har xrat u xrat

[g]𐬞𐬀𐬭𐬀𐬵 𐬞𐬀𐬭 𐬀𐬵𐬀𐬭𐬀𐬵 𐬀𐬵𐬀𐬭 𐬀𐬵𐬀𐬭 𐬀𐬵𐬀𐬭
andar frahang ku ēstēt guft pat-aš

𐬞𐬀𐬭 [h]𐬞𐬀𐬭𐬀𐬵 𐬀𐬵 𐬀𐬵𐬀𐬭 𐬀𐬵𐬀𐬭𐬀𐬵 𐬀𐬵𐬀𐬭𐬀𐬵
pānak škuftīh andar u pērāδak frāxᵛīh[2]

---

[a] U_1. U_3. H. [b] U_1. U_3. P. H. [c] U_1. U_3. H. [d] U_1. U_2. U_3. P. H. [e] U_1 om. [f] J. U_3. H. U_1 [g] U_3 [h] U_2 P.

[1] Man vergleiche zu dieser Verherrlichung der Weisheit *Handarz u frahang i Āturpāt i Māraspandān* §§ 121—138 (nach der Ausgabe von SANJANA): *čē-m ōzmūt har vatīh hač dām i hamāk burtan hač xrat* ‚denn ich habe versucht, alles Böse mittelst der Weisheit von allen Geschöpfen wegzuschaffen', *frāxᵛīh u fraδātiš̈n hač xrat* ‚Freiheit und Hilfe aus der Weisheit', *čē mart ō mēs afrāz xrat nayēt u hač škuftūm i harvisp xrat bōžēt* ‚denn die Weisheit führt den Mann zu größerer Erhabenheit und befreit aus jedem Elend', *xrat dāštār u pānāk i yān xrat bōxtār u fraδātak i tan* ‚die Weisheit erhält und schützt die Seele, die Weisheit erlöst und befördert den Leib', *ka tuvānīkīh xrat vēh u pa-či kam xīrīh xrat pānāktar* ‚wenn Mittel da sind, ist die Weisheit gut, und auch bei Mangel an Gut schützt die Weisheit am besten', *ētar pa ayāwārīh xrat vēh ānōk pa pušt u panāh xrat pānāktar* ‚diesseits ist die Weisheit zur Hilfe gut, jenseits schützt sie am besten als Feste und Zuflucht', *awzār i xrat pātyāvandtar* ‚das Werkzeug der Weisheit ist das mächtigste', *nām pērāδakīh pa xrat* ‚die Weisheit schmückt den Namen', *rātīh hač xrat* ‚Freigebigkeit kommt aus der Weisheit', *fraδātišnīktar xrat* ‚die Weisheit ist, was am meisten fördert', *dūtak awrōčišnīh awzār pa xrat šāyēt vindūt* ‚mittelst der Weisheit kann man das Mittel zur Verherrlichung der Familie erlangen', *dēn tuxšāktar rāδ dāniš̈n i xrat stāyīktar patmān* ‚für den Eifrigen in der Religion ist das aus der Weisheit kommende Wissen das lobenswerteste Maß', *paδtāktar xrat rāδ dāniš̈n* ‚das Wissen dient, die Weisheit offenbarer zu machen', *xrat rāδ kārīktar čē har kēš xrat ast huvarz ast* ‚was die Weisheit anbetrifft, so ist sie das Tätigste, denn jeder der Weisheit besitzt ist guttätig', *čē har kē rāδ xrat ast xᵛāstak-či ast* ‚denn wer Weisheit besitzt, besitzt auch Vermögen', *čē har kār i nēvak bun pa xrat šāyēt vindūt* ‚denn jedes Werks mit guter Grundlage kann man mittelst der Weisheit habhaft werden'.

[2] Zu *frāxᵛīh u tangīh* (eig. die ‚Breite' und die ‚Enge') vgl. Vd. 18, 9: *u kē-či ān i man mart i ō tangīh grift ēstēt . . . . ō frāxᵛīh ul burt* ‚und wer jenen, meinen Mann, der in Haft genommen ist, ... in Freiheit setzt' . . .; ferner Y. 8, 8.

[3] Vgl. Note 3, S. 267.

reicht sie die Hand und in der Enge geht sie voran.

[a] 𐬱𐬀𐬙𐬌𐬎 𐬀𐬯𐬌𐬛𐬀𐬭 𐬎𐬀𐬯𐬀𐬎𐬀𐬭 𐬀 𐬱𐬀 [a]
tangīh[1] *andar u dastgīr astānak andar u*

𐬐𐬀𐬱𐬀𐬑
pēšak[2]

§ 34 Übt nicht Spott irgend jemand gegenüber, denn wer Spott übt, erntet Spott; deren Glück wird vernichtet, sie werden verflucht, ihre Kinder werden, dahik'isch[5], und Krieger werden ihrer wenig sein[5].

[3] 𐬱𐬀 𐬵 [b]𐬵𐬀𐬌𐬎 𐬎𐬀𐬌𐬎 [c]𐬎𐬀𐬌𐬎 𐬵 𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵 § 34
kunēt[4] *mā afsōs kas 1 kas pa u*[3]

𐬐𐬀𐬌 [d]𐬎𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵 𐬀𐬌𐬎 [e]𐬎𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵 𐬐𐬀 [f]𐬐𐬀 𐬐𐬀𐬌
u farr žat afsōsbar mart afsōskar čē

𐬎𐬀𐬵𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵 𐬐𐬀𐬌𐬎 𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵 𐬱𐬀𐬌𐬎 𐬎𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵
dahikīk[5] *frazand va-šān bavēnd nafrūtak*

[i]𐬱𐬀𐬌𐬎 𐬐𐬀 [h]𐬵𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵 [g]
bavēt[5] *kam aratēštār*[6] *u*

---

[a] U_1 om. [b] J. K_{29} 𐬵𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵 [c] J. K_{29}. U_2 𐬎𐬀𐬌𐬎 H. 𐬎𐬀𐬌𐬎 [d] K_{29} 𐬵𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵 [e] K_{29} 𐬵𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵 [f] K_{29} J. mit späterer Hand oben zugeschrieben [g] U_3. H. om. [h] U_1 𐬵𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵 H. 𐬵𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵 [i] J. K_{29} 𐬱𐬀

---

[1] S. oben Note 4.

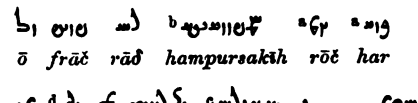
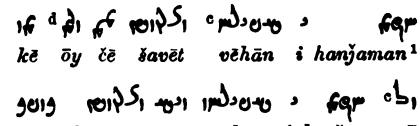
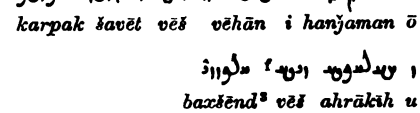
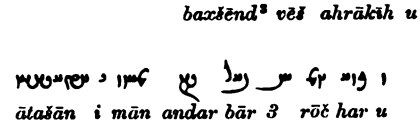
[2] Diese Sentenz in derselben Form, nur etwas kürzer gefaßt, findet sich wieder im *Vāčak ēčand* (s. Note 1, p. 267): 𐬐𐬀 𐬱𐬀 𐬐𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵 𐬎𐬀𐬌𐬎 [𐬎𐬀]𐬵𐬀 𐬱𐬀𐬌 𐬐𐬀𐬑 𐬎𐬀𐬌𐬎 𐬀 𐬱𐬀 [𐬵𐬀]𐬵 [𐬀 𐬐𐬀] 𐬎𐬀𐬌𐬎 𐬀 𐬱𐬀 [𐬵𐬀]𐬵 𐬐𐬀𐬑 (ich zitiere nach J.; in den anderen Handschriften, die das *Vāčak ēčand* enthalten, fehlt diese Stelle) *pa frahang x*ᵛ*ā*[*št*]*ārīh tuxšāk bavēt čē frahang andar frāx*ᵛ*īh pērā*[*ðak u andar*] *škiftīh pānak u andar astān* [*da*]*s*[*tgīr*] *u andar tangīh pēšak.*

[3] Der ganze Paragraph findet sich wieder im *Vāčak ēčand* mit geringer Differenz: nach *frazand* steht dort *či* und statt 𐬵𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵 wird 𐬵𐬀𐬌𐬎 geschrieben.

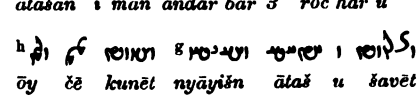
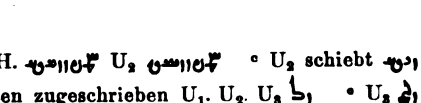
[4] Spott üben scheint ein schweres religiöses Vergehen bei den Parsen gewesen zu sein, da vor ihm so ausdrücklich gewarnt und auf dessen harte Folgen verwiesen wird. Eine ähnliche Stelle findet sich in *Handarz i Āturpāt i Māraspandān* (SANJANAS Ausgabe § 19): *pa ē-či kas afsōs mā kun* ‚übe über niemand Spott' (§ 53): *pa mustwar mart afsōs mā kun čē tō-či apēr mustwar bavēh* (s. Seite 226 No.), *Handarz i Husrav i Kawātān* 2: *afsōs mā kunēt tāk farrōmand bavēt* ‚übt nicht Spott, auf daß ihr glücklich werdet'.

[5] *Frazand dahikīk u aratēštār kam bavēt* — das ist eben der Fluch, mit dem oben dem Spötter gedroht wird. Diese Worte beziehen sich ohne Zweifel auf Y. 11, 6 *nōiṯ ahmi nmāne zānaite āθrava naēða raθaēštå naēða vāstryō fšuyąs āaṯ ahmi nmāne zayâṇte* ⁺*dahikāča* . . . ‚Nicht wird in diesem Hause geboren ein Priester, nicht ein Krieger, nicht ein Ackerbauer; in diesem Hause werden geboren die *Dahik*s . . .'. In den Ausgaben von WESTERGAARD und GELDNER und auch bei

§ 35 Jeden Tag geht zum Zweck der Besprechung in die Versammlung der Guten (Gläubigen); denn dem, der viel in die Versammlung der Guten geht, wird viel gutes Werk und das ewige Anrecht[2] zuteil.


ō frāč rāδ hampursakīh rōč har

kē ōy čē šavēt vēhān i hanǰaman[1]

karpak šavēt vēš vēhān i hanǰaman ō

baxšēnd[3] *vēš ahrākīh u*

§ 36 Und jeden Tag geht dreimal in den Feuertempel und vollzieht die Anbetung des Feuers; denn dem, der viel in den Feuertempel


ātašān i mān andar bār 3 rōč har u

ōy čē kunēt nyāyišn ātaš u šavēt

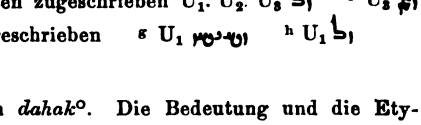
---

[a] U_3. H. wiederholt [b] U_1. U_3. P. H. U_2 [c] U_2 schiebt ein [d] K_{20} om. J. mit späterer Hand oben zugeschrieben U_1. U_2. U_3 [e] U_3 [f] K_{20} om. J. mit späterer Hand oben zugeschrieben [g] U_1 [h] U_1

BARTHOLOMAE steht nicht *dahik°*, sondern *dahak°*. Die Bedeutung und die Etymologie des Worts steht nicht fest. BARTHOLOMAE gibt in seinem Wörterbuch keine Erklärung dafür; er stellt nur fest, daß es eine ‚Bezeichnung *daēv*ischer Geschöpfe' ist. SPIEGEL übersetzt das Wort mit ‚beißende Wesen', es ist aber nicht einleuchtend, aus welchem Grund er das tut. JUSTI übersetzt es mit ‚verderblich'. Es ist aber besser, auf jede Erklärung zu verzichten, als bloß vermutete Bedeutungen anzugeben. Zwei Handschriften, die GELDNER für seine Ausgabe benutzt hat, haben nicht *dahakāča*, sondern *dahikāča* (besonders wichtig ist, daß eben diese Lesart die beste Handschrift Pt_4 hat). Sämtliche von mir benutzte Handschriften des *Pandnāmak* haben *dahikīk* (scriptio plena). Ob es also nicht ratsam wäre, das Wort auch im Awesta *dahik°* zu lesen? Sicher hat es so der Verfasser des *Pandnāmak* und alle Abschreiber gelesen. In der Pahlavi-Übersetzung der genannten Awestastelle steht *dahak*; das wurde von NERIOSENG *daxšak* gelesen und mit चिह्न übersetzt; im Grunde aber ist das nur ein korrumpiertes *dahikīk* (*dahik*). DARMESTETER hat dieses Wort *dahišn* gelesen. Übrigens ist hier die Pahlavi-Übersetzung nicht ganz verständlich.

[1] Vgl. Vd. 2, 20 über die Versammlung der Götter und Mazdaanbeter.

[2] S. Note 1, p. 247.

[3] Die Parallele des *Vāčak ēčand* zu diesem Paragraph lautet:  (nach J.).

kommt und die Anbetung des Feuers viel vollzieht, dem wird [auch] viel Reichtum und das ewige Anrecht[1] zuteil.

u šavēt vēš ātašān i mān andar kē
x^{v}āstak aδak-aš kunēt vēš nyāyišn ātaš
baxšēnd[2] vēš ahrākīh u

§ 37 Hütet euch sehr, Vater, Mutter und Herrn zu beleidigen[3], damit eure Person nicht in üblen Ruf komme und eure Seele nicht der Hölle verfalle.

sardār u māt u pit i āzārišn hač u
u dusrav tan tān ku pāhrēčēt[3] saxt
bavāt nē drvand[4] ruvān

§ 38 Und wisset, daß von den unzähligen Plagen, die der böse Anrāk Mēnūk schuf, diese drei die schwersten sind: die Hemmung der Sehkraft, die Lähmung des

patyārak amar hač ku dānēt bē u
3 kirrēnīt drvand i Mēnūk Anrāk i
u čašm i vēnišn i bastišn garāntar ēn

---

[a] K$_{29}$ [illegible] [b] H. om. [c] U$_1$. U$_2$. U$_3$. P. H. [illegible] [d] U$_1$ [illegible] [e] K$_{29}$. J. [illegible] [f] K$_{29}$ om. [g] J. K$_{29}$ om. [h] U$_1$ [illegible] [i] P. om. [k] U$_1$ [illegible] [l] U$_1$. U$_3$. H. [illegible] [m] J. K$_{29}$. U$_1$ om. [n] U$_1$. U$_3$. P. H. om. [o] U$_1$ [illegible] [p] U$_1$ [illegible] [q] U$_2$. P. om. [r] J. K$_{29}$ [illegible] U$_2$. P. [illegible] [s] U$_2$ [illegible]

---

[1] S. Note 1, p. 247.

[2] Die *Vāčak-ēčand*-Parallele: ı] [illegible] (d. i. *vaxšišn*!) [illegible] (nach J.).

[3] Vgl. zu dieser Stelle *Saddar* XL, 4, publiziert von DARMESTETER (Zend-Avesta III, 151): *mā āzārayōiš Zaraθuštrahe* (statt voc.) *mā Pourušaspahe* (statt acc.) *mā Duγδōvąm mā aēθrapaitīš* ‚erzürne nicht, o *Zaraθuštra*, den *Pourušaspa*, nicht die *Duγδōvā*, nicht die Priester'. Diese Worte stammen aus dem Kommentar zum *Haδōxt Nask* (SBE. XXXVII, 483). Die Glosse aus *Saddar* lautet (nach WEST SBE. XXIV, 302): ‚it is not desirable that thou, o *Zaratušt*! shouldest distress thy father, or mother, or priest'.

[4] *Drvand* ist aufzufassen als Gegensatz zu *ahrav*. *Ahrav* — ‚der das Anrecht auf das Paradies hat' (vgl. oben Note 1), *drvand* — ‚der das Anrecht nicht besitzt, der der Hölle verfällt'.

Gehörs[1] und drittens der Satan des Unfriedens.

[a] 𐬞 [b] 𐬀𐬌𐬎𐬀 𐬌 𐬎𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵 𐬌 𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎
i druž sitākar u gōš[1] *i ānuvišn nē*

𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎
anāštīh

§ 39 Denn es ist klar, daß die Sonne aus demselben Grunde jeden Tag dreimal den Menschen auf der Welt Befehl gibt. Am Morgen sagt sie so: ‚Ōhrmazd sagt euch, die ihr Menschen seid, immer: Seid eifrig in der Übung guter Werke, damit ich euch das irdische Leben . . .[2] mache'. Am

[c] 𐬞 𐬵𐬀𐬌 𐬌𐬵 𐬎𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵 𐬵𐬌 𐬎𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎 𐬵𐬀 § 39
rāδ čim ham xᵛaršēt ku paδtāk čē

𐬎𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵 𐬌 [d] 𐬎𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵 𐬀𐬵 𐬵𐬀 𐬎 𐬵𐬀 𐬀𐬌𐬎
gētīk i martumān ō bār ə̄ rōč har

𐬵𐬌 [g] 𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎 𐬵𐬀 𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎 [f] 𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎 𐬎𐬀𐬌𐬎
ku gōwēt ēn hāmdāt dahēt framān

[k] 𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵 [i] 𐬎𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵 𐬵𐬀 𐬀𐬌𐬎 𐬀𐬵 [h] 𐬎𐬀𐬌𐬎
hēt martum kē šmāk ō Ōhrmazd

𐬀𐬌𐬎𐬀 [n] 𐬀𐬵 𐬎𐬀 𐬌𐬎 𐬵𐬌 [m] 𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎 [l] 𐬞
karpak u kār pa ku gōwēt hamēv

---

[a] U_1. U_3. H. 𐬞 [b] J. K_{29} 𐬀𐬌𐬎𐬀 U_1 𐬀𐬌𐬎𐬀 [c] K_{29} 𐬞 [d] J. K_{29} 𐬎𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵 [e] U_1. U_3. H. 𐬎𐬀𐬌 [f] U_1. schiebt 𐬌 ein [g] J. K_{29}. U_1. U_3. H. 𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎 [h] U_1. U_3. H. schieben 𐬞 ein [i] U_3. H. 𐬎𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵 [k] U_1 𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵 [l] J. K_{29}. U_1 𐬵𐬀 [m] J. K_{29} U_1 𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎 [n] U_3. H. om.

---

[1] Die Worte *bastišn ī vēnišn i čašm u nē ānuvišn i gōš* sind von mir etwas freier übersetzt worden, um dem deutschen Sprachgefühl gerecht zu werden.

[2] Den Sinn des 𐬀𐬵𐬀 𐬌𐬎 *pa mēhan*, oder wie die Zeichen sonst zu lesen sind, vermag ich nicht zu ermitteln. Es handelt sich um eine Belohnung für gute Werke. Die Sonne verspricht den Gerechten ihr irdisches Leben 𐬌𐬎𐬀𐬌𐬎 𐬀𐬵𐬀 𐬌𐬎. Der vermutliche allgemeine Sinn muß etwa sein: ‚das Leben zu verlängern, oder in irgend welcher Weise es angenehm zu machen'. Vgl. Y. 16, 10: *yazāmaide ϑwąm maēϑanəm yąm ārmaitim . . . yazamaide ϑwąm maēϑanahe paiti . . . ahura mazda . . . drvō.vīrahe . . . yahmi zī kāčiŋ tanunąm drājištəm hāme maēϑaine miϑnāt* ‚wir verehren dich, o *Ārmaiti*, als unsre Wohnung, wir beten zu dir, o *Ahuru Mazda*, um eine Wohnung . . . mit gesunden Männern . . ., auf daß nämlich in dieser Wohnung jede Person so lang als möglich verweile' (BARTHOLOMAE, Sp. 1106, 774). Hat vielleicht *pa mēhan kunēm* irgend welche Beziehung zu diesem Zitat? Doch vgl. *Handarz i Āturpāt i Māraspandān* § 43 (nach der Ausgabe von KHUDĀYĀR Dastur): 𐬵𐬌 𐬎𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵 𐬀𐬵𐬀 𐬌𐬎 𐬌𐬌 𐬀𐬵𐬀 𐬎𐬀𐬌𐬎𐬀𐬵 𐬵𐬌 𐬞 𐬎𐬀 𐬵𐬀 *čē hakar bar nē dahēt aδak-aš bun pa mēhan* (?) *bavēt* ‚denn wenn es keine Frucht bringt, so wird doch der Grund . . .'. DEHARLEZ (*Le Muséon* VI, S. 70) liest das Wort *mēyān* und erklärt es mit ‚in medio erit'.

Mittag sagt sie so: ‚Denket fleißig daran, euch ein Weib zu suchen, Kinder zu erzeugen und an die sonstigen Pflichten; denn bis zur Wiedergeburt werden sich von dieser Schöpfung Anrāk Mēnūk und die Abgefallenen nicht entfernen'. Zur Zeit des Untergangs sagt sie so: ‚Bereut die Sünde, die von euch begangen worden ist, damit ich euch verzeihe'. Denn es ist klar, daß ebenso, wie das Licht der Sonne zur Erde kommt, auch von ihr die Rede zur Erde geht.

žvišn man tān tāk bavēt tuxšāk kartan

ēn nēmrōč kunēm mēhan(?)[1] pa gētāk ī

frazand u xᵛāstan žan pa ku gōwēt

tuxšāk xᵛēškārīh apārāk u varzītan

Mēnūk Anrāk pasīn ī tan tāk čē bavēt

bavēt nē yutāk dām ēn hač višutakān u

vinās hač ku gōwēt ēn gās ēpārak

tān tāk bavēt patīt ēstēt kart tān-ī

ētōn ku paδtāk čē āmurzēm bē man

rasēt zamīk ō xᵛaršēt ī rōšnīh čigōn

āyēt zamīk ō gōwišn hač-aš

§ 40 Denkt, sagt und tut keine Falschheit[2] in [dieser] materiellen Welt § 40

u mēnišn pa astōmand ī axᵛ andar u

---

[a] U_1. U_2. U_3. P. H. [b] P. [c] J. K_{29}. U_1 [d] J. K_{29} U_1; hier bricht K_{29} ab [e] J. om. [f] U_1 [g] U_1 [h] U_1 schiebt ī ein [i] U_1 U_3. H. [k] J. [l] U_3. H. [m] J. U_1. U_2. P. [n] H. om.

---

[1] Siehe p. 274, Note 2.

[2] Eig. ‚falsch gesagtes'; hier bezieht sich aber *mitōxt* auch auf das Denken und Tun. Es ist die Transkription der awestischen *miδaoxta.* und wird sonst personifiziert, als Dämon der Lüge aufgefaßt. Vgl. *Bd.* I, 24; XXVIII, 14.

in [eurem] Denken, Sagen und Tun.

[a] ، [b]ⲙⲁⲣ [c]ⲙⲁ ⲙⲁⲛⲁⲛ ⲙⲁⲩⲁⲛ ، ⲙⲁⲛⲁⲛ
u mēnēt nē mitōxt[1] *kunišn u gōwišn*

[c]ⲙⲁ ⲡⲁⲣⲁⲛ[d] ، [c]ⲙⲁ ⲙⲁⲩⲁⲛ[e]
kunēt nē u gōwēt nē

§ 41 Mit Gottes Kraft und mittelst der Weisheit befleißigt euch eifrig des Studiums der Religion.

§ 41

ⲙⲁⲗ ، [c]ⲙⲁ ، ⲩⲁⲍⲧⲁⲛ ، ⲛⲏⲣⲱⲕ ⲡⲁ
xrat i rāš u yazatān i nērōk pa

ⲧⲩⲭⲥⲏⲧ ⲁⲡⲁⲣ [f]ⲍⲉⲛⲁⲩⲁⲛⲇⲓⲏⲁ ⲇⲏⲛ ، ⲁⲫⲣⲁⲥ
tuxšēt apar zēnāvandīhā dēn i āfrās

§ 42 Und merkt euch, daß späterhin, wenn der Wert des guten Werks derart groß und grenzenlos sein wird, [und] Anrāk Mēnūk in Verborgenheit ein Urheber des Unheils und Ōhrmazd offen ein Bekämpfer des Bösen sein wird,

§ 42

، [2] ⲁⲣⲍ ⲕⲁ ⲡⲁⲥ-ⲥⲓ ⲕⲩ ⲛⲓⲕⲁⲣⲏⲧ[3] ⲃⲏ ⲩ[2]
i arž ka pas-či ku nikarēt[3] *bē u*[2]

[l]ⲁⲛⲣⲁⲕ [k]ⲁⲕⲁⲛⲁⲣⲁⲕ [i]، [h]ⲙⲏⲥ [g]ⲁⲅⲱⲛ ⲕⲁⲣⲡⲁⲕ
Anrāk akanārak u mēs āngōn karpak

[n]ⲏⲁⲛⲇⲁⲝⲧⲁⲣ ⲁⲛⲁⲕⲓⲏ [m]ⲛⲓⲏⲩⲫⲗⲁⲣⲓⲏ ⲡⲁ ⲙⲏⲛⲩⲕ
handāxtār anākīh nihuflārīh pa Mēnūk

[q4]ⲩⲁⲧⲗⲁⲣⲓⲏ [p]ⲁⲩⲏⲕⲁⲣⲁⲕ ⲡⲁ ⲟⲩⲣⲙⲍⲇ [o]، ⲩ
vatlarīh[4] *āškārāk pa Ōhrmazd u*

---

[a] U_2 ⲗⲉ [b] J. ⲙⲁⲣ [c] U_2. U_3. P. H. om. [d] J. U_1 ⲙⲁⲛⲁⲛ U_3. H. ⲙⲁⲛ [e] J. ⲙⲁⲩⲁⲛ [f] J. H. ⲍⲉⲛⲁⲩⲁⲛⲇⲓⲏⲁ [g] J. ⲁⲅⲱⲛ [h] U_1 ⲗⲉ U_1. U_3. H. schieben ⲙⲏⲥ ein [i] U_1. U_3. om. [k] U_1. U_3. H. ⲕⲁⲣⲡⲁⲕ ⲕⲁⲛⲁⲣⲁⲕ ⲩ; U_2. P. schieben hier ، ein [l] U_1 ⲁⲛⲣⲁⲕ [m] J. ⲛⲓⲏⲩⲫⲗⲁⲣⲓⲏ [n] U_1. U_2. U_3. P. H. ⲛⲏⲁⲛⲇⲁⲝⲧⲁⲣ [o] J. schiebt hier ⲙⲁⲗ ⲁⲫⲣⲁⲥ ⲕⲩ ⲛⲓⲕⲁⲣⲏⲧ ⲩⲁⲍⲧⲁⲛ ⲡⲁ ⲛⲏⲣⲱⲕ ⲩⲁⲍⲧⲁⲛ ⲓ ein [p] U_1 P. ⲕⲁⲛⲁⲣⲁⲕ [q] sämtlich ⲩⲁⲧⲗⲁⲣ

---

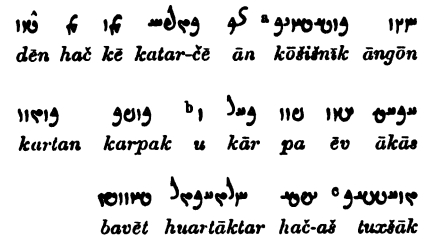
[1] Siehe p. 275 Note 2.

[2] Von hier ab ist mir der Text nicht mehr ganz klar; manche Wörter vermag ich nicht zu entziffern. Textkorrekturen aufzustellen, wo ich nicht ganz sicher bin, habe ich unterlassen; infolgedessen sind manche Stellen überhaupt ohne Übersetzung geblieben. Ich will nur hoffen, daß es jemand, der glücklicher als ich, gelingen wird, diese Stellen zu erklären; nur mit vereinten Kräften kann man etwas Sicheres auf diesem Gebiet leisten.

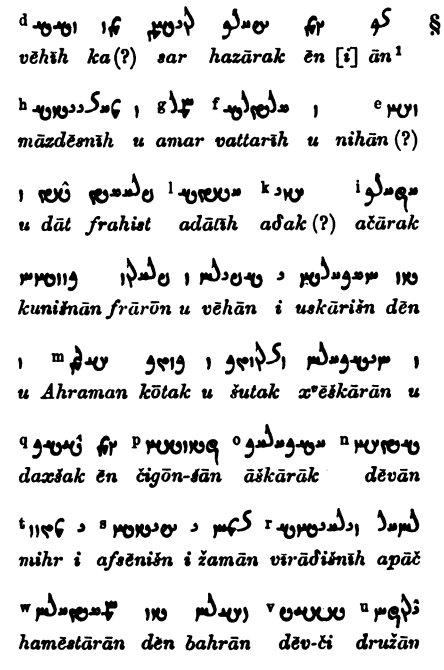
[3] Sonst ⲛⲓⲕⲁⲣⲏⲧ *nikārēt*; vgl. HÜBSCHMANN PS., S. 102.

[4] In sämtlichen Handschriften ⲩⲁⲧⲗⲁⲣ. Ich glaube diese Korrektur aufstellen zu dürfen; es handelt sich hier um das Böse, das Ōhrmazd bekämpfen wird. ⲙⲁⲗⲁⲕ wird oft mit ⲩⲁⲧⲗⲁⲣ verwechselt; der Unterschied zwischen diesen beiden Wörtern besteht lediglich in einem Haken, der sehr leicht ausgelassen werden kann. Man vergleiche dazu *Mēnūk i xrat*, S. 112, SALEMANN, *Mélanges Asiatiques* IX, S. 245, 249, wo er ⲩⲁⲍⲇ mit ‚böse sein' übersetzt, SPIEGEL, *Parsisprache* 193.

daß dann irgendeiner, der in der Religion kundig ist, allein(?) im Vollziehen der guten Werke eifrig sein und dadurch des guten Anrechts im vollen Grade teilhaft werden wird.


dēn hač kē katar-čē ān kōšišnīk āngōn
kurtan karpak u kār pa ēv ākās
bavēt huartāktar hač-aš tuxšāk

§ 43 Am Ende dieses Millenniums, wenn das Gute verborgen, das Böse unzählig und das Mazdayasnertum ohnmächtig ist, dann(?) wird die Ungesetzlichkeit überhand nehmen und das Bedenken des Gesetzes und der Religion seitens der Guten, Rechthandelnden und ihre [Pflicht] erfüllenden wird schwinden und gering werden; Ahraman und die Teufel . . .


vēhīh ka(?) sar hazārak ēn [ī] ān[1]
māzdēsnīh u amar vattarīh u nihān(?)
u dāt frahist adālīh aδak(?) ačārak
kunišnān frārōn u vēhān i uskārišn dēn
*u Ahraman kōtak u šutak x*ēškārān u*
daxšak ēn čigōn-šān āškārāk dēvān
nihr i afsēnišn i žamān vīrāδišnīh apāč
hamēstārān dēn bahrān dēv-či družān

---

[a] J. H. schiebt hier ı ein [b] U_2. U_3. P. H. om. [c] J. U_1 H. schiebt ı ein [d] U_2. P. [e] U_2. P. U_1 (?) [f] U_2 P. [g] H. [h] J. U_2. U_3. H. P. [i] J. U_2. P. U_1. H. [k] J. U_2. P. U_3. H. [l] P. [m] U_2. P. U_1 [n] J. [o] U_1. P. J. [p] U_2. U_3. P. U_1. H. [q] U_1. U_3. H. [r] U_1 [s] J. U_2. U_3. P. H. [t] J. U_1. U_2. P. [u] P. [v] J. U_2. U_3. P. H. [w] J. H.

---

[1] Ich bitte, meine Transkription des Textes in diesem Paragraph lediglich als einen Versuch anzusehen. Textkorrekturen habe ich nicht gewagt, da mir der Sinn nur ungefähr verständlich ist.

[a]𐭥𐭲𐭫𐭭𐭣 [b]𐭲𐭥𐭩𐭥𐭱𐭥 [c]𐭩 𐭥𐭲𐭩

vēh u ravānd ōmēlīh u ..tārīh

𐭲𐭥𐭫 𐭩 𐭲𐭥𐭩𐭥𐭱𐭥 𐭩 𐭲𐭥𐭩𐭥𐭱𐭥

čand dahākān i až hač dahišnān

[e]𐭲𐭥𐭫𐭥𐭫𐭥𐭲 𐭩 [d]𐭲𐭥𐭩𐭥𐭱𐭥 𐭩 𐭲𐭥𐭩𐭥𐭱𐭥

martumān i kišvarān i patvastārīh

[g]𐭲𐭥𐭱 [f]𐭲𐭥𐭩𐭥𐭱𐭥 𐭲𐭥𐭫

ast dātastān Ōhrmazd

§ 44 Jedermann muß Frieden mit Vahuman halten; im Studium der Religion die (heilige) Weisheit befragen; mittelst der Weisheit den Weg der Gerechtigkeit erforschen; mittelst der Freigebigkeit die Seele freudig machen; durch Wohlwollen das Gute erhöhen; durch Tugend Ruhm suchen; durch Bescheidenheit Freunde erwerben; durch Stetigkeit die Hoffnung stärken; durch Charakter Gutes sammeln; durch Gerechtigkeit den lichten Weg zum Himmel bahnen; dort wird die Frucht des eigenen guttätigen Wirkens genossen.

[i]𐭲𐭥𐭩𐭥𐭱𐭥 [h]𐭲𐭥𐭩𐭥𐭱𐭥 𐭩𐭱 𐭥𐭩 𐭲𐭥𐭩 𐭥𐭩 § 44

dārišn āštīh Vahuman[1] pa kas har

[k]𐭩𐭱 [k]𐭥𐭩 [k]𐭲𐭥𐭩𐭥𐭱𐭥 𐭩𐭱 𐭩𐭱𐭲 𐭥𐭩 𐭥𐭩

xrat pa pursišn xrat āfrās dēn pa

𐭩𐭱𐭲 𐭩 𐭩𐭱𐭲 𐭥𐭩 [l]𐭲𐭥𐭩𐭥𐭱𐭥 𐭩𐭱𐭲𐭩𐭱𐭥 𐭩𐭱𐭲 𐭩

rāstīh i rās pa vičōdišn ahrākīh i rās

[n]𐭲𐭥𐭩 [n]𐭲𐭥𐭩𐭥𐭱𐭥 [n]𐭥𐭩 [m]𐭲𐭥𐭩𐭥𐭱𐭥 𐭩𐭱

vēhīh hučašmīh pa urvāzēnišn ruvān

𐭥𐭩 𐭲𐭥𐭩𐭥𐭱𐭥 𐭩𐭱 𐭥𐭩 [o]𐭲𐭥𐭩𐭥𐭱𐭥

pa x[v]āhišn nām hunar pa burzēnišn

[r]𐭲𐭥𐭩𐭥𐭱𐭥 𐭥𐭩 [q]𐭲𐭥𐭩𐭥𐭱𐭥 𐭲𐭥𐭩 [p]𐭲𐭥𐭩𐭥𐭱𐭥

bālistānīh pa handōžišn dōst aδarmēnišnīh

[t]𐭲𐭥𐭩 [s]𐭩𐭱 𐭥𐭩 𐭲𐭥𐭩𐭥𐭱𐭥 𐭲𐭥𐭩

vēhīh xēm pa fšavēnišn(?) ōmēt

𐭲𐭥𐭩 𐭩 𐭩𐭱𐭲 𐭩𐭱𐭲𐭩𐭱𐭥 𐭥𐭩 𐭲𐭥𐭩𐭥𐭱𐭥

rōšn i rās ahrākīh pa handōžišn

[v]𐭲𐭥𐭩𐭥 𐭩 𐭩𐭱 𐭲𐭥𐭩𐭥𐭱𐭥 [u]𐭩𐭱𐭲𐭩

x[v]ēš hač ānōk vīrāδišn Garōtmān[i]

[x]𐭲𐭥𐭩𐭥𐭱𐭥𐭥 [x]𐭩 𐭥𐭩 [w]𐭥𐭩 𐭲𐭥𐭩𐭥𐭱𐭥

x[v]arīhēt bar hač-aš varzīh hukunišnīk

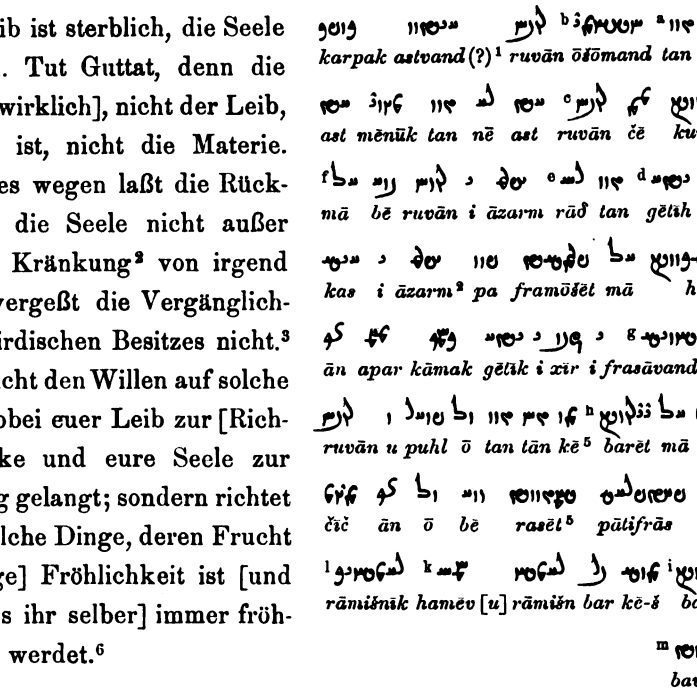
---

[a] U$_1$ 𐭲𐭥𐭩𐭥𐭱𐭥 [b] J. U$_2$. P. om. [c] J. U$_1$ U$_2$. om. [d] J. 𐭩𐭱𐭲 [e] J. U$_2$. P. om. [f] J. 𐭥𐭩 [g] J. 𐭥𐭩 [h] P. 𐭲𐭥𐭩𐭥𐭱𐭥 [i] U$_2$. P. J. 𐭲𐭥𐭩𐭥𐭱𐭥 [k] U$_1$ om. [l] J. 𐭲𐭥𐭩𐭩 J. U$_2$. U$_3$. P. schieben ı ein [m] U$_1$ om. P. 𐭲𐭥𐭩𐭥𐭱𐭥 [n] U$_1$. U$_3$. P. H. om. [o] U$_1$. H. 𐭲𐭥𐭩𐭥 U$_3$. P. om. [p] J. 𐭲𐭥𐭩𐭥𐭱𐭥 U$_2$. P. 𐭲𐭥𐭩𐭥𐭱𐭥 [q] J. 𐭲𐭥𐭩𐭥𐭱𐭥 [r] J. 𐭲𐭥𐭩𐭥𐭱𐭥 U$_1$ 𐭥𐭱𐭥 [s] U$_2$ 𐭩𐭱 [t] U$_1$. U$_3$. 𐭲𐭥𐭩 [u] J. 𐭩𐭱 [v] U$_1$ 𐭲𐭥𐭩𐭥 [w] U$_1$. U$_2$. U$_3$. H. 𐭥𐭩 [x] J. om.

[1] S. Note 2, p. 262.

§ 45 Der Leib ist sterblich, die Seele ist seiend. Tut Guttat, denn die Seele ist [wirklich], nicht der Leib, der Geist ist, nicht die Materie. Des Leibes wegen laßt die Rücksicht auf die Seele nicht außer acht. Bei Kränkung[2] von irgend jemand vergeßt die Vergänglichkeit des irdischen Besitzes nicht.[3] Richtet nicht den Willen auf solche Dinge, wobei euer Leib zur [Richter-]Brücke und eure Seele zur Peinigung gelangt; sondern richtet ihn auf solche Dinge, deren Frucht die [ewige] Fröhlichkeit ist [und durch das ihr selber] immer fröhlich sein werdet.[6]

§ 45



karpak astvand(?)[1] *ruvān ōšōmand tan ast mēnūk tan nē ast ruvān čē kunēt mā bē ruvān i āzarm rāδ tan gētīh nē kas i āzarm*[2] *pa framōšēt mā hilēt ān apar kāmak gētīk i xīr i frasāvandīh*[4] *ruvān u puhl ō tan tān kē*[5] *barēt mā čič čič ān ō bē rasēt*[5] *pātifrās ō rāmišnīk hamēv* [*u*] *rāmišn bar kē-š barēt bavēt*[6]

---

[a] J. om. [b] J. om. U_1. U_3. H. schieben ein [c] U_2 [d] J. U_1 [e] U_2 [f] H. [g] U_1 [h] P. H. [i] U_1. U_2 om. den ganzen Satz von [h] bis dahin [k] U_1 J. P. [l] U_1. H. [m] sämtlich

---

[1] Oder *tan i ōšōmand ruvān vēn* ‚sterblicher Leib nimm Rücksicht auf die Seele'?

[2] Man beachte die zweifache Bedeutung des Wortes *āzarm*. Es sind hier zwei Wurzeln zusammengefallen. — Steht vielleicht *dušārm* ‚Liebe, Zuneigung' in einer etymologischen Beziehung zu *āzarm*?

[3] Das heißt: ihr sollt nicht das irdische Gut erwerben durch Unrechttun irgend jemand gegenüber.

[4] Ich stelle das mit persischem فرسودن ‚abreiben' zusammen. Vgl. HORN, Grd., S. 131.

[5] Der Satz ist syntaktisch nicht ganz in Ordnung. Man würde etwa *rasēt* in *nayēt* korrigieren müssen, um den Satzbau zu retten; sonst muß man statt *kē* etwa *ku* oder *čē* lesen.

[6] Dieser Paragraph findet sich wieder im *Vāčak ēčand*. Vom Anfang bis *rasēt* stimmen beide Texte überein. Statt *bē ō ān čič barēt kē-š bar rāmišn u hamēv rāmišnīk bavēt* hat das *Vāčak ēčand* folgendes: *dušārm i kas rāδ āzarm i ruvān bē mā*

§ 46 Wohl- und gutwirkende Tätigkeit [kommt] aus dem Bestreben; . . . . . ; die Gabe aus dem Wunsch, der Wunsch aus der Intelligenz, die Intelligenz aus dem Geist des Erkennens, und die Erkenntnis ist jenes Werkzeug, durch das man erkennt, was war, ist und sein wird; . . . . . ; und der Lehrer der Dinge und Ordner alles dessen, was zu tun geziemt, und der für alle den [ewigen] Nutzen wünscht, das sind die Förderer (?) in beiden Welten.

[a]𐬯𐬀𐬭𐬎𐬌 𐬌𐬎𐬱𐬀𐬌𐬵 𐬌𐬭𐬌 ı 𐬌𐬎𐬱𐬀𐬌𐬵𐬌𐬨[1] § 46
varzīh kunišnīk nēwak u hukunišnīk[1]

[c]𐬎𐬀𐬵 [b]𐬌𐬎𐬀𐬵 𐬨 𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎 𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎𐬌𐬵 𐬨
dahišn dahišn-či hač . . . tuxšišn hač

[d]𐬨 𐬎𐬀𐬵𐬀𐬎 𐬎𐬀𐬎 𐬨 𐬎𐬀𐬎𐬀𐬎 𐬎𐬀𐬎𐬀𐬎 𐬨
hač ōšīh ōš hač x^{v}āhišn x^{v}āhišn hač

𐬵𐬨 𐬀𐬎𐬭𐬀𐬵 𐬏 [e]𐬎𐬀𐬎𐬀𐬎 ı 𐬎𐬀𐬎𐬀 𐬎 𐬀𐬌𐬵𐬨
kē awzār ān dānišnīh u dānišn i mēnūk

𐬎𐬀𐬵𐬀𐬌𐬎𐬀𐬎 [g]𐬎𐬀𐬵𐬀 [f]𐬌𐬎𐬌𐬎𐬀 ı 𐬎𐬌𐬌𐬎𐬀 ı 𐬎𐬀
dānihēt pat-aš bavēt u būt u ast

𐬌 [i]𐬀𐬭𐬀𐬎𐬀𐬭𐬀𐬵 [i] ı [h]𐬎𐬀𐬎𐬀𐬎𐬀 𐬎 𐬀𐬭𐬀𐬎𐬀𐬎𐬀𐬵 𐬐𐬌
i āmōxtār u . . išn i dātārīh nōk

𐬎𐬀𐬎 𐬌𐬌𐬐 𐬎𐬀𐬎𐬀 𐬐𐬀 𐬎 [k]𐬀𐬭𐬀𐬎𐬀𐬎𐬀𐬵 [i]𐬨𐬭𐬨
sūt kartan sačēt har i vīrāstār čīčān

[l]𐬐𐬀𐬎 𐬭 𐬐𐬀 𐬌𐬌 𐬎𐬀𐬎𐬌 𐬎 𐬀𐬭𐬀𐬎𐬀𐬎𐬀𐬵
ax^{v}ān dō har pa vispān i x āstār

[m]𐬨𐬀𐬎𐬀𐬎𐬀𐬎𐬀𐬎
rāyēnišnān

Vollendet in Heil, Fröhlichkeit und Freude.

[o]𐬎𐬀𐬨𐬨 ı [n]𐬎𐬀𐬎𐬀𐬎𐬀 ı 𐬨𐬎𐬌 𐬌𐬌 𐬎𐬀𐬎𐬀
rāmišn u šādīh u drōt pa fražaft

---

[a] U$_1$. U$_3$. H. 𐬯𐬀𐬎𐬌 [b] U$_1$. H. 𐬨𐬎𐬀𐬵 J. 𐬨 𐬎𐬀𐬵 [c] U$_1$ 𐬎𐬀𐬵 [d] U$_3$. H. om. [e] sämtlich 𐬯𐬀𐬎𐬀𐬎 [f] J. 𐬌𐬎 U$_1$ 𐬀𐬌𐬌𐬎 [g] P. 𐬎𐬀𐬎 [h] J. U$_2$. P. 𐬎𐬀𐬎𐬀𐬎 U$_3$. H. 𐬎𐬀𐬎𐬀𐬎𐬀𐬎 [i] U$_1$ om. [k] U$_1$ om. U$_3$ 𐬀𐬭𐬀𐬎𐬀𐬎𐬀𐬵 P. 𐬯𐬀𐬭𐬀𐬎𐬀𐬎𐬀𐬵 [l] U$_2$ 𐬯𐬀𐬎𐬀𐬎 [m] U$_1$. U$_3$ 𐬎𐬀𐬎𐬀𐬎𐬀𐬎𐬀𐬎 P. 𐬎𐬀𐬎𐬀𐬎𐬀𐬎𐬀𐬎 H. 𐬎𐬀𐬎 [n] U$_2$. P. 𐬎𐬀𐬭𐬀𐬭 [o] H. 𐬎𐬀𐬎𐬀𐬨 U$_1$ om. den ganzen Satz.

---

hilēt ku tān akāmīhā pātifrās i garān vitārtan nē apāyēt ‚aus Liebe zu irgend jemand laßt nicht die Achtung, die der Seele geziemt, damit euch nicht gegen euren Willen notwendig wird, durch schwere Peinigung hindurchzugehen'. Diese Stelle kann uns als Ergänzung unseres Paragraphes dienen und sein Verständnis erleichtern.

[1] Dieser Paragraph ist mir wieder nicht klar. Den Text habe ich so gelassen, wie ich ihn in den Handschriften gefunden habe. Die Übersetzung ist nur ein Versuch, den Sinn annähernd wiederzugeben.

Das Problem der sumerischen Dialekte und das geographische System der Sumerier.

Vorläufige Mitteilung

von

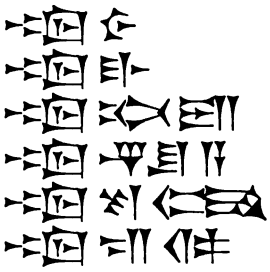
Friedrich Hrozný.

Im folgenden soll in aller Kürze versucht werden, ‚das Rätsel' (P. Leander, *Sumerische Lehnwörter im Assyrischen*, S. 33) des Vokabulars V. A. Th. 244 (ed. G. Reisner in *ZA.* ix., 159 ff.) zu lösen. Zugleich sollen die aus der Lösung sich ergebenden, besonders für die alte Geographie und Geschichte bedeutenden Schlüsse gezogen werden. Diese Mitteilung ist nur eine vorläufige; eine ausführlichere Begründung der hier ausgesprochenen Gedanken soll an anderem Orte gegeben werden. Wenn ich auch deshalb nicht überall meine Behauptungen durch Belege erhärte, so genügt doch meines Erachtens das Gegebene, um dem Fachmann die Richtung meines Gedankenganges — auch soweit dieser nicht ausdrücklich ausgesprochen wurde — anzudeuten.[1] Es wird daher auch auf Grund dieser Mitteilung beurteilt werden können, ob mein Versuch, das schwierige Problem der sumerischen Dialekte zu lösen, — der einzige, der bis jetzt gemacht wurde — das Richtige getroffen hat oder nicht.

1. Die sumerischen Dialekte.

Die sechs in dem erwähnten Vokabular genannten sumerischen Dialekte kommen in der folgenden feststehenden Reihenfolge vor:

[1] Etwas ausführlicher wurden dagegen Punkte behandelt, die mir besonders schwierig schienen.



EME.SAL

EME.GAL

EME.GÚD.DA

EME.SUḪ.A

EME.TE(G).NÁ

EME.SI.DI.

Die feste Reihenfolge kann nur durch die Annahme erklärt werden, daß die Namen dieser Dialekte geographisch zu deuten sind. Doch sind in diesen termini technici geographische Namen für Teile von Babylonien auch bei der sorgfältigsten Prüfung nicht zu erkennen. So bleibt nur die Annahme übrig, daß sie auf ein astronomisch-geographisches System zurückgehen und daß in ihnen vor allem Bezeichnungen der Himmelsgegenden stecken. Das scheint in der Tat der Fall zu sein. An die gewöhnlichen Namen der Weltgegenden klingt am meisten *EME.SI.DI* an; vgl. *IM.SI.DI* = ‚Nord'. Das Fehlen des *IM* in unserem Fall ist, wie Analogien beweisen, ohne Belang. *EME.SI.DI* ist also = ‚die Sprache des Nordens'. Eine deutliche Beziehung zu den Himmelsgegenden hat auch das unmittelbar vorhergehende *EME.TE(G).NÁ* : *NÁ* = ‚Schlafengehen', ‚Bett' u. dgl.; *TE(G)* ist möglicherweise in der gewöhnlichen Bedeutung ‚Nähe' zu nehmen. *TE(G).NÁ* = ‚Nähe der Schlafstätte' o. ä., also = ‚Westen'; *EME.TE(G).NÁ* = ‚die Sprache des Westens'.

Die folgenden drei termini technici scheinen sich (gleich *TE(G).NÁ*) auf den täglichen Lauf der Sonne zu beziehen. *EME.SUḪ.A* erkläre ich im Hinblick auf *SUḪ* = *nasâḫu* (dieses = ‚entfernen', aber auch ‚sich entfernen'), *SUḪ.DU*, *SUḪ.NAM* und *SUḪ.GA* = *naparkû* ‚weichen' und *SUḪ* = *aḫulâp* als ‚die Sprache (des Landes) der sich entfernenden (Sonne)'. *EME.GÚD.DA* bildet das Gegenstück dazu: es ist im Hinblick auf *GÚD* = *elû* ‚hoch' gewiß als ‚die Sprache (des Landes) der hochstehenden [ursprünglich wohl: hinaufsteigenden] (Sonne)' zu deuten. Die Erklärung des folgenden terminus technicus, der nur als ‚die Sprache des Ostens' gedeutet werden kann, bietet etwas mehr Schwierigkeiten. *EME.GAL* scheint auf

den ersten Blick keinen Zusammenhang mit ‚Osten' zu haben; doch vgl. = *rabû* (auch als Verbum) und weiter die Bedeutung des semitischen *rabû* ‚aufwachsen'. *EME.GAL* daher wahrscheinlich = ‚die Sprache (des Landes) der aufwachsenden (der aus dem Ozean emporwachsenden ?) (Sonne)', d. i. ‚des Ostens'.

EME.SAL[1] kann endlich nur ‚die Sprache des Südens' bedeuten, aber wie? Nur so: *EME.SAL* ist als ‚die Sprache der weiblichen (Himmelsrichtung)' zu deuten und steht im Gegensatz zu *EME.SI.DI*, das ursprünglich ‚die Sprache der männlichen (Himmelsrichtung)' bedeutet haben muß. Beachte, daß *SI.DI* = *išaru*, das aber auch = ‚männlich' ist (vgl. *išari riḫâ iltamad* Delitzsch, *HWB.* s. v. *išaru*, ferner S[c] 32 ff.: *UŠ* = *zikaru, išaru, riḫû.*) Nord, das Obenliegende, ist als männlich, Süd, das Untenliegende, ist als weiblich gedacht.

Emesal ist also = ‚südsumerisch' und wurde daher in Süd-, nicht Nordbabylonien gesprochen, wie man bis jetzt so ziemlich allgemein annahm (vgl. z. B. Hommel, *Sumerische Lesestücke*, S. 56). Damit stimmt es überein, wenn gerade die sumerischen Namen für Süd(-West)-Babylonien (*Šumer*, aus *Sugir* [s. dazu unten], und wohl auch *Kengi* aus *ka-nag-ga*) emesalische Formen aufweisen.

Es ergibt sich also:

EME.SAL	= ‚die Sprache des Südens',
EME.GAL	= ‚die Sprache des Ostens',
EME.GÚD.DA	= ‚die Sprache des Ostzentrums',
EME.SUḪ.A	= ‚die Sprache des Westzentrums',
EME.TE(G).NÁ	= ‚die Sprache des Westens',
EME.SI.DI	= ‚die Sprache des Nordens'.

2. Das geographische System der Sumerier.

Das geographische System (speziell die dem täglichen Lauf der Sonne entnommenen termini technici), das diesem Schema zugrunde liegt, läßt sich meines Erachtens in der babylonischen Literatur auch

[1] Bis jetzt gewöhnlich als ‚Weibersprache' gedeutet.

sonst nachweisen. Ja es kann wohl der Nachweis geführt werden, daß die geographische Nomenklatur der Sumerier (später auch der semitischen Babylonier) überhaupt — natürlich nur, soweit sie auf die Spekulation der sumerisch-babylonischen Gelehrten selbst zurückzuführen ist — auf diesem System aufgebaut ist. Dieses Schema finden wir — irre ich nicht — nicht nur auf Gesamtbabylonien (so wohl unser Text), sondern auch auf eine babylonische Stadt, ein altbabylonisches Stadtkönigreich und auch auf die ganze damals bekannte Welt angewandt.

TE(G).NÁ. Das gewöhnliche sumerische Wort für ‚West' ist *MAR.TU.* Es ist ein gutsumerisches Wort (die Etymologie s. an anderem Orte), sicher nicht von *Amor-*Amartu* (so HOMMEL) abzuleiten. Aber *MAR.TU* kommt auch als geographischer terminus technicus vor: es bezeichnet so bald den Westen Babyloniens, bald den Westen Elams, bald aber den fernsten bekannten Westen: Palästina-Phönizien. Dasselbe gilt auch von *amurru|û,* dem semitischen Äquivalent dieses sumerischen Wortes. *Amurru|û* geht nicht auf den Namen der Amoriter (so die fast allgemeine Annahme) zurück, sondern ist ein einheimisch-babylonisches Wort für ‚West'. Es ist von der Wurzel غمر ‚überdecken (bes. vom Wasser)' abzuleiten (näheres über diese Wurzel an anderem Orte); *amurru|û* = ‚das Überdecken (der Sonne) durch die Wasser (des Ozeans)'. *Amurru|û* kommt gleich *MAR.TU* auch als geographischer terminus technicus für den babylonischen Westen, aber auch für das ‚Westland' überhaupt, d. i. Palästina-Phönizien,[1] vor. Von *Amurrû* haben die Amoriter (אֱמֹרִי) ihren Namen erhalten, nicht umgekehrt. Die ungeheueren Schwierigkeiten, denen man bis jetzt bei der Erklärung der Tatsache begegnete, daß *Amurru|û,* das man ja auf die Amoriter zurückführte, auch einen Teil von Babylonien bezeichnet (man hat ja sogar an eine Ansiedlung der Amoriter in Babylonien denken wollen!), werden durch unsere Auffassung erledigt.

---

[1] Es bezeichnet aber auch nur einen bestimmten Teil des ‚Westlandes' im allgemeinen.

MAR.TU wurde später zu *MAR*: so in Vokabularen, aber auch sonst. Unter *MAR* wird meist der ferne Westen verstanden. Den babylonischen, bezw. südbabylonischen Westen scheint das in dem Namen der Göttin ^{ilu} *NIN.MAR*^{ki} vorliegende *MAR*^{ki} zu bezeichnen (s. noch unten).

Ein anderes sumerisches Wort für ‚Westen' und ‚Westland' ist *tidnu-tidinu-tidanu* (vgl. auch das alttest. דְּדָן, sab. 𐩵𐩵𐩬, das zuerst von Hommel zu *tidnu* gestellt wurde). *Tidnu* führe ich auf unser *TEG.NÁ* zurück: *g* wird im Sumerischen leicht zu *d*; *NÁ* hat neben *ná* auch den Lautwert *nú*; *tegna|u* wird zu *tidnu*.[1]

Wie *MAR.TU* zu *MAR* abgekürzt wurde, so vielleicht auch *TE(G).NÁ* zu *TE(G)*. Vergleiche den altbabylonischen Titel ‚König von *TE*[2] (ohne *ki*!)' der Fürsten von *Gišḫu*, die sich im Gegensatz zu dem östlicheren Lagaš sehr gut ‚Könige des Westens' genannt haben können.

Dieses abgekürzte *TE* liegt wahrscheinlich weiter in dem sicher nichtsemitischen Namen *Te-e*^{ki} (Strassmaier, *Babyl. Inschriften zu Liverpool*, Nr. 136 und 149) für ein Stadtviertel von Babylon vor. Ist diese Annahme richtig, so kann *Tê* ^{ki} ‚West' nur das am Westufer Euphrats gelegene Viertel Babylons bezeichnet haben.

SUḪ.A. Auch dieser terminus technicus kommt als geographischer Name vor. Der Name *Suḫi* (vgl. bibl. שׁוּחַ), der als Bezeichnung für die beiden Ufer Euphrats von Babylonien stromaufwärts bis etwa zum Flusse Ḫabur diente, geht sicher auf unser *SUḪ.A* zurück. Es ist das zwischen Babylonien und dem Westlande gelegene Gebiet, ‚das (Land) der weichenden, sich entfernenden (Sonne)'.

Es gab aber noch andere Gebiete, die zwischen Babylonien und dem Westen lagen; und auch die tragen Namen, die auf *SUḪ.A* zurückgehen. Die syrisch-arabische Wüste heißt *Sutium* und ihre

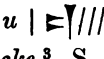
[1] Auch sumer. *Idigna|u* = Tigris ist vielleicht aus *i* ‚Fluß' und unserem *teg-ná|ú* ‚Westen' entstanden; für diese Etymologie könnten besonders paläographische Gründe angeführt werden (s. an anderem Orte).

[2] Statt *TE* nimmt hier Thureau-Dangin, *Inscriptions de Sumer et d'Akkad*, S. 214, Anm. 3 — meines Erachtens ohne hinreichenden Grund — ein anderes Zeichen an.

Bewohner *Sutî*; das vorauszusetzende sumerische *Suti* (*-ti-* von *Sutium* ist keine Femininendung!) kann sehr wohl aus *Suḫi* entstanden sein. Der Übergang von *ḫ* zu *d* ist bekannt (s. LEHMANN, *Šamaššumukîn* I. S. 150); beachte, daß das Zeichen *SUḪ* auch den Lautwert *sud* hatte!

Das sumerische *Sud(t)* wird weiter durch Wegfall des *d* (*t*) zu *Su*: dies ist in den altbabylonischen Inschriften einmal (in der Inschrift Arad-Nannars, *Revue d'assyriologie* V, S. 99, Kol. II. 10) die Bezeichnung für die *Sutî*. In der späteren Zeit dient es als Bezeichnung für die nördlich von *Suḫi* und *Suti* gelegenen Gebiete. Daneben werden jedoch in dieser Bedeutung auch einige aus *Su* und anderen Wörtern entstandene Komposita verwendet: *SU.EDIN*, das etwa ‚*Su*-Ebene, *Su*-Steppe' bedeutet und das von den Sumeriern wohl *Su-edin* (nicht *Su-ri*, so WINCKLER unter Vergleich von Syria, s. noch unten) gelesen wurde, ferner *Su-gìr* (= ‚*Su*-Strasse'?), und davon künstlich differenziert *Sa-gìr*. Für alle diese sumerischen Namen, bezw. Ideogramme haben die Semiten die Lesung *Subartu* (*Šubartu*; gentil. *Šubarî*), die ein sumerisches *Su-bar* (synonym mit *Su-edin*) voraussetzen läßt.

Auch in Babylonien selbst gab es ein *Su-gir*, oder — häufiger — *Gir-su*; s. darüber unten.

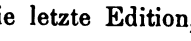
GÚD.DA. Über die Bedeutung dieses Ideogramms kann kein Zweifel obwalten; anders steht es mit der phonetischen Lesung desselben. Es läge jetzt nahe, im Hinblick auf S^{b} VI. 28 (CT 11, 18; vgl. WEISSBACH, *Miszellen*, Taf. 11, Kol. VI. 2) *šukud-da*, bezw. *sukud-da* zu lesen. Doch möchte ich trotz dieser Stelle hier die alte Lesung *gúd* befürworten. Diese war uns durch S^{c} 189 (= IV R^{1} 70, III. 13: *gu-ud* | | *gu*^{1}-*ud*^{1}-*du*^{1} | . . . .; die folgende Zeile — S^{c} 190 — bietet: *gu-u* |  | . . .) belegt. Auch DELITZSCH, *Assyr. Lesestücke* [3], S. 72 las so, nur mit dem Unterschiede, daß er Z. 190, Kol. II das Zeichen — anscheinend als sicher — gab. IV R^{2} 63 liest dagegen

[1] Schraffiert.

Z. 189: *gu-ud* | | *gu-ud-du* | . . . .

Z. 190: *gu-u* | | | . . . .

Und die letzte Edition, CT 11, 31 bietet:

Z. 189: *gu-u*[1] |  | *ḳu-uṭ*[1]-*ṭu*[1] | . . . .

Z. 190: *gu-u* | | | . . . .

Endlich seien hier auch die Lesungen des Herrn Dr. L. W. King mitgeteilt, der die Liebenswürdigkeit hatte, die Stelle für mich zu kollationieren (Mai 1906): ‚In l. 189, col. 1, the trace of the sign following *gu* might possibly be , though ⟨ seems to me rather more probable. In l. 189, col. 2, the sign is probably not ; it seems to be a longer sign ending in ⟨ and may well have been . In l. 190, col. 2, the traces are of a long sign about the same length as , but they are quite uncertain. In l. 189, col. 3, Thompson's reading *ḳu-uṭ-ṭu* seems to me the most probable from the traces. In l. 190, col. 3, the sign is quite certain.'

Z. 189 liegt also (vgl. IV R[1] 70; Delitzsch, *Assyr. Lesestücke*[3], S. 72; CT 11, 31; King) ein längeres Zeichen vor, das in ⟨ ausgeht; die Lesung von IV R[2] 63 kommt gegen diese vierfache Übereinstimmung gar nicht in Betracht. Es kann hier somit — im Hinblick auf den Lautwert und den Zeichennamen — nur das Zeichen vorgelegen haben.

Schwieriger ist zu sagen, welches Zeichen in Z. 190 vorliegt. Der Umstand, daß ibid. Kol. III durch Ditto-Zeichen derselbe Zeichenname gegeben wird, wie in Z. 189, läßt vermuten, daß beide Zeilen ein und dasselbe Zeichen, also , enthielten. Für scheint jedoch IV R[1] 70, wonach das fragliche Zeichen in ausgeht, zu sprechen (vgl. auch Delitzsch, *Assyr. Lesestücke*[3], S. 72 und IV R[2] 63). Gegen dasselbe spricht aber die in diesem Falle ungewöhnliche Länge des Zeichens (s. IV R[1] 70 und Kings Angaben). Vielleicht sind diese Schwierigkeiten durch die Annahme zu lösen, daß in beiden Zeilen das Zeichen (nach King liegt in beiden Zeilen ein längeres Zeichen vor, das Z. 189 überdies in ⟨ ausgeht)

[1] Schraffiert.

geboten wird; nur hatte es in beiden Fällen eine andere Gestalt (vgl. hierfür S^c 10 f., 16 f., 22 f). In der ersten Kolumne wäre in diesem Falle in beiden Zeilen *gu-u* zu lesen (s. auch KING). Daß aber dieses Zeichen auch den Lautwert *gud* (*ḳuṭ*)[1] hatte, geht aus dem Zeichennamen *ḳuṭṭu* (Z. 189) hervor.

Die Lesung *gúd-da* statt *šukud-da* möchte ich an unserer Stelle vorziehen, da sie uns die Möglichkeit bietet, auch für diesen term. techn. dieselbe Verwendung in der Geographie nachzuweisen, wie es bei *TE(G).NÁ* etc. der Fall war. Auf *gúd-da* möchte ich nämlich den Namen *Gutium* (*Ḳutû*) zurückführen, der neben *Suti* (vgl. alttest. קוּט neben שׁוּח, das hier zu *Suti, Su* etc. noch nachgetragen werden möge), *Subartu, Amurrû* etc. so oft genannt wird und der die Länder östlich bezw. nordöstlich von Babylonien bezeichnet. Das bekannte Ideogramm für *Ḳutû, GIŠGAL.ŠÚ.AN.NA*, das etwa ‚Standort der hochstehenden [ursp. wohl: hinaufsteigenden] (Sonne)' bedeutet, bestätigt wohl diese Annahme.

Hieher gehört weiter *NIM* = *Elamtu*; vgl. *NIM* = *elû* = *GÚD.DA* (s. oben). *NIM* ist also ebenfalls ‚das Land der hochstehenden [urspr. wohl: hinaufsteigenden] (Sonne)'. Es liegt jetzt natürlich nahe, den semitischen Namen *Elamtu* von semitischem *elû* + Adverbialendung *-am* (urspr. *-an*) + Femininendung *-tu* abzuleiten (vgl. hierzu einerseits das synonyme *mâtu elîtu*, andererseits das Adv. *ṣîtan*).

Ferner scheint auch *Anšan* (östlich von Babylonien) und vielleicht auch *Elli(pi)* (nordöstlich von Babylonien) hieher zu gehören.

Gab es in Babylon einen Stadtteil, der *Tê* ^{ki} = ‚West' hieß, so kann es uns nicht überraschen, wenn wir dort auch ein Stadtviertel finden, das dem *GÚD.DA* unseres Systems entspricht. Wir meinen *Šú-an-na* ^{ki}, das wohl mit *GIŠGAL.ŠÚ.AN.NA* = *Ḳutû* zusammenzustellen ist: nach HOMMEL, *Grundriß der Geographie und Geschichte des alten Orients*, S. 331, Anm. 1 und S. 336, Anm. 2 ist *Šú-an-na* ^{ki} der südlich vom Ḳaṣr und östlich vom Euphrat be-

[1] Es ist nicht unmöglich, daß die Lesung *šukud* aus dem Präfix *šu* + *gud* entstanden ist.

findliche Teil Babylons. Es ist der ostzentrale Teil dieser Stadt; östlich von ihm möchte ich *Uru-azag-ga* ‚die glänzende Stadt' suchen, das ebenfalls nur ein Viertel Babylons zu sein und dann dem Osten des Systems zu entsprechen scheint.

Zu dem südbabylonischen *Gú-edin-na* etc. s. unten.

GAL. Diese Gruppe scheint durch die *GÚD.DA*-Gruppe fast gänzlich (vgl. vielleicht nur *Uru-azag-ga* von Babylon und das südbabylonische *Uru-azag-ga*, s. u.) verdrängt zu sein; beachte, daß auch *IM.KÚR.RA*, *šadû* = ‚Osten' kein Gegenstück zu *MAR.TU*^{ki}, *mât Amurrê* liefert.

Der altbabylonische Staat von Lagaš. Sehr Wichtiges ergibt sich meines Erachtens für die Geographie des alten Südbabyloniens, speziell für die des altbabylonischen Staates von Lagaš. Wie folgende kurze Andeutungen zeigen werden, scheint der geographischen Nomenklatur dieses Staates unser System zugrunde gelegt zu sein.

Der Westen ist hier wohl durch das *Mar*^{ki} (vgl. den Gottesnamen ^{ilu}*Nin-mar*^{ki}) repräsentiert, das gewiß identisch ist mit *MÁ.ER*^{ki}, der sog. ‚Schiffsstadt': daß *MÁ.ER*^{ki} *Má-rí*^{ki} zu lesen ist (zu dem Lautwert *rí* von *ER* s. auch Thureau-Dangin, *Inscriptions de Sumer et d'Akkad*, S. 32 Anm. 5 und Hommel in Brummer, *Sumerische Verbalafformative*, S. 69, Anm. 3), beweist die Inschrift *Šamaš-rêš-uṣur*'s (ed. Weissbach, *Miszellen*, Taf. 2—5), wo ^{mât}*Má-rí*, ^{mât}*Ma-rí* mit ^{mât}*Ma-ri* (Zeichen *TAL*) wechselt. *Mar*^{ki} ist wohl das rechte Euphratufer, der West, und ist aus *MAR.TU*^{ki} abgekürzt (s. oben).

Das zwischen den beiden Flüssen, Euphrat und Tigris, gelegene Gebiet des Reiches von Lagaš zerfällt in zwei große Gebiete: *Gir-su*^{ki}, dessen Zentrum die nicht weit von Lagaš gelegene Stadt *Gir-su*^{ki} ist und das sich, wie ein in später Abschrift erhaltener Text beweist, bis zum Euphrat erstreckte, und *Gú-edin-na*, dessen Mittelpunkt die Stadt *Gú-ab-ba*^{ki} zu sein scheint. *Gú-edin-na* wird wohl bis Tigris gereicht haben.

Gir-su^{ki} (dial. *Me-ir-si*), mit der Nebenform *Su-gir*^{ki} (dial. *Šumer*), ferner das wohl nicht weit von Uruk zu suchende *Nag-su*^{ki}

(Thureau-Dangin, *Recueil de tabl. chald.*, Nr. 99, Rev. 7) sind *Su-* (urspr. *Suḫ-*)Namen; Sumer ist der Name für Südwestbabylonien, für das Gebiet der Städte *Girsu*, *Uruk*, *Larsa* und wohl auch *Ur* und *Eridu*. *Gú-edin-na*,[1] *Gú-ab-ba*^{ki} und das auch hieher gehörende *Gú-bar*[2] (v R. 16, 21a; Gegenstück zu *Su-bar-tum*, das ibid. zwei Zeilen vorher in der semitischen Kolumne genannt wird!) sind *Gu-* (urspr. *Gud-*)Namen; *gú* — Ideogrammverwechslung für *gu*.

Der Osten scheint hier (vgl. oben *Uru-azag-ga* in Babylon) durch *Uru-azag-ga* ‚die glänzende Stadt' vertreten zu sein.

Wo *Ninâ*^{ki}, *Kinunir*^{ki} und *Úru*^{ki} (vgl. Thureau-Dangin, *Inscriptions de Sumer et d'Akkad*, S. 14 Anm. 2), die übrigen Städte des Reiches von Lagaš zu suchen sind, wird erst an anderem Orte gezeigt, bezw. angedeutet werden.

Šar kibrât irbitti. Unsere Lösung verspricht auch für die assyrisch-babylonische Geschichte von größter Wichtigkeit zu werden. Sie wirft in der Tat ein ganz neues Licht auf den alten babylonischen Titel ‚König der vier Weltgegenden' und auch der andere Titel ‚der König der Gesamtheit' (*šar kiššati*) wird durch sie in eine hellere Beleuchtung gerückt. Es sei schon hier angedeutet, daß das ‚Königreich der vier Weltgegenden' höchstwahrscheinlich in Südbabylonien (nicht Nordbabylonien, so Winckler), das ‚Königreich der Gesamtheit' aber in Nordbabylonien (nicht Mesopotamien, so Winckler) gesucht werden muß. Daß im Lichte dieser an anderem Orte näher zu begründenden Erkenntnis gewisse Partien der assyrisch-babylonischen Geschichte ein völlig anderes Gepräge erhalten werden, braucht wohl nicht besonders bemerkt zu werden.

---

[1] Analog zu *SU.EDIN*, daher (beachte die Prolongationssilbe *-na* von *Gú-edin-na*) dieses *Su-edin* (nicht *Su-ri*, so Winckler) zu lesen. Einen zweiten Grund für diese Lesung s. an anderem Orte.

[2] Auch als Gottesname bekannt.

Ein jüdischer Hochzeitsbrauch.

Von

Theodor Zachariae.

In meinem Artikel über einen indischen Hochzeitsbrauch (oben 18, 299—306) habe ich am Schluß gezeigt, daß der Fisch den Indern als ein glückverheißender, übelabwehrender Gegenstand gilt; ich habe auch auf einen eigenartigen Hochzeitsbrauch bei den Bewohnern von Fez hingewiesen, wo der Fisch augenscheinlich ganz dieselbe Bedeutung hat. Einen Bericht über diesen Brauch finden wir, wie bereits bemerkt, in Leos Beschreibung von Afrika. Die Stelle lautet in der italienischen, das verlorene arabische Original vertretenden Übersetzung bei Ramusio, *Navigationi et Viaggi* I^3 (Venetia 1563), p. 41^b: Tosto che'l marito esce di casa, che è in capo di sette giorni, suole egl comperar certa quantità di pesce, e lo reca a casa. dipoi fa, che la madre, o altra femina, lo getta sopra e piedi della nouiza. hanno cio per buono augurio, ed è antica vsanza.

Bei anderen, jüngeren Autoren, die eine Beschreibung der marokkanischen Hochzeitszeremonien geliefert haben, ist der von Leo geschilderte Brauch nicht anzutreffen; so z. B. nicht bei Hoest, *Nachrichten von Marókos und Fez* (1781), S. 102 ff. oder bei Lemprière, ‚Reise nach Marokko' (*Magazin von merkwürdigen neuen Reisebeschreibungen* VIII, 192 ff.). Allerdings ist zu bedenken, daß das Fischwerfen nach Leo am siebenten Tage nach der Heimführung stattfindet und somit, streng genommen, nicht zu den eigentlichen Hochzeitszeremonien gehört. Es wäre ja auch möglich, daß der

Brauch längst erloschen ist, oder daß er nur in einer veränderten Form fortbesteht. Die einzige Parallele, die ich zu dem von LEO erwähnten Brauche anzuführen vermag, findet sich in einer Notiz über (muhammedanische) Hochzeitsbräuche in Larache[1] bei MARCHAND, *Journal Asiatique* x, 6 (1905), p. 467. Danach führt einer der verschiedenen Hochzeitstage in Larache die Bezeichnung: Fischtag, denn an diesem Tage ‚le fiancé envoie du poisson à sa fiancée'.

Mit dem marokkanischen Brauch, den uns LEO der Afrikaner überliefert hat, möchte ich einen jüdischen vergleichen, der bei den spanischen Juden (Sephardim) noch heute im Schwange geht. Leider stehen mir nur zwei Berichte darüber zu Gebote. Der eine findet sich in der Allgemeinen Zeitung des Judentums vom 3. Juli 1891 auf der dritten Seite des Umschlages und lautet wie folgt:

‚In Sarajewo fand dieser Tage unter genauester Beachtung der bei den Spanjolen (spanischen Juden) üblichen hergebrachten Ceremonien die Trauung des Herrn Avram Levi mit Fräulein Simha Salom, der Tochter des allgemein hochgeachteten Bürgers und Gemeinderaths-Mitgliedes Salomon J. Salom, statt. Die höchsten Beamten, hohe Militärs, sowie sonstige Herren aus den besten Gesellschaftskreisen waren mit ihren Damen zahlreich erschienen. Vorerst wurde in üblicher Weise im Hause der Braut der Austausch der Ringe vorgenommen. Sodann begab sich die Hochzeitsgesellschaft in die Wohnung des Bräutigams, wo die Trauung vorgenommen wurde. Hierauf fand der übliche Fischtanz statt. Die Verwandten treten nacheinander vor die Braut hin und Jeder legt einen oder mehrere Fische, die am Kopfe mit Blumen und am Leibe mit Rauschgold geschmückt sind, zu den Füssen des Mädchens hin; diese muss nun über jeden Fisch hinweg-

[1] Den Hinweis auf diese leicht zu übersehende Notiz verdanke ich der Güte des Herrn Professor GOLDZIHER in Budapest. — In betreff der marokkanischen Hochzeitsgebräuche verweist MARCHAND a. a. O. auf die *Archives marocaines*, publication de la Mission scientifique du Maroc, No. II, p. 207 et suiv., et 273 et suiv. Leider ist mir diese Publikation nicht zugänglich.

hüpfen. Diese Prozedur nimmt die Zeit in Anspruch und ermüdet wohl auch sehr; aber an diesem Brauche, der den Wunsch der Fruchtbarkeit symbolisiert, wird streng festgehalten. Dem eigentlichen Hochzeitstage folgen noch sieben Festtage, während welcher viel getafelt wird.'

Dieser Artikel ist wieder abgedruckt im *Globus* 60, 128, mit einigen Auslassungen und mit folgendem Zusatz: ‚Der ja in Erfüllung gehende Wunsch nach Fruchtbarkeit zeigt sich auch in den Hochzeitsgebräuchen unserer deutschen Juden, wenigstens da, wo an alter Sitte festgehalten wird. Die Braut wird bei der Trauung unter dem Baldachin zu diesem Zwecke mit Weizen beworfen[1] und beim Hochzeitsmahl (Chasma) wird ihr ein rohes Ei vorgesetzt,[2] damit sie so leicht gebären möge, wie eine Henne das Ei legt.'

---

[1] Über die ursprüngliche Bedeutung des Körnerstreuens habe ich mich in dieser *Zeitschrift* 17, 139 ausgesprochen. Hier will ich noch besonders aufmerksam machen auf die Ausführungen von Wilken bei E. Samter, *Familienfeste der Griechen und Römer* (1901) S. 6 und bei R. Schmidt, *Liebe und Ehe in Indien* (1904) S. 419f. Wenn Wilken bemerkt, daß das Streuen von Reiskörnern auf den Sundainseln unter anderem bei der Bewillkommnung hochgestellter Personen geschehe, so treffen wir in Indien ganz denselben Brauch; vgl. *Rāmāyaṇa* II, 43, 13. *Raghuvaṃśa* II, 10 (wo Vallabha sagt: Beim Einzug in eine Stadt wird der König von jungen Mädchen mit gerösteten Körnern beworfen). IV, 27. XIV, 10. Sehr bemerkenswert ist ferner eine Stelle in dem ‚Buch der Weiber' (*Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* 18, 49): ‚Wenn einer sich verheiratet und ein großes Hochzeitsfest hält, wobei sich viele Leute zusammen einfinden, streuen die Hochzeitsgäste über die Köpfe der Anwesenden [?] Gerste, Salz und allerlei Ähnliches. Dieses ist das einzige Mittel, um das [böse] Auge abzuwenden, damit es keinen treffe;' vgl. dazu Lydia Einssler in derselben Zeitschrift 12, 208. In Japan streut man am Vorabend des neuen Jahres Erbsen aus, um die bösen Geister zu vertreiben; Ploss-Bartels, *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde* [8] II, 298 (nach Miyake).

[2] Buxdorf, *Synagoga Judaica* (1604) p. 481: (Ovum) sponsae proponitur, ideo, ut inde se sine dolore facileque non minus, quam gallina glocitatione alacri, ovum ponere consuevit, infantes parituram colligere habeat. Purchas his Pilgrimage (1626) p. 202, 60. In den Abhandlungen von Carl Haberland, *Globus* 34 (1878), 58ff. 75ff. und von Richard Lasch, ebendaselbst 89 (1906), 101ff. über das Ei im Volksglauben finde ich den jüdischen Brauch, zu dem sich zahlreiche Analogien bei anderen Völkern beibringen lassen, nicht erwähnt.

Der zweite mir zu Gebote stehende Bericht über den jüdischen ‚Fischtanz' findet sich in dem Buche von LÖBEL über die Hochzeitsbräuche in der Türkei (Amsterdam 1897), wo auf S. 271—288 die Hochzeitsbräuche der spanischen Juden in der Türkei ausführlich geschildert werden. Auf S. 286 sagt LÖBEL:

‚In Constantinopel wie in anderen von spanischen Juden bewohnten Gegenden ist es Sitte, dass die Jungvermählten, gleich nach der Trauung über einen mit frischen Fischen gefüllten grossen Teller dreimal hinüberspringen. Es ist dies ein Symbol einer reichen Fruchtbarkeit, der sie gewöhnlich treu bleiben.'

Sonst hat nur, soweit ich zu sehen vermag, M. GRUNWALD von dem jüdischen ‚Fischtanz' Notiz genommen; einmal unter der Rubrik ‚Spiele' in den *Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde* III (1898), S. 39, wo er eine Beschreibung des Fischtanzes nach dem Bericht des *Globus* liefert, und sodann in seiner Darstellung der jüdischen Hochzeitszeremonien in der *Jewish Encyclopedia* VIII (1904), p. 341[b], wo er sagt: In the East they (Braut und Bräutigam) jump over a vessel containing a fish, and in Germany fish was formerly eaten on the second day of the wedding-week.[1]

In den Quellen, die JOSEPH PERLES für seine Abhandlung: ‚Die jüdische Hochzeit in nachbiblischer Zeit' (*Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* IX, 339—60) ausgezogen hat, wird der Fischtanz nicht erwähnt. Es verdient jedoch hervorgehoben zu werden, daß in einem Traktat, dem Traktat Semachoth Kap. 8, wenigstens von dem Aus- oder Hinstreuen von Fischen bei Hochzeiten die Rede ist. PERLES hat das nicht angegeben. MOSES BRÜCK aber sagt in seinen *Pharisäischen Volkssitten und Ritualien* (Frankfurt a. M. 1840), S. 33 f.: In manchen Orten wurden bei der Hochzeit einer Jungfrau geröstete Ähren unter die daselbst anwesenden Kinder verteilt (als Symbol der Fruchtbarkeit); in andern wurden

[1] Vgl. *Mitteilungen der Ges. f. jüd. Volkskunde* I, (1898), S. 100 f. (nach P. CHR. KIRCHNER, *Jüdisches Ceremoniel*). Der Fisch als Hochzeitsspeise auch sonst vorkommend. A. NOVARINUS, *Nuptiales Aquae*, Lugduni 1640, p. 11[b]. PITRA, *Spicilegium Solesmense* III (1855), p. 514[a].

wiederum kleine mit Fischen gefüllte Netze (eben als Symbol der Fruchtbarkeit) vor dem Brautpaar ausgestreut oder Stücke Fleisch hingeworfen.[1]

Die Beurteilung des jüdischen Brauches ist nicht leicht. Wie der Einsender der oben abgedruckten Zeitungsnotiz, so will auch M. Grunwald darin einen Tanz sehen (*Mitteilungen der Ges. f. jüd. Volkskunde* III, 39). Ebenso möchte Professor Wünsche[2] den Brauch für ein Überbleibsel der alten Tanzbelustigungen bei Hochzeiten halten (man denke etwa an den Schwerttanz der Braut: Karl Budde, *Preussische Jahrbücher* 78, 104). Übrigens wäre der Brauch vielleicht richtiger als ein Fischsprung, nicht als ein Fischtanz, zu bezeichnen; man vergleiche das Springen über eine Wanne u. dgl. bei Grunwald a. a. O., S. 36. 38.

Nun fragt es sich aber, ob wir den Brauch überhaupt als einen echt jüdischen anzusprechen berechtigt sind. Daß die Juden Hochzeitsbräuche entlehnt haben, ist kaum einem Zweifel zu unterwerfen.[3] So bemerkt Perles in dem vorhin zitierten Aufsatz S. 354, nachdem er die Hochzeitsbräuche der Zeit, für die die Talmude und Midraschim als Quellen zu betrachten sind, geschildert hat: ‚Schon hier ist bei aller Originalität das Eindringen fremder Elemente, der Einfluß der umgebenden Völker unverkennbar. Dieselbe Erfahrung — und wohl

---

[1] Zitiert wird für den letzteren Brauch: Tr. Semachoth c. 8. — Professor August Wünsche teilt mir mit, daß Brücks Übersetzung der Stelle ungenau ist. Es ist darin nicht von Netzen, sondern von Schnüren von Fischen und Fleischstücken die Rede. (Der Kommentar zu dieser Stelle bemerkt: Die Fische wurden zusammengeknotet, d. h. es wurden mehrere zu einem Knoten oder Gebund vereinigt.) [S. jetzt auch A. Büchler in der *Monatsschrift für Gesch. und Wiss. des Judentums* 49, 30.]

[2] In einer brieflichen Mitteilung. Tanzbelustigungen bei einer jüdischen Hochzeit in neuerer Zeit: *Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde* XV (1905), S. 72. Sonst vergleiche man z. B. Buxtorf, *Synagoga Judaica* (Basileae 1641), p. 411. Kirchner, *Jüdisches Ceremoniel* ed. Jungendres 1734, S. 186.

[3] Vgl. Eduard Hermann ‚Beiträge zu den idg. Hochzeitsgebräuchen‘ in den *Indogermanischen Forschungen* 17, 373 ff. Altjüdische und bosnisch-hercegovinische Vermählungsbräuche hat Emilian Lilek zusammengestellt in den ‚Wissenschaftlichen Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina‘ VII (1900), S. 334f.

noch in reicherem Maße — wird sich dem Archäologen beim Studium der Hochzeitsgebräuche der späteren Jahrhunderte bis auf unsere Zeit herab von selbst aufdrängen.' Kurz, solange wir nicht genauer über das Alter, die Verbreitung und die etwaige ursprünglichere Form des Brauches unterrichtet sind, werden wir das Hüpfen oder Springen über die Fische, das von der Braut (nach LÖBEL: von den Brautleuten) ausgeführt wird, vergleichen dürfen mit dem Hinwegschreiten über Gegenstände der verschiedensten Art (zumal über zauberische Gegenstände), das ja häufig genug vorkommt. Ich gebe eine kleine Anzahl von Beispielen. Die serbische Braut schreitet über ein ausgebreitetes Stück Leinwand, indem sie sich verschiedenes, ihr dargereichtes Getreide über den Kopf wirft, in das Haus des Bräutigams: TALVJ, *Volkslieder der Serben*[2] II, 17; vgl. LÖBEL, *Hochzeitsbräuche* 235f. 220. KRAUSS, *Sitte und Brauch der Südslaven* 398f. 448. Vieh wird beim ersten Austrieb mit Salz oder Dill bestreut oder muß eine ins Hoftor gelegte Axt überschreiten: E. H. MEYER, *Deutsche Volkskunde* S. 12; vgl. WUTTKE, *Der deutsche Volksaberglaube*[2] § 89. 691. 693. 695. 736. In Rußland wird eine kreißende Frau zur Erleichterung der Niederkunft über eine Ofenbrücke und über eine Schaufel, oder über den roten Gürtel geführt; oder sie muß über ihren Ehegatten,[1] oder auch über die Türschwelle hinwegsteigen:[2] PLOSS-BARTELS, *Das Weib*[8] II, 292ff.; man beachte das Bildnis auf Seite 295: ‚Kreißende Russin (Stawropoler Gouvernement), zur Er-

[1] Das Hinwegschreiten über eine Person auch sonst vorkommend. Syrischer Aberglaube in der *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* 18, 51, Nr. 21: Ist ein Mann am Fieber erkrankt, so wird er gesund, wenn eine Frau, die zum ersten Male schwanger ist, über ihn hinschreitet.

[2] Dieses Hinwegsteigen erinnert an das Durchkriechen als Mittel zur Erleichterung der Geburt oder auch zur Erzielung von Nachkommenschaft; s. meinen Aufsatz in der *Zeitschrift des Vereins f. Volkskunde* XII, 110ff. ‚Wissenschaftl. Mitteilungen aus Bosnien u. d. Hercegovina' IV, 486 (unter der Türschwelle hindurchschlüpfen). *Indian Antiquary* 29, 236. CROOKE, *Popular Religion* I, 227. II, 165. *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* VII, 114, Nr. 215 (unter dem Bauch eines Elefanten hindurchgehen oder sich unter einen Gehängten, wenn er noch am Galgen hängt, stellen. Zu letzterem vgl. CROOKE I, 226: barren women in India bathe underneath a person who has been hanged).

leichterung der Entbindung über die Füße ihres am Boden liegenden Gatten fortschreitend.' Sehr häufig wird der Besen als ein Gegenstand genannt, über den man schreiten soll, — oder auch als ein Gegenstand, den man nicht überschreiten darf; Crooke, *Popular Religion* II, 190f. Wuttke § 574. 610. Wenn ein neues Brautpaar das erste Mal in ein Haus eintritt, müssen sie über einen Besen schreiten; dann werden sie nicht verhext: *Zeitschrift des Vereins f. Volkskunde* XI, 452; Wuttke § 563. 565; vgl. 178. 591.

Aber mag man nun das Springen über die Fische als eine Tanzbelustigung oder als eine zauberische Handlung auffassen: die Hauptsache bleibt, daß die Fische in dem jüdischen Brauch ohne Zweifel dieselbe Rolle spielen, wie in dem marokkanischen Brauch bei Leo Africanus sowie in den indischen Bräuchen bei Baudhāyana und anderen (s. oben 18, 299 ff.). Man wird sagen dürfen: die sich schnell und stark vermehrenden Fische sind ein Symbol der Fruchtbarkeit.[1] Indem man bei den genannten Bräuchen Fische verwendet, will man den Wunsch zum Ausdruck bringen, daß die Eigenschaften der Fische auf die junge Frau übergehen mögen. Indessen gilt der Fisch überhaupt, namentlich in Indien, als ein Gegenstand von guter Vorbedeutung, als ein ‚Glückszeichen', als ein Mangala, wie der indische Ausdruck lautet.[2] Außerdem finden wir den Fisch nicht nur bei den Hochzeitszeremonien, sondern auch sonst, bei Zauberhandlungen der verschiedensten Art, verwendet. Ich erinnere nur an die Fischwahrsagung, die Ichthyomantie.[3] Es

---

[1] Pischel in den *Sitzungsberichten der Berliner Akademie* 1905, 529f. Professor Goldziher macht mich darauf aufmerksam, daß den Juden nach Genesis 48, 16 der Fisch als Symbol der Fruchtbarkeit und Vermehrung gilt (*daga* sich mehren, *dag* Fisch, vgl. *Mitteilungen der Ges. f. jüdische Volkskunde* II, 56. V, 56, n.).

[2] Vgl. oben 18, 306 und namentlich auch Pischel a. a. O., S. 522ff. Der Fisch wird als gutes Omen bei den Hindus und Parsen in Indien auch erwähnt im *Journal of the Anthropological Society of Bombay* I, 290. 296. 356, und im *Indian Antiquary* 21, 193. Die Bewegungen der Fische werden als Vorzeichen gedeutet: Heinrich Lewy, *Zeitschrift des Vereins f. Volkskunde* III (1893), 135.

[3] W. Robertson Smith, *Religion of the Semites* (1894) p. 178 n. L. Blau, *Altjüdisches Zauberwesen* S. 45.

wird nicht überflüssig sein, wenn ich hier, zur Ergänzung meiner früheren Ausführungen oben 18, 306, einiges über den ‚Fisch im Volksglauben' zusammenstelle. Leider bin ich dabei fast ganz auf meine eigenen, sehr wenig umfangreichen Sammlungen angewiesen. Einiges von dem, was ich anführe, dürfte geeignet sein, das Auftreten des Fisches bei den Hochzeitszeremonien weniger auffällig erscheinen zu lassen, als man auf den ersten Blick glauben möchte.

In erster Linie wäre der ziemlich weit verbreitete Glaube zu erwähnen, daß durch den Genuß von Fischen Schwangerschaft, insbesondre die Empfängnis eines Sohnes, und wohl auch eine leichte Entbindung bewirkt wird. — Wenn eine Frau einmal geboren, aber dann zu gebären aufgehört hat: Nimm einen Fisch, der sich in einem anderen Fisch gefunden, und einen Hasenmagen,[1] lege sie in eine Pfanne und lasse sie zusammen braten, bis sie trocken [knusperig] sind usw.: *Mitteilungen der Ges. f. jüd. Volkskunde* v, 56, Nr. 173. Wenn eine Frau nur Mädchen gebiert, so gibt man ihr während des Wochenbettes zuweilen Fische zu essen, damit sie künftig Knaben bekomme: *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* vii, 115, Nr. 226. TAVERNIER erzählt eine kurzweilige Geschichte von der Frau eines reichen Kaufmanns namens Saintidas, die infolge von Fischgenuß schwanger wird: TAVERNIER, *Reisbeschreibung in Indien* i, Kap. 5. Zu den Fischen, die die Entbindung erleichtern sollen, gehören nach Plinius der Zitterroche (torpedo) und die Echeneïs. Den Stachel des Stachelrochens (pastinaca) binden schwangere Frauen als Amulett auf den Nabel: Plinius *n. h.* xxxii, 6. 133.

Ferner gelten Fische (Fischbrühe u. dgl.) als besonders tauglich zur Stärkung der Manneskraft; Fische dienen ‚ad amoris ardorem accendendum'. Dies hat bereits PISCHEL (*Sitzungsberichte*

[1] Aß eine Frau Hoden, Gebärmutter oder Lab eines Hasen, so empfing sie Knaben. Der Genuß seines Foetus stellte die verlorene Fruchtbarkeit dauernd wieder her: Plinius bei RIESS in PAULY-WISSOWAS *Realencyclopädie* i, 71. Siehe auch GUBERNATIS, *Zoological Mythology* ii, 80. JULIUS v. NEGELEIN in der *Zeitschrift des Vereins f. Volkskunde* 13, 374.

der Berliner Akademie 1905, 530) mit Recht hervorgehoben und mit einem Hinweis auf die Samayamāṭṛkā des Kṣemendra belegt. Vgl. ferner die Ausleger zu Apuleius, *Apologia* c. 30. Bohlen, *Das alte Indien*, I, 246. Tendlau, *Buch der Sagen und Legenden* S. 246 f. Von den vorhin genannten Fischen wurde die Echeneïs zu Liebestränken gebraucht. In seinen *Nuptiales Aquae*, Lugduni 1640, p. 11[b] handelt Aloysius Novarinus von den Fischen als Hochzeitsspeise und bemerkt dazu: Pisces in nuptiis adhibent, quia inter ἀφροδισιακά vires magnas habere putabant. Als Beleg zitiert er den Komiker Ant[h]ippus — oder, wie man jetzt liest, Anaxippus — bei Athenaeus IX, 404, c. Von den aphrodisischen Eigenschaften der Fische spricht auch Pitra in seinem *Spicilegium Solesmense* III (1855), p. 513[b]. Über den Fisch als ‚phallisches Symbol' vgl. Gubernatis, *Zoological Mythology* I, 249 f. II, 330 ff.

Allerlei sonstiges aus dem Volksaberglauben, insbesondere aus der Volksheilkunde. — Bei einer gewissen Krankheit gibt man dem Kranken Reisbrei mit stinkenden Fischen von der Art *śapharī* (Cyprinus sophore): Kauśikasūtra 27, 32. In einer auf ein Krankheitsorakel hinauslaufenden Zauberhandlung, die Dellon mit dankenswerter Ausführlichkeit geschildert hat, kommt unter anderem ein poisson rôty zur Verwendung (Dellon, *Nouvelle relation d'un voyage fait aux Indes orientales*, Amsterdam 1699, p. 186). Dieser gebratene Fisch erinnert an den *pakvo matsyaḥ* bei Nandapaṇḍita zur Viṣṇusmṛti 63, 33 (s. oben 18, 306). Die Schuppen und das Eingeweide des Hilsa-Fisches werden unter der Türschwelle vergraben; das bringt Glück ins Haus: *Journal of the Anthropological Society of Bombay* I, 365, Nr. 169.

Wozu Herz, Galle und Leber eines (bestimmten) Fisches gut sind, erfahren wir aus dem Buche Tobias Kap. 6 ff. In seinem Universallexikon schreibt Johann Heinrich Zedler hierüber (Bd. IX, S. 989): ‚Weil der Engel Raphael bey dem Tobia, wie in dem Büchlein Tobiä zu lesen, mit der Leber und mit dem Hertzen des ausgenommenen Fisches, und mit dem Rauch, den er darüber zu Wege gebracht, den Satan vertrieben, so wollen sie auch allerhand

abergläubische Gauckel-Possen damit vornehmen. Wenn einer bey denen Africanern eine Frau geheurathet, so gehet der Mann nach dem 7. Tag der Hochzeit, kaufft eine grosse Menge Fische ein, und lässet solche zu einem guten Omen und zum künfftigen Glück und Seegen über die Füsse seiner Braut hinwerffen.' Nicht ohne Interesse liest man die Zusammenstellung des im Buche Tobias vorliegenden Aberglaubens mit den ‚Gaukelpossen' bei den Hochzeiten in Afrika.

Nach einem unter den Juden (in Syrien) verbreiteten Aberglauben wird die Milch einer Wöchnerin vermehrt, wenn man ihr am Halse oder am Kopfe das Rückgrat eines fliegenden Fisches befestigt: *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* VII, 116, Nr. 239. Damit eine Frau Milch bekomme, fange sie einen lebenden Fisch, spritze ihm aus der Brust Milch in das Maul und lasse ihn dann lebendig ins Wasser fallen: *Wissenschaftl. Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina* VI, 618 (PLOSS-BARTELS, *Das Weib*[8] II, 492); vgl. II, 384. Ebendaselbst VI, 617 wird folgendes eigenartige Mittel gegen Gelbsucht empfohlen: Fange einen lebendigen Fisch, wirf ihn in ein größeres Gefäß mit Wasser und blicke ihn an, bis der Fisch stirbt, dann schütte man das Wasser samt dem Fische auf einen Kreuzweg. Vgl. IV, 485, wo fast ganz dasselbe Mittel gegen Leibschmerzen empfohlen wird. Fische gegen Unterleibsleiden: *Mitteilungen der Ges. f. jüd. Volkskunde* V, 56, Nr. 173, n. Gegen Kopfweh berührt man den Kopf eines Tieres oder Fisches: GOTTSCHALK HOLLEN bei R. CRUEL, *Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter* S. 618. Den hieher gehörigen antiken Aberglauben findet man verzeichnet in PAULY-WISSOWAS *Realencyklopädie* I, 68 ff.

Die sich mir darbietende Gelegenheit will ich benutzen, um zwei Nachträge zu den von mir oben 18, 299 ff. besprochenen indischen Hochzeitsbräuchen zu geben. Zu der Stelle Baudhāyana-gṛhyasūtra I, 13 vergleiche man noch die Bemerkungen CALANDS in seinem *Altindischen Zauberritual*, S. 53, Anm. 8 und seinen Artikel ‚Ein Augurium' *ZDMG.* 51, 134. — Für den bengalischen Brauch, wonach die Braut, wenn sie im Hause des Bräutigams angelangt ist, unter anderem einen lebenden Fisch in ihrer rechten Hand

hält (oben 18, 305), kann ich jetzt eine bessere Autorität anführen als früher. Der Brauch wird auch erwähnt in dem Buche von Shib Chunder Bose: *The Hindoos as they are*, in einer Schilderung der in den wohlhabenden Familien Bengalens herrschenden Hochzeitsbräuche. Da mir das Buch von Bose jetzt nicht zu Gebote steht, so kann ich mich hier nur auf die Auszüge daraus bei Boeck, *Durch Indien ins verschlossene Land Nepal* (1903), S. 214 ff. berufen. Auf S. 219 schildert Boeck, wie die junge Frau in die elterliche Wohnung ihres jungen Gatten gebracht wird. ‚Als Willkommengruß wird zunächst ein Krug voll Wasser unter die angekommene Sänfte oder den Wagen geworfen, worauf die junge Frau aussteigt und in das Haus eintritt; in demselben Augenblick wird ein kleiner Teekessel mit Milch auf das Feuer gestellt, den die Neuvermählte unausgesetzt im Auge behält,[1] während sie in einer mit Milch angefüllten flachen Bronzeschale steht und einen lebenden Fisch in der Hand hält. Sobald die siedende Milch überfließt, wird die kleine Frau entschleiert und muß dabei dreimal die Worte wiederholen: Möge der Wohlstand meines Schwiegervaters in gleichem Maße überfließen wie diese Milch! Während sie dies spricht, legt ihre Schwiegermutter ihr ein dünnes Armband aus Eisen um das Handgelenk, das sie nur bei Lebzeiten ihres Gatten tragen darf und das von ihr deshalb höher als die kostbarsten Schmuckstücke geschätzt wird.‘

[1] Wohl *boni ominis causa*. Als Bāṇa seine Heimat verläßt, um sich zum König Harṣa zu begeben, wirft er einen Blick auf den vollen Wasserkrug im Hofe seines Hauses: Harṣacarita 63, 12 ff.; vgl. Viṣṇusmṛti 63, 29. Śārngadharapaddhati 2564; über eine ähnliche heutige Sitte: *Journal of the Anthropol. Society of Bombay* v, 226. Gehört hierher auch das ‚Wundermittel‘ in den *Mitteilungen der Ges. für jüd. Volkskunde* v, 34, Nr. 50? — Bei den Spaniolinnen (in Bosnien und in der Hercegovina) wird gleich bei dem Eintritte der ersten Wehen ein kleiner Betrag als Almosen gespendet und eine Schale Öl, nachdem sich die Kreißende in demselben wie in einem Spiegel angeschaut hat, in den Tempel geschickt: Ploss-Bartels, *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde*[8] II, 282 (nach Leopold Glück). Man beachte übrigens Kauśikasūtra 37, 3 mit dem Kommentar des Keśava (Kauśikasūtra ed. Bloomfield p. 339), den Caland in seinem *Altindischen Zauberritual* S. 126 wiedergegeben hat.

Anzeigen.

Traugott Mann, *Ibn Ḫaṭīb al-Dahša:* Tuḥfa ḏawī-l-arab. Über Namen und Nisben bei Bohārī, Muslim, Mālik. Herausgegeben von Dr. —. Leiden, E. J. Brill, 1905. v + 33 + ٢٠١ SS. in 8°. (M. 7·50.)

Mit Recht betont der Herausgeber in seinem Vorwort die Wichtigkeit von Hilfswerken zur Feststellung arabischer Personennamen. Der Beitrag, den er hier diesem Zwecke widmet, ist daher willkommen und dankenswert. Auch die gut orientierende Einleitung, die über den Verfasser, die Grundlagen der Textherstellung und über die wichtigsten Werke ähnlichen Charakters Auskunft gibt, verdient Anerkennung. Der Text des Werkes zerfällt in zwei Abteilungen, deren erste Eigennamen (ʾasmâʾ), die zweite Nisben behandelt und die jede für sich ihren Inhalt in alphabetischer Reihe vorführen. Aber nicht alle Namen, die bei al-Buḫârî, Muslim und Mâlik vorkommen, sind auch wirklich verzeichnet, auch nicht alle verzeichneten an ihrem alphabetischen Orte erwähnt. Der Herausgeber hat daher die Angaben des Textes durch ein eigenes kurzes Verzeichnis dieser Outsider ergänzt, zu welchem Zwecke er die Werke jener drei Traditionarier durcharbeiten musste. Auch dies soll dankbar anerkannt werden, wenn man auch hier gerne die Stellen, an denen die Namen vorkommen, angemerkt sähe.

Die Textwiedergabe genügt, nach einigen Stichproben zu urteilen, allen billigen Ansprüchen; eine Reihe von Verbesserungen

enthält der kritische Apparat, den der Herausgeber zweckmäßiger Weise einseitig hat drucken lassen. Dagegen hat er es leider unterlassen, nach alter guter Sitte die wenigen vorkommenden Verszitate zu verifizieren, Dichternamen anzugeben usw. Die Sorgfalt des Editors sollte sich aber auch in solchen Dingen zeigen. Freilich kann auch der Leser schließlich seinen eigenen Apparat in Bewegung setzen; aber es heißt Zeit und Mühe verschwenden, wenn man sich nicht die Zeit nimmt, ihm diese Mühe zu ersparen. Der Vers S. ٣٠, 1 ist von Šuraiḥ ibn 'Aufā al-'Absî; so ist er im Tâj zitiert (حمم), so im Lisân. Ich bezweifle nicht, daß auch der Herausgeber ihn dort gefunden hat; eine kurze Notiz hätte zwanzig anderen die überflüssige Wiederholung des Nachsuchens erspart und hätte keinen behindert, der sich dafür nicht interessiert. In der nächsten Zeile ist ein Vers von al-Kumait angeführt; er steht in dessen Hâšimiyyât (ed. Horovitz) II 29. Der Vers ٣٧, 18 ist von 'Abû Qais ibn al-'Aslaṭ al-'Anṣârî (vgl. Ḥiz. IV ٨٦); sein Text ist zu verbessern in أَسِحْرٌ كَانَ طِبُّكَ الخ. Der Vers ٤١, 4 ist von Ḥumaid ibn Ṯaur al-Hilâlî (vgl. Kâmil ١١٥, 7); die Lesung ابن هُمام verträgt sich übrigens nicht mit dem Metrum (Ṭawîl); lies mit Kâmil l. c. ابن هَمَّامٍ. Nebenbei bemerkt ist in den S. 28 zu ١٣٥, 11 angeführten Versen im Reimwort die Pausalform اللَّتْبِيَّهْ und الأَتْبِيَّهْ zu setzen.

Eine genauere Durchsicht würde vielleicht noch die eine oder die andere Verbesserung nachtragen; im ganzen und großen aber liefert der Herausgeber tüchtige Arbeit und die Publikation eines so wichtigen Beitrages zur arabischen Namenforschung muß als wertvolle Bereicherung unserer Kenntnisse begrüßt werden.

R. Geyer.

Dr. Curt Prüfer, *Ein ägyptisches Schattenspiel.* Erlangen. Verlag von M. Mencke. 1906.

Über das ‚Schattentheater' des Orients (das ‚Karagjöz' der Türken, das ‚Kečel Pehlewân' der Perser und das ‚Ḥajâl ed-dil' der Araber) sind wir durch die Arbeiten von Horovitz-Kern, Littmann

und REICH, vor allen aber durch die unermüdliche Tätigkeit des um die Kenntnis der türkischen Volksliteratur so hochverdienten G. JACOB, dessen unmittelbare und mittelbare Schüler in seinem Geiste rüstig vorwärtsstreben, vortrefflich unterrichtet.

Auch die vorliegende Arbeit PRÜFERS ist der Anregung JACOBS zu verdanken.

Von den vier Schattenspielern, die gegenwärtig in Kairo gelegentlich gastieren, ist Ustâ Darwîsch, das Oberhaupt der ‚Zunft', wohl der bedeutendste; er allein verfügt über wirkliche ‚Textbücher' zu den Schattenspielen, die PRÜFER, wenn auch nur kurze Zeit, in Händen hatte.

Aus dem verhältnismäßig umfangreichen Répertoire werden gegenwärtig in Kairo nur zwei Spiele oder Stücke (li'b) zur Aufführung gebracht, nämlich das ‚li'b el-markib' und das ‚li'b ed-dêr'; letzteres ist von PRÜFER unverändert, genau so, wie er es, nach seiner Angabe, im Herbste 1905 nach Diktat in Kairo aufgezeichnet hat, in vorliegender Arbeit publiziert.

Der Personenbestand des ägyptischen Schattenspiels weist nicht, wie das türkische Schattenspiel im ‚Karagjöz', bestimmte, immer wiederkehrende Figurentypen auf; es scheint, daß jedes ‚li'b' immer andere Personen bringt, so daß wohl die Stücke oft im Vorwurf übereinstimmen mögen, daß aber zwischen den einzelnen Personen wohl nur die Ähnlichkeit zu finden sein wird, die durch die gleiche Situation bedingt ist.

Das vorliegende Stück in der Bearbeitung des Ustâ Darwîsch gehört der mehr klassisierenden Tradition an im Gegensatze zu der rein volkstümlichen, sprachlich rein vulgären und in der Handlung stark verkürzten, daher sich im ‚li'b ed-dêr' Zoten und unanständige Situationen weniger finden.

Li'b ed-dêr, das ‚Klosterspiel' ist der Titel des in mehrere Akte (faṣl) zerfallenden Stückes; die Personen (alle in PRÜFERS Buch abgebildet) sind köstlich gezeichnet: Meqaddim, der Liebling der Zuschauer, ist der Typus des Kairiner Kleinbürgers; sein Widerpart ist der koptische Priester Menagge, ein vollkommener Gauner; fast

noch schlimmer ist dessen Sohn Bûlus, der, obwohl noch Knabe, bereits ein wahres Monstrum sittlicher Verkommenheit ist und sich sogar nicht scheut, seine eigene Schwester zu verkuppeln; diese, selbst dem moralischen Untergange nahe, wird von Ta'âdîr, einem türkischen Trunkenbolde, der aber im Grunde ein guter Muslim ist, zum Islâm bekehrt und so — gerettet! Darin ist schon die ganze Tendenz des Stückes gekennzeichnet: eine Glorifizierung des Islâms auf Kosten des Christentums. Eine eigentümliche Figur ist die des Riḫim: er ist das Urbild von Häßlichkeit, das durch seine Rolle als lüsterner, gemeiner und schadenfroher Narr gekennzeichnet ist — doch man muß das Stück selbst und ganz lesen — es ist ein ganz eigentümliches Sujet modern-arabischen Volkslebens.

Die Sprache des Stückes ist in den einzelnen Teilen nicht gleichmäßig; die Prosastücke sind ziemlich frei von klassischen Elementen und geben wenigstens im ersten Teile die reine Volkssprache wieder; die poetischen Stücke aber und die Prologe, die im Saǧ' vorgetragen werden, bieten ein Gemisch aus beiden Elementen.

Prüfer gibt in seinem Buche den arabischen Text in der Transkription nach Spittas System links von der oft allzu wörtlichen Übersetzung.

Die ganze Arbeit (zu der G. Jacob, M. Hartmann und die arabischen Freunde des Verfassers Manches beigesteuert haben) ist mit Lust und Liebe gemacht und kann als vorzügliche Einführungsschrift in das ägyptische Vulgärarabisch rückhaltlos begrüßt werden.

Prag.

Max Grünert.

Kleine Mitteilungen.

Tantra = nīti. — Die oben xx, S. 81 ff. gegebene Erklärung der Titel तन्त्राख्यायिक und पञ्चतन्त्र, die die briefliche Zustimmung H. Jacobis gefunden hat, stützt sich auf eine in den Wörterbüchern fehlende Bedeutung des Wortes तन्त्र. Um diese vergessene Bedeutung möglichst zu stützen, erlaube ich mir, hier zunächst einige weitere Belege anzuführen, die ich der Güte der Herren Professoren Hillebrandt und Zachariae verdanke.

Hillebrandt verweist mich auf die Eingangsstrophe des 2. Aktes des Mudrārākṣasa:

जाणन्ति तन्तजुत्तिं अहट्ठिअं मण्डलं अहिविहन्ति।
जे मन्तरक्खणपरा ते सप्पणराहिवे उवअरन्ति॥

und bemerkt dazu: ‚Der Kommentar von Ḍhuṇḍhirāj zitiert dieselbe Stelle wie Sie aus der Vaijayantī [तन्त्रं स्वराष्ट्रचिन्तायां शास्त्रौषधमखेष्विति वैजयन्ती bei Telang S. 108] und Graheśvara sagt: *tantrayuktiṃ jānanti siddhāntaprayogaṃ yathā śāstroditavyavahāraṃ nirvartayanti.* Dhruva zitiert zu der Stelle: „*svamaṇḍalapālanābhiyogas tantram*“ aus dem Nītivākyāmṛta‘.

Zachariae sendet mir zu der S. 85 angeführten Stelle aus seinen Beiträgen folgende Ergänzungen:

‚Ich glaube bestimmt, daß ein Kauṭilyaśāstra in Prosa existiert hat. ... Stellen aus Cāṇakya „resp.“ Kauṭilya: Epilegomena zum Maṅkhakośa p. 47; Amarakośa ed. Borooah p. xiv. Mallinātha zu

Ragh. 4, 35. Cāritravardhana zu 3, 33. 3, 28. Ich glaube, im Daśakumāracarita (cfr. p. 198, Bomb. 1898) stecken Zitate daraus; auch im Mahāvīracarita IV hinter Vers 7.

Der Ausdruck Kauṭilyaśāstra findet sich übrigens in der Kādambarī 109, 4 ed. PETERSON.

Notiert habe ich mir noch: Śaṅkara zu Harṣacarita p. 76 ed. Bomb.; Alaka zu Haravijaya 43, 269; Mahendra zu Hem. Anek. II, 573 unter *rasa*, III, 392 unter *muṇḍana*, IV, 36 unter *Vaidehaka*.

Zu *tantra* habe ich mir noch notiert: *rājyatantra* Kādambarī 109, 8 und sonst (s. BÖHTLINGK); *tantrapati*, *Ind. Stud.* 18, 307, 53. — *tantrāvāpa* auch Daśak. ed. Bomb. 1898, p. 197, 1.[1] Beachten Sie den Kommentar, auch die Bhūṣaṇā p. 244, 4, wo *tantrāvāpo* = *nītivicāra* (da haben Sie also *tantra* = *nīti*).'[2]

Im Anschluß hieran möchte ich selbst noch auf eine Stelle hinweisen, in der तन्त्र genau in der Verbindung und in dem Sinne gebraucht wird, wie in der oben S. 86 zitierten Stelle aus dem Mālavikāgnimitram: Im Daśakumāracarita, Ucchvāsa 8 (S. 220, ed. Parab, Bomb. 1889, S. 205 ed. Tarkavācaspati, Calc. saṃv. 1926, S. 54 ed. PETERSON) sagt der leichtfertige Höfling: **ये ऽपि मन्त्रकर्कशशास्त्रकर्तारः शुक्राङ्गिरसविशालाक्षबाऽद्दन्तिपुत्रपराशरप्रभृतयस्तैः किमरिष्टुर्गौ क्षितः** usw. Tark. liest **मतिकर्कशास्** und **तन्त्रकाराः**, PET. **शास्त्रतन्त्रकाराः**. Es ist klar, daß PETERSONS **शास्त्रतन्त्रकाराः** aus einer Glosse entstanden ist, die **तन्त्र** durch **शास्त्र** erläuterte, und daß die ursprüngliche Lesart bei Tarkavācaspati oder bei Parab steht. **तन्त्रकर्तारः** oder **°कारा:** muß aber hier dieselbe Bedeutung haben wie **नीतिशास्त्रकर्तारः** oder **°कारा:**; vgl. auch das von mir S. 86 gegebene Zitat aus dem Tantrākhyāyika (*r*!). Die Padacandrikā freilich erklärt: **तन्त्रकर्तारः कर्मकर्तारः**, Bhūṣaṇā und Laghudīpikā schweigen. In HABERLANDTS Übersetzung fehlt die ganze humorvolle Stelle. J. J. MEYER übersetzt ‚Systemerbauer'. Daß der Ausdruck **तन्त्रकार** (**°कर्तृ**) aber

[1] = p. 221, Bomb. 1889; 205 ed. Tarkav. (Calc. saṃ. 1926); 54 ed. PETERSON. [H.]

[2] Tarkavācaspati erklärt: **तन्त्रावापेण शास्त्रमूलकत्वपरराष्ट्रचिन्तनेन।**

keine spöttische Bedeutung hat, zeigt der Vergleich mit der zitierten Stelle aus dem Mālavikāgnimitra.

Döbeln, 24. April 1906. JOHANNES HERTEL.

Aus einem Briefe TH. NÖLDEKES. — Herr Prof. NÖLDEKE hatte die Güte, mir zu dem oben S. 184 ff. abgedruckten Artikel „Zu Kalīla waDimna" einige Bemerkungen zu senden, die ich mit seiner gütigen Erlaubnis hier veröffentliche, soweit sie allgemeines Interesse bieten. Herr Prof. NÖLDEKE schreibt:

„. . . Nun wird aber, je mehr Material wir bekommen, desto klarer, wie weit auch unsre besten Texte und Übersetzungen vom Texte Ibn Moqaffa''s entfernt sind. Joh. von Capua ist keiner der schlechtesten Repräsentanten, aber noch längst kein guter. Daß DE SACY's Text sehr wenig Wert hat, erkannte BENFEY bald. Inzwischen haben wir ja mancherlei Weiteres erhalten. Im Ganzen am besten ist von dem, was wir haben, immer noch Cheikho's Text trotz aller Willkürlichkeiten und Fehler. Ich habe neulich einige Zitate aus Kalīla wa-Dimna in Ibn Qoteiba's ʿUjūn verglichen. Da haben wir also Zeugnisse von einem Gelehrten, der etwa 100 Jahre nach Ibn Moqaffaʿ elegante Blüten und Perlen für hochgebildete Leute sammelte. Die Stellen (durchweg Sentenzen) sind zwar meist etwas verkürzt, aber die Ausdrücke sind oft gewählter als in unsren Gesamttexten. Für ein Volksbuch, zu dem Kalīla waDimna geworden,[1] paßten eben solche gewählte Wörter und Redensarten nicht. Und auch sonst machten die Zitate vielfach den Eindruck größerer Treue, als unsere Texte.

[1] [Es hat sich also an den arabischen Texten derselbe Vorgang abgespielt, wie an den indischen. Auch das Tantrākhyāyika war kein Volksbuch, und Pūrṇabhadras Pañcākhyāna (der sog. *textus ornatior*) war ein Versuch, ‚den verfallenen Tempel zu restaurieren', d. h. also doch, das Buch wieder auf die literarische Höhe zu bringen, die dem Geschmack seiner Zeit (ca. 1200 n. Chr.) entsprach. Heute sind vom alten Text wie durch ein Wunder nur noch einige fragmentarische Hss. erhalten, nicht ohne daß er selbst teilweise schwer gelitten hätte, und auch von Pūrṇabhadras Rezension, die in ihrer Tendenz mit der Ibn Moqaffa''s übereinstimmt, sind die unversehrten Texte selten. Aber als Volksbuch hat das freilich sehr entstellte Werk einen großen Teil Indiens erobert. H.]

‚Ich habe zwar Ihre Wiedergabe der Geschichte vom Affen und Seetier nicht Wort für Wort durchverglichen, aber doch allerlei davon näher angesehen. Da zeigen sich nun noch verschiedene Übereinstimmungen, die Sie nicht haben. Gleich der Name des Affen ist auch in der arabischen Form der Geschichte gegeben; die meisten Zeugen haben ihn. Der Perser kann den indischen Namen ganz richtig wiedergegeben haben, aber die Vieldeutigkeit der Pehlevischrift, und dazu die Leichtigkeit, womit in dieser Entstellungen vorkommen, machten es den Übersetzern gar nicht möglich, die indische Form genau zu erkennen. Auffallend ist aber, daß sowohl der Syrer wie der Araber den Namen mit *p* (arab. *f* ف; vielfach in ق *q* entstellt) anlauten lassen.[1]

‚Der junge Usurpator (S. 190, 1) ist auch im arabischen Text. Dieser hat auch (S. 195) ganz wie der Syrer: ‚wir Weiber kennen diese Krankheit' (die einzelnen Texte mit diesen oder jenen Entstellungen).

‚Die „Schildkröte" hat der Perser wohl gewählt, weil er sich vorstellte, daß sie einen besonders bequemen, breiten Sitz biete. Schildkröten kannte er auch aus seiner Heimat, Krokodile und sonstige Wasserungetüme nicht.'

Im Anschluß hieran teilt mir Prof. Nöldeke noch mit, daß er unter ‚Grundwerk' nicht wie Benfey ein einheitliches Werk verstehe, sondern eine äußerliche Zusammenstellung des Pañcatantra und anderer Texte. Mir hatte es selbstverständlich ganz fern gelegen, Nöldeke aus seiner von mir angenommenen Übereinstimmung mit Benfey einen Vorwurf zu machen. Die Frage nach dem ‚Grundwerk' war bisher durchaus noch offen, und erst durch das Bekanntwerden beider Rezensionen des Tantrākhyā-

[1] [Diese Schwierigkeit löst sich leicht, wenn man die Tatsache berücksichtigt, daß in den Tantrākhyāyika-Hss. die Verwechslung von stimmhaften und stimmlosen Konsonanten und von *v* und *b* nicht selten ist. Z. 1401 des von mir veröffentlichten Textes des Pūṇa-Ms. ist *api* in der Hs. *avi* geschrieben. Das ist also genau dieselbe Verwechselung, die der Form *Puligig* und ihren arabischen Entsprechungen zu Grunde liegt. H.]

yika wie dadurch, daß es gelungen ist, einen Stammbaum für die verschiedenen Rezensionen aufzustellen, ist die Frage endgiltig entschieden.[1]

JOHANNES HERTEL.

Einiges über Marwâns II. Beinamen: al-Ḥimâr und al-Ǧa'dî. — Marwân, der Sohn des Muḥammad b. Marwân und einer Kurdin,[2] als Regent Marwân II. reg. a. H. 127—132 (= 744—750), der letzte Herrscher des Hauses der Banû 'Umaija, führte neben dem Beinamen: al-Ǧa'dî ‚der Djadit' auch den für ein europäisches Ohr gewiß höchst merkwürdig klingenden: al-Ḥimâr ‚der Esel'. JULIUS WELLHAUSEN schreibt darüber in seinem Werke: *Das arabische Reich und sein Sturz*, 1902, p. 231:

‚Er wurde spöttisch der Esel genannt, weil er die Päonie liebte, welche die Eselsrose hieß' [dazu in Anm.: ‚So nach syrischen Chronisten. A. MÜLLER I, 453 erklärt den Beinamen aus freier Hand, als Elogium, und verweist auf Ilias 11, 558. Marvan wird auch al Ga'di genannt; den Grund weiß ich nicht anzugeben. Vgl. Tab. 1912']. Beide Namen werden von arabischen Autoren häufig gebracht und kommentiert und zwar wird al-Ḥimâr als Beiname Marwâns in doppelter Weise erklärt. Die ausführlichste Notiz darüber findet sich in Ṯa'âlibîs: ثمائر القلوب فى المضاف والمنسوب (Hschr. der Wiener Hofbibliothek N. F. 20 fol. 53 v. Z. 24 ff.)[3]

سنة الحمار العرب تقول للسنة المائة من التأريخ سنة الحمار واصلها من حديث حمار عُزَيْر وموته مع صاحبه مائة سنة واحياء الله تعالى اياهما كما قال فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِائَةَ عامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قال لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قال بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَٱنْظُرْ إِلى طَعَامِكَ وشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وٱنْظُرْ إِلَى

[1] S. meine inzwischen erschienene Ausgabe des Südlichen Pañcatantra, S. XIX ff. und den Stammbaum S. LXXIX. Die Einleitung findet sich in den Abkömmlingen von Ś und von NW. Ihr Fehlen bei Somadeva-Kṣemendra und in den Pahlavī-Rezensionen muß also sekundär sein.

[2] AHLWARDT, *Anonymus* p. ٢٦.

[3] Vgl. HAMMER-PURGSTALL in *ZDMG* VII, p. 548.

حمارك ولنجعلك آية للناس[1] وانما قيل لمروان بن محمد بن مروان[2] الحمار لان على رأسه استكمل ملك بنى مروان مائة عام فصارت سنة الحمار اسما لكل مائة عام وسمعت ابا النصر العتبى يقول عُرض على بعض الادباء حمار اراد ابتياعه فوجده مُسِنّا فقال ارى هذا الحمار ولد قبل سنة الحمار

„Das Eselsjahr." Die Araber nennen (je) das hundertste Jahr in der Geschichte: „Eselsjahr". Das geht zurück auf die Tradition von dem Esel des 'Uzair und seinem hundertjährigen Todesschlafe mit seinem Herrn und der Wiedererweckung beider durch Gott den Erhabenen, wie Er [im Ḳur'ân] sagt: Gott ließ ihn ['Uzair] hundert Jahre tot sein, dann erweckte er ihn wieder (und) sagte: Wie lange bist du (so) geblieben? Er sagte: Einen Tag oder einen Teil eines Tages. (Gott) sagte: Nein, du hast hundert Jahre gelegen. Blick' doch hin auf deine Speise und deinen Trank — noch sind sie nicht verdorben! und sieh deinen Esel an (— der ist vermodert)! Und (das haben wir getan), um dich zu einem Wunderzeichen für die Menschen zu machen. Und so wurde Marwân b. Muḥammad b. Marwân nur deshalb ‚der Esel' genannt, weil unter ihm die Herrschaft der Banû Marwân das hundertste Jahr vollendete. Und so wurde „Eselsjahr" der Name für jedes hundertste Jahr. Ich hörte ferner, wie der 'Utbite 'Abu 'n-Naṣr erzählte: Man bot (einmal) einem Literaten einen Esel (zum Kaufe) an; er wollte ihn kaufen, fand ihn aber zu alt und da sagte er: Ich meine, dieser Esel ist vor dem „Eselsjahr" geboren.' — Dieselbe Erklärung gibt Ṯa'âlibî auch in dem Kitâb laṭâ'if al-ma'ârif ed. DE JONG 1867, p. 30, 31, 'Abu 'l-Maḥâsin ed. JUYNBOLL I, 357, 358, Ibn Badrûn ed. DOZY p. 213, 214, der Perser Ḫ^{w}ândemîr, Bombay 1857, 2, II, pag. 4, Z. 21 ff. u. a.

Die zweite Deutung deckt sich vollkommen mit der Auslegung A. MÜLLERS:[3] ‚Mit einer Energie und Hartnäckigkeit, welche ihm den Beinamen el-himár „der Esel" verschaffte, hat er beinahe sechs

---

[1] Sur. 2: 261.

[2] W. لمروان ابن محمد مروان الحمار vgl. dazu im selben Zusammenhange Laṭâ'if p. 30.

[3] A. a. O.

Jahre lang sich mit den an allen Punkten des Reiches auftauchenden Feinden herumgeschlagen . . .' [dazu die Anm.: ‚S. die malerische Ausführung desselben auf den Telamonier Ajax angewandten Vergleiches in der Ilias XI, 558']. Wir finden sie in der oben erwähnten Schrift des Ta'âlibî. Laṭâ'if l. c.:

والاخرى انّ مروان كان لا يجفّ لبده فى محاربة الخوارج والمسوّدة ويصل السّرى بالسّير ويصبر على الركض وشدائد الحرب حتى لُقّب بالحمار الذى جرى المثَل بصبره فقيل اصبَرُ من حمار

‚Die zweite (Ursache) ist, weil Marwân sich in seinen Kämpfen mit den Ḫawâriğ und den Parteigängern der Abbâsiden (المُسَوِّدَة nämlich: die die schwarze Farbe als Parteifarbe trugen) keine Ruhe gönnte und Tag und Nacht ununterbrochen marschierte und geduldig den schnellen Gang und die Unbilden des Krieges ertrug, bis er den Beinamen „der Esel" erhielt, dessen Geduld sprichwörtlich ist, so daß gesagt wird: „geduldiger als ein Esel" . . .' Dieselbe Erklärung hat Ibn aṭ-Ṭiqṭaqâ ed. DERENBOURG 1895, p. 184 und 'Abu'l-Maḥâsin l. c. Auch al-Makîn ed. ERPENIUS 1625, p. 89 sagt: ويقال انه لقب بذلك لثبوته فى الحرب ‚. . . und es heißt, daß er so wegen seiner Festigkeit im Kriege benannt wurde . . .' und fügt noch hinzu: فيقال حمار الحرب لا يهرب ‚. . . und so sagt man, der Kriegsesel (Marwân?) flieht nicht . . .'

Im allgemeinen war wohl *ḥimâr* ‚Esel' kein Schmeichelwort und das اصبر من حمار ‚geduldiger als ein Esel' bei einem Tiere, dem man alles aufladen kann, ein zweideutiges Lob. In späterer Zeit ist *ḥimâr* ein richtiges Schimpfwort, und zwar nicht bloß in Hinsicht auf den okzidentalen Sprachgebrauch etwa nur im Verkehre mit Ungläubigen. Mehrere interessante Belege dafür verdanke ich der Güte des Herrn Hofrats R. v. KARABACEK. Der erste findet sich in der Qaṣîda des Abû Bakr al-Qaffâl aš-Šâšî, der Antwort auf das poetische Sendschreiben des Kaisers von Byzanz, Nicephorus II. (Phocas) an den Fürsten der Gläubigen Muṭî' lillâh (a. H. 334—363), die sich in zwei Abschriften in der Wiener Hofbibliothek befindet. (A. F. 435, fol. 6 v., Z. 7 f. und A. F. 301, Nr. 39, fol. 270 v., Z. 10 f.)

وَمَنْ دانَ لِلصَّلبانِ يَبْغِى بِها الهُدى
فَذاكَ حِمارٌ وَسْمُه فى الخَراطِـــم

‚Und wer den Kreuzeszeichen folgt, um durch sie den Weg des Heiles zu erlangen, — der ist ein Esel, dessen Brandmarke auf der Fratze ersichtlich ist.' Ein weiterer steht bei aṭ-Ṭorṭûši, Sirâǧ al-mulûk, Bulâq 1306, pag. 3:

ولو لبس الحمار ثياب خزّ
لقال الناس يالك من حمار

‚Wenn der Esel sich auch in Hüllen von Ḫazz kleiden würde — trotzdem würden die Leute sagen: „O, an dir ist doch noch etwas von einem Esel."' Dieser Vers entspricht dem Sinne nach genau dem persischen: خرعیسی کرش بمکّه برند * چون بیاید هنوز خر باشد ‚Wenn man den Esel Jesus' auch nach Mekka bringt — kommt er wieder zurück, ist er noch ein Esel.' (Saʿdî, und mit geringer Variante Kemâlpašazâdes Synonymik: HAMMER, *Fundgruben* III, p. 128) nach (angeblich) arabischem Sprichwort.

Das اصبر من حمار ‚geduldiger als ein Esel' ist variiert bei G. FLÜGEL ‚der vertraute Gefährte des Einsamen etc. von Ettseâlibi aus Nisabûr,'[1] Wien 1829, p. 66, 67: قَالَ ٱلشَّافِعِىّ مَنِ ٱسْتُغْضِبَ وَلَمْ يَغْضِبْ فَهُوَ حِمَارٌ ‚Aš-Šâfiʿî sagt: Wer zum Zorne gereizt wird und nicht zürnt, der ist ein Esel!'

Den Beinamen al-Ǧaʿdî führte Marwân, weil er sich zur Lehrmeinung des Ǧaʿd b. Drhm (überall ohne Vokale. Nur P. J. VETH hat: Sujûṭî, Lubb al-lubâb 1840, vol. 1, p. 65 دِرْهَمْ ‚Dirham') bekannt haben soll (vgl. die meisten oben erwähnten Autoren). Ǧaʿd war nach Ibn al-Qaisarânî ed. DE JONG p. 31 ein Freigelassener des Suwaid b. Gafala und seinem Bekenntnisse nach ein Muʿtazilit (Ibn al-Aṯîr IV, 367, V, 196, 197 und 329 und Ḫwândemîr l. c.) oder ein Zindîq (Laṭâʾif).[2]

HANS V. MŽIK.

---

[1] Vgl. J. GILDEMEISTER *ZDMG* XXXIV, p. 171.

[2] Um die Liste der Beinamen Marwâns II. zu vervollständigen, sei noch erwähnt, daß er auch den Namen: al-Faras ‚das Pferd, die Stute' (? Ibn al-Qaisarânî, ohne Erklärung) trug. Dieser hängt möglicherweise mit der Benennung al-

Der § 7 des Ḫammurabi-Gesetzes. — Dieser Paragraph ist von allen bisherigen Übersetzern des Gesetzbuches mißverstanden worden.

Ich gebe zunächst den Text und die übliche, nur unwesentlich variierende Übersetzung:

(Kol. IV) [41] *šum-ma a-ve-lum* [42] *lû kaspam* [43] *lû ḫurâṣam* [44] *lû ardam lû amtam* [45] *lû alpam lû kirram* [46] *lû imêram* [47] *ù lû mi-im-ma šum-šú* [48] *i-na ga-at mâr a-ve-lum* [49] *ù lû arad a-ve-lim* [50] *ba-lum ši-bi* [51] *ù ri-ik-sa-tim* [52] *iš-ta-am* [53] *ù lû a-na ma-ṣa-ru-tim* [54] *im-ḫu-ur* [55] *a-ve-lum šú-ú* [56] *šar-ra-aḳ id-da-ak.*

‚Wenn jemand Silber oder Gold, oder Sklaven oder Magd, oder Rind oder Schaf oder Esel, oder sonst etwas vom Sohne jemandes[1] oder dem Sklaven jemandes ohne Beisitzer (Zeugen) und Vertrag kauft oder zur Aufbewahrung annimmt, ist ein Dieb, er wird getötet.‘

Alle Übersetzer geben Z. 48 ‚vom Sohne jemandes (eines Mannes)‘ wieder. Der Sinn der Bestimmung ist also nach der allgemeinen Fassung offenbar folgender:

Minderjährige (Kinder) und Sklaven sind einer Rechtshandlung unfähig, weshalb jedweder mündliche oder auch schriftliche, aber nicht durch Zeugen bekräftigte Kauf- oder Depositvertrag, mit ihnen geschlossen, ungiltig ist, ja sogar der mündige Kontrahent als Dieb der Todesstrafe verfällt. Wohl aber kann auch mit einem Minderjährigen oder einem Sklaven ein Rechtsgeschäft geschlossen werden, wenn der Vertrag in Anwesenheit von Beisitzern (Zeugen) schriftlich fixiert wird.

Gegen diese Übersetzung und Interpretation, die sich aus ersterer notwendig ergibt, erheben sich aber gewichtige Einwände sowohl formeller als auch sachlicher Natur.

Ḥimâr zusammen. Dann käme aber dieser vielleicht eine andere Erklärung zu, als die arabischen Autoren annehmen. Außerdem führte Marwân den Titel: القائم بحق الله ‚der für Gottes Recht Eintretende‘ (ebenda Ḥ"ândemîr, Ta'rîḫ-i Guzîde).

[1] So übersetzt WINCKLER; die anderen: ‚des mains d'un fils d'un autre‘ (SCHEIL); ‚aus der Hand von jemandes Sohn oder jemandes Sklaven‘ (MÜLLER); ‚vom Sohne eines Mannes oder dem Sklaven eines Mannes‘ (PEISER); ‚from a man's son, or from a man's servant‘ (HARPER) etc.

1) Wäre in unserer Bestimmung die Minderjährigkeit das wesentliche juristische Moment, so müßte dies im Texte deutlich durch *mâr(i)avêlim ṣiḫrim* (‚klein') ausgedrückt werden, ebenso wie in den §§ 14 und 185, in welchen von einem Minderjährigen die Rede ist. Wir dürfen dem sonst so klaren und unzweideutigen Texte des Gesetzes eine derartige Unklarheit nicht zumuten.

2) Nach der üblichen Deutung würde logischerweise folgen, daß ein Kauf- resp. Depositvertrag zwischen Erwachsenen, auch ohne Beisitzer und mündlich geschlossen, rechtsgiltig ist. Indes besagt § 10 ausdrücklich: Wenn in einem Prozeß wegen gestohlenen Gutes der Käufer den Verkäufer und die Beisitzer, vor denen er bezahlt hat, nicht beibringen kann, er als Dieb angesehen und getötet wird. Da auf einen solchen Eventualfall, ein Dritter könnte auf das gekaufte Gut als sein gestohlenes Eigentum Anspruch erheben, jeder Käufer gefaßt sein mußte, so ist es selbstverständlich, daß auch unter Volljährigen jeder Vertrag sich schriftlich vor Beisitzern abspielen mußte, wenn der Käufer nicht anders allen möglichen rechtlichen Angriffen sich aussetzen wollte.

In Wirklichkeit bestätigen ja auch die Rechtsurkunden dieser Zeit ausnahmslos, daß jede Rechtshandlung schriftlich vor Zeugen vollzogen wird.

3) Sowohl an der Spitze des Komplexes der Ehebestimmungen (§ 128), wie auch der Gruppe der Depositvorschriften (§ 122) wird das Prinzip festgestellt, daß nur ein schriftlicher Vertrag vor Zeugen Rechtskraft besitzt.[1] Man erwartet daher auch am Eingang der Gruppe der Eigentumsbestimmungen, die ja im Rechtsleben am häufigsten zur Anwendung zu kommen pflegen, eine analoge grundsätzliche Feststellung seitens des Gesetzgebers.

In Wirklichkeit enthält auch der § 7 jenes für jede Rechtshandlung grundlegende Prinzip, wenn man Z. 48—49 übersetzt ‚sei es aus der Hand eines Freigebornen oder eines Sklaven'. Daß

[1] Auf die prinzipielle Bedeutung dieser Bestimmungen hat D. H. Müller: *Gesetzbuch Hammurabis*, S. 102, 112 und 116 schon aufmerksam gemacht.

diese Fassung richtig ist, beweist § 204, wo ebenfalls *mâr-avêlim* mit *arad-avêlim* in demselben Sinne einander gegenübergestellt sind.

In den Rechtsurkunden kommt meines Wissens der Begriff *mâr-avêlim* nur einmal vor, und zwar IV 42[a], 23—27: ⌜ *Zu-ga-gu-um a-na* ⌝ [u] *Sin-a-bu-šu a-bi-šu ú-la a-bi at-ta i-ga-bi-ma a-ra-an ma-ru a-vi-li i-mi-du-šu* ‚Wenn Zugagum (der Sklave) zu Sin-abušu, seinem Vater: „nicht bist du mein Vater" spricht, werden sie (die Richter) über ihn die Strafe der Freigebornen verhängen.'

M. SCHORR.

Jātaka-Mahābhārata-Parallelen.

Von

R. Otto Franke.

Meine kritischen Untersuchungen über die Entstehungsgeschichte der kanonischen Pāli-Literatur, die die letzte der unerläßlichen Vorarbeiten für meine Pāli-Grammatik bilden, bringen die Aufgabe mit sich, das historische Verhältnis der Werke dieses Kanons zu einer Reihe zeitlich angrenzender oder möglicherweise angrenzender oder schließlich in sonstiger Art für sie bedeutungsvoller Werke der übrigen indischen Literatur zu untersuchen. Um das Buch, das die Kritik der Pāli-Literatur enthalten soll, nach Möglichkeit vom Übermaß des Materiales zu entlasten, will ich leicht loslösbare Teile dieses Materiales und bei- oder vorläufige Ergebnisse in Einzelartikeln vorlegen. Im folgenden sollen einige der vorhandenen Berührungen zwischen den Jātakas und dem Mahābhārata erörtert werden. Was ich darüber zu sagen habe, ist ausschließlich basiert auf die Grundlage für die Beurteilung der Pāli-Literatur, die ich mir in den vergangenen Jahren geschaffen habe. Weder für die Richtung meiner Untersuchung noch für deren Ergebnisse war ich auf Anregungen von außen angewiesen.[1] Ich habe mich, um das auch äußerlich deutlicher merkbar zu machen, hier nach Möglichkeit von solchen Parallelen fern gehalten, die schon von anderen Gelehrten hervorgehoben oder untersucht worden sind, auch da, wo ich seit meinem ersten Studium der Jātakas vor 12—15 Jahren die betreffenden, z. B. die Isisiṅga-

[1] Abgesehen natürlich von einigen Orientierungen, die ich Jacobis vortrefflichem *Mahābhārata* und den *Indischen Sprüchen* entnommen habe.

Parallele, selbst notiert und für spätere umfassende Behandlung zurückgestellt hatte; die wenigen Ausnahmen markiere ich durch Namensnennung. Wo ich sonst die Priorität von jemand etwa übersehen haben sollte, werde ich das Versehen, sobald ich es erkannt habe, bei der nächsten passenden Gelegenheit gutmachen.

Von allgemeineren Resultaten meiner Untersuchungen füge ich hier nur das hinzu, was zum Verständnis und zur nutzbringenden Verwertung des hier gegebenen Materiales wünschenswert ist. So ist es nötig, schon im voraus die literargeschichtliche Stellung der Jātaka-Verse mit wenigen Worten auf Grund meiner Ergebnisse zu skizzieren. Die Masse der Jātaka-Gāthās als Ganzes betrachtet ist ein persönliches Erzeugnis eines einzigen Autors, d. h., dieser Autor hat sie nicht nur zusammengestellt, sondern viele selbst gedichtet und umgedichtet oder ausgeflickt und alles in allem ihrer Gesamtheit seinen persönlichen Stempel aufgedrückt. Er hat aber auf der anderen Seite vorhandene Gāthās in sein Werk mit eingebaut. Die Prosa ist ebenso als Ganzes ein ganz subjektives Machwerk ohne alle kanonische Dignität, zum Teil direkt aus den Fingern gesogen, zum Teil aber ist auch sie aus älteren, teilweise ebenfalls metrischen Vorlagen geformt. Soll also das Jātaka-Buch überhaupt für Sprach- und Kulturgeschichte nutzbar werden,[1] so ist die unerläßliche Aufgabe, die Herkunft der alten Bestandteile aufzuklären.[2] An diesem Teile des Problems kann die spezielle Sanskritphilologie nutzbringend

[1] Verwunderlich, neben anderem Verwunderlichen, an Herrn Geheimrat WINDISCHS Versuch (in seinem Algiervortrag) mein *Pāli und Sanskrit* zu widerlegen ist daher der Hinweis (S. 11 des Separatabdruckes) auf die Jātakas als angebliches Beweismaterial für Buddhas Zeit. Auf eine ausführliche Entgegnung werde ich im Interesse meines Arbeitsplanes wohl verzichten müssen und nur bei passenden Gelegenheiten auf einzelne Punkte antworten. Eine Entgegnung dürfte ja aber auch unnötig sein, wenn man mein Buch recht sorgfältig studiert und sich womöglich auch in meine Quellen vertieft. Und wenn man es widerlegen oder darüber hinaus will, wird uns jede, auch die kleinste, eigene methodische Untersuchung einer Gruppe von Quellen dem Kern der Sache näherbringen und mehr wissenschaftlichen Nutzen stiften, als die schönste Allgemein-Erörterung. [Korrekturnote].

[2] Einzelne derselben reichen wahrscheinlich sogar in die indogermanische Urzeit zurück.

mitarbeiten, und die Mitarbeit jedes einzelnen und möglichst vieler ist hochwillkommen.

Die Mahābhārata-Stellen zitiere ich nach der Bombayer Ausgabe. Auf die Parallelen in anderen Sanskritwerken gehe ich hier in der Regel nicht ein.

Mahābh. II, Adhy. 41, V. 30—41: Jāt. 384.

Das Mahābhārata erzählt: Am Meeresufer habe ein scheinheiliger *haṃsa* gewohnt, der habe die anderen Vögel durch seine frommen Reden betört, die mit den Worten beginnen: ‚*Dharmaṃ carata*' . . . (Str. 32), sie hätten ihre Eier in seine Nähe gelegt, er aber hätte sie aufgefressen; endlich hätte ein hervorragend kluger Vogel Verdacht geschöpft, jenen beobachtet und auf der Tat ertappt; die betrogenen Vögel hätten den Übeltäter darauf umgebracht. Die Jāt.-Version weicht ein wenig ab, doch nicht so sehr, daß man die Identität der Erzählung nicht noch deutlich erkennen könnte. Sie berichtet: Eine Orientierungs-Krähe,[1] die Kaufleute auf einem Schiff mit sich führten, flog nach dem Untergange dieses Schiffes nach einer Insel und imponierte dann den dort wohnenden Vögeln durch den Schein der Heiligkeit, den sie hervorzubringen wußte, indem sie auf einem Beine stand und den Schnabel aufsperrte. Die Gāthā, die sie zu den Vögeln sprach, beginnt mit denselben Worten ‚*Dhammaṃ caratha*' . . .; die Vögel brachten ihr ihre Eier und Jungen, damit sie darüber wache, und sie fraß dieselben; der Vogelkönig (der Bodhisattva) aber, der Verdacht geschöpft hatte, beobachtete sie und hielt dann vor den herbeigeholten Vögeln Gericht über die Krähe,

[1] Diesen alten indischen Seefahrerbrauch, Vögel und zwar Krähen auf dem Schiffe mitzuführen und eine fliegen zu lassen, wenn man Land suchte, habe ich nachgewiesen *ZDMG.*, Bd. 47, S. 606 f. (1893), nicht DAHLMANN, auf den sich USENER, *Die Sintflutsagen*, S. 254, beruft. DAHLMANN, *Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch* 1895, S. 179, und R. FICK, *Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit* 1897, S. 173, haben mich ignoriert. Wenigstens DAHLMANN kann ich nachweisen, daß er es nicht absichtlich getan hat, denn er würde nicht eine Taube aus der Krähe gemacht haben, wenn er mich berücksichtigt hätte.

wobei er mit Bezug auf diese, bevor sie tot gehackt wurde, unter anderen folgende Gāthā-Worte sprach: *Aññaṃ bhaṇati vācāya, aññaṃ kāyena kubbati,* (‚Eins redet sie mit dem Munde, und das andere tut sie in der Praxis'), die inhaltlich der zweiten Hälfte der Str. 41 des Mahābh. entsprechen: *aṇḍabhakṣaṇakarmaitat tava vācam atīyate* (‚Dein Tun, daß du die Eier auffrißt, steht nicht im Einklang mit deinen Worten'), und die vorhergehende Mahābh.-Str. leitet diese 41. Str. mit den Worten ein: *Gāthām apy atra gāyanti ye purāṇavido janāḥ* . . . (‚Und mit Bezug hierauf rezitieren die Kenner alter Geschichten folgende Gāthā' . . .). Es ist zu vermuten, daß auch das Jātaka eine Neubearbeitung jener alten Geschichte ist und daß letztere unter ihren Gāthās eine Gāthā enthielt, die begann mit *Dharmaṃ carata,* bezw. einem dialektischen Äquivalent dafür, und eine andere, in der auf den Widerspruch zwischen Worten und Taten des Übeltäters hingewiesen wurde. Es ist in unserem Falle freilich nicht strikte zu erweisen, daß der genetische Zusammenhang zwischen der Mahābhārata- und der Jātaka-Version kein direkter, sondern nur der der Quellengemeinschaft sei, aber wenigstens wahrscheinlich, denn jede von beiden hat vor der anderen einen Zug voraus, der echter aussieht. Daß der Eierfresser eine Krähe war, hat mehr für sich, als daß er ein *haṃsa* gewesen sei, umgekehrt macht die knappere Fassung der Mahābh.-Version eher den Eindruck der Echtheit, als die breitgetretene, durch die Bodhisattva-Theorie verunstaltete und durch die Geschichte des Bāveru-Jāt. (Nr. 339) etwas beeinflußte des Jāt. 384.

Mahābh. III, Adhy. 194: Jāt. 151.

Der Maharṣi Mārkaṇḍeya erzählt den Pāṇḍavas folgende Geschichte: ‚Ein Kuru-König namens Suhotra besuchte die Maharṣis. Auf der Rückkehr (*nivṛtya*) begegnete er (*dadarśa abhimukhaṃ*) dem Uśīnara-König Śivi, der auf dem Wagen fuhr. Sie erwiesen sich die eines jeden Alter angemessenen Ehren, aber keiner wollte dem anderen ausweichen, weil an Tugenden der eine dem andern sich gleich dünkte. Da erschien Nārada. „Was haltet ihr hier einander

den Weg versperrt?'" Sie antworteten, daß von ihnen beiden keiner einen Vorrang vor dem anderen hätte. Nārada trug dann drei Ślokas vor, worauf der Kuru-König dem Śivi unter Ehrenbezeugungen und Lobeserhebungen Platz machte (*panthānaṃ datvā*). Von den drei Śloken Nāradas lautet der 1. und 3. (Str. 4 und 6 des Adhy.):

4. *Krūraḥ Kauravya mṛdave mṛduḥ krūre ca Kaurava*
sādhuś cāsādhave sādhuḥ sādhave nāpnuyāt katham |
6. *jayet kadaryaṃ dānena satyenānṛtavādinaṃ*
kṣamayā krūrakarmāṇam asādhuṃ sādhunā jayet |[1]

‚Der Grausame ist so, Kuru-König, (auch) gegen den Mildgesinnten, der Mildgesinnte ist so (auch) gegen den Grausamen, der Gute ist gut auch gegen den Nichtguten, wie sollte es ihm nicht gelingen es auch gegen den Guten zu sein.

Den Habsüchtigen überwinde man durch Freigebigkeit, durch Wahrhaftigkeit den Lügner, durch Geduld den grausam Handelnden, den Bösen durch Gutes.'

Im Jāt. 151 wird erst langatmig geschildert, wie der Bodhisattva, geboren als Brahmadattakumâra, Sohn des Königs Brahmadatta von Benares, in Takkasilā studierte, nach des Vaters Tode die Herrschaft antrat, gerecht regierte und darum auch gerechte Minister hatte, wie er aber, damit nicht zufrieden, inkognito sein Land bis an die Grenze durchstreifte, um aus dem Munde seiner Untertanen zu erfahren, ob er nicht doch Fehler hätte. An der Grenze kehrte er um (*ṇivatti*) und wollte zur Residenz zurückkehren. Da begegnete er dem Kosala-König Mallika, der in genau derselben Absicht ausgefahren

[1] Diese Strophe, aber nur die Strophe, nicht die Geschichte, hat schon RHYS DAVIDS mit J. 151, G. 2 in Parallele gesetzt, *Buddhist Birth Stories*, S. XXVII. Ich würde mir nicht erlaubt haben, diese Parallele hier mit aufzuführen, wenn aus *B. B. St.* zu ersehen wäre, daß sich mehr als die eine Strophe auf beiden Seiten entspräche. Da aber RHYS DAVIDS in erster Linie Mahābh. v, 39, 73/4 vergleicht, wo nur die Strophe, aber nicht die Geschichte steht, und nur beiläufig auch Mahābh. III, 194, 6, so hat auch er selbst die Geschichte offenbar nicht mit gemeint. Ich teile außerdem seine Ansicht (a. a. O. S. LXVIII) nicht, daß die Jātakas die Vorlage des Mahābh. gewesen seien.

war; sie trafen sich (*abhimukhā*) in einem Hohlwege. Beide Wagenlenker unterhielten sich darüber, wer ausweichen solle, sie stellten fest, daß ihre Herren an Rang, Alter, Glücksgütern, Geschlechtsadel sich gleich ständen und daß also die einzige Auskunft wäre, die größere moralische Würdigkeit eines von beiden zu konstatieren. Der Wagenlenker des Mallika rühmte darum seinen Herrn mit den Worten der 1. G.:

Daḷhaṃ daḷhassa khipati Malliko mudunā muduṃ,
sādhum pi sādhunā jeti asādhum pi asādhunā.
Etādiso ayaṃ rājā, maggā uyyāhi sārathi.

‚Den Harten überwindet Mallika mit Härte,[1] den Mildgesinnten mit Milde, den Guten mit Güte, den nicht Guten mit Ungüte. So ist dieser König: fahre aus dem Wege, Wagenlenker.' Der Wagenlenker des Königs von Benares antwortete: ‚Wenn das seine Tugenden sind, wie sehen dann die Untugenden aus?' und sprach dann die 2. G.:

Akkodhena jine kodhaṃ asādhuṃ sādhunā jine,
jine kadariyaṃ dānena saccena alikavādinaṃ.[2]
Etādiso ayaṃ rājā, maggā uyyāhi sārathi.

‚Durch Nichtzürnen überwinde man den Zorn, den nicht Guten durch Gutes, den Habsüchtigen durch Freigebigkeit' etc.

König Mallika und sein Wagenlenker stiegen daraufhin vom Wagen und machten dem König von Benares Platz (*maggaṃ adaṃsu*). Beide Könige regierten dann in idealer Weise weiter und kamen schließlich in den Himmel.

Daß wir es mit zwei Versionen ein und derselben Erzählung zu tun haben, ist auf den ersten Blick klar. Daß aber eine das Original für die andere gewesen sei, ist bei der ganz verschiedenen

[1] Man beachte die verdächtige Konstruktion, die sich freilich durch Analoga bis zu einem gewissen Grade akzeptabel machen läßt, aber doch immer bedenklich bleibt. Zu übersetzen ‚er wirft die Härte des Harten über den Haufen', geht des übrigen wegen kaum an.

[2] Diese zwei Zeilen auch in Manorathapūraṇī, singhales. Ausg. S. 268 und Par. Dīp. IV, S. 69.

Ausführung beider ganz unwahrscheinlich. Der Ausführung nach könnte als Vorlage ja überhaupt nur die Mahābhārata-Version ernstlicher in Betracht kommen, da sie die einfachere und durch Absurditäten am wenigsten entstellte ist.[1] Aber die Ślokas des Nārada sind durch die Art der Einfügung in ihre ganz andersartige Umgebung ziemlich deutlich als Zitat charakterisiert. Dazu kommt, daß die Mahābh.-Str. in Mahābh. v, Adhy. 39, Str. 73 c + d + 74 a + b in der Form

akrodhena jayet krodham asādhuṃ sādhunā jayet |
jayet kadaryaṃ dānena jayet satyena cānṛtaṃ

erscheint, also in einer Form, die der entsprechenden Jāt.-G. zum Teil näher steht als Mahābh. III, 194, Str. 6. Es muß also notwendig eine ältere Originalstrophe angenommen werden, aus der auch die beiden Mahābh.-Strophen hergeleitet sind.

Man darf vielleicht sogar als möglich annehmen, daß in der Vorlage im Zusammenhang mit dieser Originalstrophe auch in irgend einer Weise von einem Wagenlenker die Rede war. Denn die Halbstrophe Mahābh. I, Adhy. 79, Str. 3 a + b *Yaḥ samutpatitaṃ krodham akrodhena nirasyati,* die ihrem Gedanken nach doch eng mit unserer Strophe zusammengehört, steht dort unmittelbar neben einer Strophe (Str. 2), die vom wahren Wagenlenker spricht:

Yaḥ samutpatitaṃ krodhaṃ nigṛhṇāti hayaṃ yathā
sa yantety ucyate sadbhir na yo raśmiṣu lambate |

Und im Dhp. geht geradeso der mit Jāt. 151, G. 2 identischen G. 223 *Akkodhena jine kodhaṃ* . . . unmittelbar die G. 222

Yo ve uppatitaṃ kodhaṃ rathaṃ bhantaṃ va dhāraye
tam ahaṃ sārathiṃ brūmi rasmiggāho itaro jano

voraus.[2] Die Ähnlichkeit der Gedankenfolge beider Gāthās im Mahābh. und im Dhp. ist ein Grund mehr, auf ein gemeinsames Original zu schließen, in dem zwei ähnliche Gāthās zusammengruppiert waren.

---

[1] Die Bedenklichkeit der Konstruktion der Pāli-Gāthā ist ebenfalls in Betracht zu ziehen. [2] Siehe unten.

Mahābh. III, Adhy. 312 + 313: Jāt. 6.

Yudhiṣṭhira schickte seine (rechten und Stief-)Brüder einen nach dem andern zu einem Teich Trinkwasser zu holen. Ein Yakṣa, der den Teich im Besitz hatte, verlangte aber von jedem einzelnen, erst die Rätsel zu lösen, die er ihm vorlegen werde, und tötete einen nach dem andern, als sie, ohne sich an die Bedingung zu kehren, sich sofort über das Wasser hermachten (Adhy. 312). Als keiner von ihnen wiederkehrte, kam Yudhiṣṭhira selbst an den Teich und fand seine Brüder tot (Adhy. 313, Str. 1ff.). Es fiel ihm auf, daß keine fremden Fußspuren zu sehen waren (*padaṃ nehāsti kasyacit* Str. 21). Er ließ sich dann seinerseits auf die Lösung der Rätsel ein und beantwortete richtig alle Rätselfragen. Über einige davon spreche ich noch unten. Der Yakṣa will ihm dann eine Gnade erweisen und einen von Yudhiṣṭhiras Brüdern wieder zum Leben erwecken, Yudhiṣṭhira soll bestimmen, welchen. Yudh. wählt einen seiner beiden Stiefbrüder, Nakula (Str. 123). Auf die verwunderte Frage des Yakṣa, warum gerade einen Stiefbruder, antwortet er zuerst mit einigen Strophen über den Dharma (Str. 128—130) und sagt dann, Mādrī sei ebensogut die Gattin seines Vaters gewesen wie Kuntī, jede von ihnen solle einen Sohn am Leben behalten. Der Yakṣa schenkt ihm darauf das Leben aller vier Brüder.

Das Devadhammajātaka (Nr. 6)[1] berichtet folgendes: Der Bodhisattva wurde als Sohn des Königs Brahmadatta von Benares geboren. Er bekam noch einen jüngeren Bruder Candakumāra. Ihre Mutter starb früh. Der Vater nahm dann eine zweite Gattin, die ihm ebenfalls einen Sohn, Suriyakumāra mit Namen, schenkte. Aus Freude über die Geburt gewährte ihr der König einen Wunsch. Sie behielt sich die Äußerung desselben auf später vor und forderte dann, als ihr Sohn erwachsen war, für diesen die Thronfolge. Der König wollte ihr nicht zu Willen sein, aber auch seine älteren Söhne vor Hofintrigue und Meuchelmord in Sicherheit bringen und veranlaßte sie, bis zu seinem Tode in der Waldeinsamkeit zu leben.

[1] Vgl. auch *Dhammapada-Kommentar*, ed. FAUSBÖLL, S. 303ff.

Aber auch Suriyakumāra schloß sich ihnen an. Im Walde schickte dann der älteste Prinz, der Bodhisattva, den Suriyakumāra zu einem Teiche nach Wasser. Diesen Teich hatte aber ein Wasserdämon von Vessavaṇa als Eigentum angewiesen erhalten mit dem Recht, alle zum Wasser hinabsteigenden fressen zu dürfen, die die Frage nach den Besitzern des *deva-dhamma* nicht zu beantworten wüßten. Da Suriyakumāra es nicht konnte, zog ihn der Rakkhasa ins Wasser und brachte ihn vorläufig in seine Behausung. Ebenso erging es dann dem rechten Bruder des Bodhis., Candakūmara, den der Bodhis. dem Suriyak. nachgeschickt hatte. Zuletzt trat der Bodhis. selbst an den Teich, ausgerüstet mit Schwert und Bogen (*khagga, dhanu*), geradeso wie in der Mahābh.-Version Aruṇa mit Schwert und Bogen (*khaḍga, dhanus*) dem Yakṣa hatte zu Leibe gehen wollen (Adhy. 312, Str. 22), er sah, daß beider Brüder Fußspuren zum Wasser (aber nicht wieder heraus) führten (*dvinnam pi otaraṇapadavalañjaṃ disvā*). Er beantwortete dann die Frage des Dämons nach den *devadhamma*-Besitzenden, erhielt die Erlaubnis, sich einen Bruder zurück zu erbitten, erbat den Suriyakumāra und motivierte diese Bitte damit, man würde, wenn er mit dem Bruder Candak., aber ohne den Stiefbruder Suriyak. zurückkehrte, denken, sie hätten diesen umgebracht. Der Dämon schenkte ihm gerührt auch hier das Leben beider Brüder und wurde vom Bodhisattva bekehrt.

Für die Beurteilung des historischen Verhältnisses beider identischen Erzählungen sind wenig konkrete Anhaltspunkte vorhanden. So viel wird man aber sagen dürfen: Die Mahābh.-Form kann nicht vom Jāt. abhängig sein; und das Jāt. zeigt auch abgesehen von der aufgepfropften Bodhisattva-Theorie Spuren von Nichtoriginalität. Es ist davon die Rede, daß der Dämon die Wassertrinkenden fressen soll, aber er frißt sie nicht, sondern steckt sie in sein Haus. Es ist auch eine gewisse Abhängigkeit vom Rāmāyaṇa-Gedanken[1] zu erkennen. Gāthā-Verwandtschaft zwischen unserer

[1] Ich sage mit Absicht nicht ‚vom Rāmāyaṇa', sondern vom ‚Rāmāyaṇa-Gedanken'. — Wenigstens die Beziehung zum Rāmāy. sah schon A. WEBER, ‚Über das Rāmāyaṇa', *Abhandlungen der Preuss. Akad.* 1870, phil. Kl, S. 2.

Mahābh.-Partie und dem Jāt. 6 ist nicht vorhanden. Wohl aber finden wir anderwärts Parallelen zu einigen Strophen und Strophenteilen des Adhy. 313.

Str. 30 a beginnt mit *Mā tāta . . .*, wie schon in Adhy. 312 mehrere Strophen, z. B. 12. Denselben Anfang haben J. 377, G. 1, a; J. 521, G. 23, a; J. 542, G. 119, b, 120, b; P. V. III, 7, 5, b. Das war also in der vor Mahābhārata- und Jātaka-Kompilation vorliegenden oder umgehenden Poesie augenscheinlich eine sehr geläufige Verbindung.

Str. 36, c *yakṣo 'ham asmi bhadraṃ te*: J. 458, G. 4, a *yakkho 'ham asmi kalyāṇi*; P. V. II, 8, 10, c und II, 9, 11, c *yakkho 'ham asmiṃ* (und *asmi*) *paramiddhipatto.*

Str. 46, d *satye ca pratitiṣṭhati*: J. 534, G. 55, d *sacce c'assa patiṭṭhito.*

Str. 55 *Kiṃ svid āvapatāṃ śreṣṭhaṃ kiṃ svin nivapatāṃ varaṃ*
kiṃ svit pratiṣṭhamānānāṃ kiṃ svit prasavatāṃ varaṃ? |

Str. 56 *Varṣam āvapatāṃ śreṣṭhaṃ bījaṃ nivapatāṃ varaṃ*
gāvaḥ pratiṣṭhamānānāṃ putraḥ prasavatāṃ varaḥ |

‚Was ist das Beste der Ausgießenden, was das Vortrefflichste der Hinwerfenden, was das vortrefflichste Wesen unter den gehenden, was das Beste von den Zeugenden?'

‚Regen ist das Beste der Ausgießenden, Samen das Vortrefflichste der Hinwerfenden, Kühe unter den gehenden Wesen, ein Sohn ist das Beste von den Zeugenden.'

Durch freiere Übersetzung könnte man diese Sätze für die nächstliegenden Anforderungen an Logik und Geschmack etwas einrenken. Ich habe darauf verzichtet, weil ich zweifle, ob diese nächstliegenden hier die berechtigten sind.

Wir finden im Devatāsaṃyutta Kap. 8, § 4 (S., Bd. I, S. 42) folgende nahe verwandten Strophen:

Str. 1 *Kiṃsu uppatataṃ seṭṭhaṃ, kiṃsu nipatataṃ varaṃ*
kiṃsu pavajamānānaṃ, kiṃsu pavadataṃ varaṃ?

Str. 2 *Bijam uppatataṃ seṭṭhaṃ, vuṭṭhi nipatataṃ vara*
gāvo pavajamānānam, putto pavadataṃ varo |

‚Was ist das beste von den aufgehenden Dingen (d. h. entweder: beim Säen auffliegend, oder: aufkeimend?), was das vortrefflichste von den niederfallenden, welches ist von den gehenden Wesen und welches von den sprechenden das vortrefflichste?'

‚Der Same ist das beste von den aufgehenden, der Regen von den niederfallenden Dingen, die Kühe sind von den gehenden Wesen die vortrefflichsten und der Sohn ist das vortrefflichste unter den sprechenden.'

Die Pāli-Version dieser zwei Strophen erscheint mir im Ganzen als die natürlichere und logischere. Aber der Saṃyutta-Nikāya ist darum sicherlich nicht als Vorlage des Mahābh. zu denken. Die Abweichungen beider Versionen sind trotz aller Ähnlichkeit doch so starke, daß sie nur bei der Annahme eines indirekten Verwandtschaftsverhältnisses erklärlich erscheinen. Der Saṃy. Nik. ist ja auch seinem ganzen Wesen nach ein sekundäres, ein Sammelwerk. Auf der anderen Seite fällt an den differierenden Worten doch ein gewisser Gleichklang auf, so daß es, wie oft in diesen Fällen, nahe liegt daran zu denken, daß diese Strophen aus dem Gedächtnis nach Gehörreminiszenzen reproduziert wurden.

Str. 63 *Kiṃ svit pravasato mitraṃ kiṃ svin mitraṃ gṛhe sataḥ*
āturasya ca kiṃ mitraṃ kiṃ svin mitraṃ mariṣyataḥ |

Str. 64 *Sārthaḥ pravasato mitraṃ bhāryā mitraṃ gṛhe sataḥ*
āturasya bhiṣaṅ mitraṃ dānaṃ mitraṃ mariṣyataḥ |

‚Welches ist der Freund des Reisenden, welches der Freund des Hausbewohners, welches der Freund des Kranken und welches der Freund desjenigen, dessen letzte Stunde gekommen ist?'

‚Die Karawane ist der Freund des Reisenden, die Gattin der Freund des Hausbewohners, der Arzt der Freund des Kranken, und Freigebigkeit der Freund desjenigen, dessen letzte Stunde gekommen ist.'

Devatāsaṃyutta Kap. 6, § 3, G. 1. u. 2 (S., Bd. I, S. 37):

Str. 1 *Kiṃsu pathavato* (v. l. *pavasato*) *mittaṃ kiṃsu mittaṃ*
sake ghare,
kiṃ mittam atthajātassa kiṃ mittaṃ samparāyikaṃ?

Str. 2 *Sattho pathavato mittaṃ mātā mittaṃ sake ghare,*
sahāyo atthajātassa hoti mittaṃ punappunaṃ,
sayaṃ katāni puññāni taṃ mittaṃ samparāyikaṃ |

‚Welches ist der Freund des Reisenden, welches der Freund im eigenen Hause, welches der Freund des Bedürftigen, welches der Freund im Jenseits?'

‚Die Karawane ist der Freund des Reisenden, die Mutter der Freund im eigenen Hause, der Gefährte ist immer wieder der Freund des Bedürftigen, die guten Werke, die man selbst getan hat, sind der Freund im Jenseits.'

Im Devatāsaṃyutta des S. bestehen die Kapitel 6—8 ausschließlich aus solchen Rätsel- und Antwortstrophen, geradeso wie unser Mahābh.-Adhyāya eine ganz lange Reihe derselben Art enthält. Es ergibt sich aus allem zusammengenommen wohl als Tatsache, daß vor der Entstehungszeit des Saṃy.-Nikāya und vor der unseres Mahābhārata ein ganzer Schatz solcher Rätselstrophen im Umlauf war, aus dem sowohl der Saṃy.-Nikāya- wie der betreffende Mahābh.-Verfasser, unabhängig von einander, schöpften.

In einem anderen Falle hat an Stelle des Saṃy.-Nik. der Sutta-Nipāta aus diesem Schatz zufällig ein und dasselbe Strophenpaar herübergenommen wie auch das Mahābh.: SN. 1032 a + b + 1033 a + b entspricht Mahābh. Str. 81 a + b + 82 a + b:

Mahābh. 81: *Kena svid āvṛto lokaḥ kena svin na prakāśate . . .*
82: *Ajñānenāvṛto lokas tamasā na prakāśate . . .*

‚Womit ist die Welt umhüllt, warum ist sie nicht der Erkenntnis zugänglich . . .?'

‚Mit Unerkennbarkeit ist die Welt umhüllt, wegen ihrer Dunkelheit ist sie nicht der Erkenntnis zugänglich . . .'

S. N. 1032: *Kena ssu nivuto loko kena ssu na ppakāsati . . .*

S. N. 1033: *Avijjāya nivuto loko vevicchā pamādā na ppakāsati . . .*

. . . ‚wegen des unphilosophischen (lässigen) Denkens ist sie nicht der Erkenntnis zugänglich'. (Im Übrigen wie vorhin.)

[Exkurs bis S. 331, Z. 5.

Aus diesem selben alten Schatz von Rätselsprüchen stammen wohl auch die parallelen Strophenpaare Mahābh. XII, Adhy. 175, Str. 8 + 9 + 10a + b (und Adhy. 277, Str. 8 + 9):

J. 538, G. 103 + 104 und Devatā-Saṃy. 7, 6 (S., Bd. I, S. 40).

Mahābh.: Str. 8 *Katham abhyāhato lokaḥ kena vā parivāritaḥ*
amoghāḥ kāḥ patantīha kiṃ nu bhīṣayasīva mām |
Str. 9 *Mṛtyunābhyāhato loko jarayā parivāritaḥ*
ahorātrāḥ patanty ete nanu kasmān na budhyase |
(In Adhy. 277, Str. 9 . . . *patantīme tac ca kasmān na budhyase.*)
Str. 10a + b *Amoghā rātrayaś cāpi nityam āyānti yānti ca.*

‚Wieso sind die Menschen heimgesucht, und wovon umringt, welche erscheinen hier auf Erden nie ausbleibend, was schreckst du mich?'

‚Vom Tode sind die Menschen heimgesucht, vom Alter umringt, Tag und Nacht erscheinen hier auf Erden. Warum merkst du nichts?'

‚Nie ausbleibend kommen und gehen in Ewigkeit die Nächte' . . .

Jāt. 538, G. 103. *Kena-m-abbhāhato loko kena ca parivārito,*
kāyo amoghā gacchanti, tam me akkhāhi pucchito.
G. 104. *Maccun' abbhāhato loko jarāya parivārito*
ratyā amoghā gacchanti, evaṃ jānāhi khattiya.

Devatā-S. 7, 6, 1 *Kenassu 'bbhāhato loko kenassu parivārito*
kena sallena otiṇṇo etc.
2 *Maccunābbhāhato loko jarāya parivārito*
taṇhāsallena otiṇṇo etc.

Diese letzte G. 2 ist auch = Thag. 448.

Es sieht aber beinahe so aus, als ob wir zwischen jenem alten fluktuirenden Rätselschatz auf der einen Seite und dem Mahābh. und Jāt. auf der anderen noch eine vermittelnde schon fester umgrenzte Quelle einzuschalten hätten, in der unser letzterwähntes Strophenpaar schon in einer ganz bestimmten Umgebung festgelegt war. Denn auch die vorangehende Str. 7 des Mahābh. sowohl in Adhy. 175 wie Adhy. 277 hat gewisse Beziehungen zur vorher-

gehenden G. 102 des Jāt., und Adhy. 175, Str. 11 a + b + 12 a + b = Adhy. 277, Str. 11 entsprechen G. 101 des Jātaka.

Mahābh.: Str. 7 *Evam abhyāhate loke samantāt parivārite*
amoghāsu patantīṣu kiṃ dhīra iva bhāṣase |[1]

‚Was redest du so weise, da doch die Menschen so heimgesucht und auf allen Seiten umringt sind, und da die nie ausbleibenden fortgesetzt erscheinen?'

Jāt. G. 102: *Niccam abbhāhato loko niccaṅ ca parivārito,*
amoghāsu vajantīsu kiṃ maṃ rajjena siñcasi?

‚Ohne Aufhören sind die Menschen heimgesucht und ohne Aufhören umringt; was salbst du mich zum König, da die nie ausbleibenden fortgesetzt dahingehen?'

Das auf beiden Seiten Übereinstimmende ist zunächst die Aufstellung eines frappierenden mystisch klingenden Satzes, dessen Inhalt wegen seiner viel zu allgemein gehaltenen Formulierung unfaßbar ist, und die weitere Tatsache, daß dieser Satz dann die Frage und darauf wieder die Antwort veranlaßt, die in unserem angeführten Strophenpaar zum Ausdruck kommen. Es stimmt ferner der ganze Bau von Str. 7 und G. 102 überein, und verschiedene Wendungen darin sind identisch.

Mahābh. Str. 11 a + b: *rātryāṃ rātryāṃ vyatītāyām āyur alpataraṃ yadā,*
12 a + b: *gādhodake matsya iva sukhaṃ vindeta kas tadā.*

‚Da mit jeder entschwundenen Nacht das Leben kürzer wird, wer möchte da sich noch behaglich fühlen? Man gleicht ja dem Fisch im seichten Wasser.'

J. G. 101. *Yassa ratyā vivasane āyuṃ appataraṃ siyā*
appodake va macchānaṃ kin nu komārakaṃ tahiṃ |[2]

---

[1] Mahābh. XII, Adhy. 321, Str. 18:
Mṛtyunābhyāhate loke jarayā paripīḍite
amoghāsu patantīṣu dharmapotena saṃtara
beruht auf Adhy. 175, Str. 7 bis 10, bezw. auf deren Quelle.

[2] Die Strophe Ms. Dutr. de Rh. C^{vo} 6, deren Zusammengehörigkeit mit unserer Jāt.- und Mahābh.-Strophe LÜDERS zuerst gesehen hat, ist natürlich nur im zweiten Grade verwandt, sie reproduziert einfach die Jāt.-Strophe.

Ein Reflex des alten, sowohl Mahābh., Adhy. 175, Str. 7—10, wie J. 538, Str. 102—104, zugrunde liegenden Literaturstückes mag dann auch S. N. 581 a + b sein:

Evam abbhāhato loko maccunā ca jarāya ca.

Evam stimmt zu Mahābh. Str. 7, der Nom. *abbhāhato loko* zu J. G. 102, *maccunā ca jarāya ca* zu Mahābh. Str. 9 oder J. G. 104, und das Wort *dhīrā* in SN. 581 c *tasmā dhīrā na socanti* zusammengehalten mit dem *dhīraḥ* von Mahābh. Str. 7 läßt an die Möglichkeit denken, daß das unbekannte Original ebenfalls das Wort *dhīra* enthielt.

Die Wendung *samantāt parivārite* Mahābh. Str. 7, b ist den Pāli-Gāthās auch nicht unbekannt, und, wenn sie in der unbekannten Vorlage stand, nur abgesplittert und an andere Stellen geweht. Aber ebensogut kann sie auch eines der vielen geflügelten metrischen Worte gewesen sein, die in der Luft lagen und nach Bedarf bald hier bald dort festgehalten wurden. Vgl. J. 543, G. 39, b *samantā parivāritaṃ*; J. 546, G. 8, b (Bd. VI, S. 397) *samantā parivāritā*; V. V. XLVI, 2, d *samantā parivārito.*]

Ich kehre zurück zu Mahābh. III, Adhy. 313.

Str. 116, b *gacchantīha Yamālayam* vgl. J. 547, G. 162, d *gacchanti Yamasādhanaṃ.*

In Str. 123 b vergleicht Yudhiṣṭhira den Nakula mit einer hohen Shorea robusta: *bṛhacchāla ivotthitaḥ*, in J. 543, G. 196, b wird der Bodhisattva damit verglichen: *brahāsālo va pupphito.*

Str. 125, a *Yasya nāgasahasreṇa* vgl. J. 531, G. 60, a *Yassa nāgasahassāni.*

Str. 128: *Dharma eva hato hanti dharmo rakṣati rakṣitaḥ*[1]
tasmād dharmaṃ na tyajāmi mā no dharmo hato 'vadhīt |

‚Wenn das Recht verletzt wird, so verletzt es wieder, wenn es gehütet wird, so hütet es wieder; darum lasse ich nicht vom Recht, damit es nicht, verletzt, uns verletze.'

[1] Pāda b auch z. B. III, 30, 8, b.

Jāt. 422, G. 1:

Dhammo have hato hanti, nāhato hanti kañcinaṃ,
tasmā hi dhammaṃ na hane mā taṃ (Bdf. *tvaṃ*) *dhammo hato hanī* |

‚Wenn das Recht verletzt wird, so verletzt es wieder, nicht verletzt, verletzt es niemanden, darum möge man (mögest du) das Recht nicht verletzen, damit es nicht, verletzt, einen (dich) wieder verletze.'

Wie haben wir nun das Verhältnis von Mahābh. III, Adhy. 312 + 313: J. 6, von dem wir ausgingen, zu beurteilen? Ist eine Urform der Erzählung anzunehmen, die alle oben verglichenen Parallelen in sich umfaßte, und von der das Jātaka eine sehr starke Verkürzung wäre? Schwerlich. Vielmehr handelt es sich, wo nichts andres besonders nachweisbar ist, in den meisten derartigen Fällen wohl um Einzelmotive, die aus dem vorhandenen Literaturbesitz aufgenommen wurden und die jeder von beiden Kompilatoren selbstständig nach Willkür mit Stoffen desselben Ursprungs verknüpfte, durch deren Adoptierung er sich dann mit dritten Werken berührte, in die durch Zufall je eins dieser selben Stücke übergegangen war, usf.

Mahābh. V, Adhy. 37, V. 44 ff.: Jāt. 272 und Jāt. 521, G. 27—29.

Im Mahābh. spricht Vidura zu Dhṛtarāṣṭra unter anderen folgende Strophen:

Str. 44 *Tava putraśataṃ caiva Karṇaḥ pañca ca Pāṇḍavāḥ*
pṛthivīm anuśāseyur akhilāṃ sāgarāmbarāṃ |
45 *Dhārtarāṣṭrā vanaṃ rājan vyāghrāḥ Pāṇḍusutā matāḥ*
mā vanaṃ chindhi savyāghraṃ mā vyāghrā nīnaśan vanāt |
46 *Na syād vanam ṛte vyāghrān vyāghrā na syur ṛte vanaṃ*
vanaṃ hi rakṣyate vyāghrair vyāghrān rakṣati kānanam |

‚Deine hundert Söhne, Karṇa, und die fünf Pāṇḍu-Söhne würden die ganze meerumkleidete Erde beherrschen. Die Dhṛtarāṣṭra-Söhne sind, König, der Wald, als Tiger können die Pāṇḍu-Söhne gelten,

zerstöre nicht den Wald, der die Tiger birgt, und mögen nicht die Tiger aus dem Walde beseitigt werden. Möge der Wald nicht ohne Tiger, und mögen die Tiger nicht ohne Wald sein; der Wald wird durch die (drinbefindlichen) Tiger geschützt, und die Tiger beschützt (umgekehrt) der Wald.' Der Gedanke kehrt etwas variirt wieder in Str. 64: *Vanaṃ rājaṃs tava putro*[1] *'mbikeya siṃhān vane pāṇḍavāṃs tāta viddhi siṃhair vihīnaṃ hi vanaṃ vinaśyet siṃhā vinaśyeyur ha ṛte vanena.*

Ganz ähnliche Strophen finden sich schon im 29. Adhy., Str. 54 und 55:

Str. 54 *Vanaṃ rājā Dhṛtarāṣṭraḥ saputro vyāghrās te vai Sañjaya Pāṇḍuputrāḥ*
mā vanaṃ chindhi savyāghraṃ mā vyāghrā nināśan vanāt |

Str. 55 *nirvano vadhyate vyāghro nirvyāghraṃ chidyate vanaṃ*
tasmād vyāghro vanaṃ rakṣed vanaṃ vyāghraṃ ca pālayet |

‚Ein Wald ist König Dhṛ. mit seinen Söhnen, die Tiger, Sañjaya, sind die Pāṇḍu-Söhne, zerstöre nicht den Wald' etc. ‚Ohne Wald-(schutz) wird der Tiger erlegt und ohne Tiger(gefahr) wird der Wald abgeholzt. Darum (kann man sagen): der Tiger schützt den Wald, der Wald den Tiger.' Die beiden Strophen sind hier in ganz natürlicher Weise mit der vorhergehenden (53) verbunden, die den Yudhiṣṭhira mit einem Baume vergleicht.

Der Inhalt von Jāt. 272 ist in kurzem folgender: Der Bodhisattva war eine Baumgottheit im Walde. In diesem Walde wohnten auch Löwen und Tiger. Das Aas des durch diese erlegten Wildes ver pestete den Wald. Eine andere Baumgottheit sprach deshalb dem Bodhis. die Absicht aus, die Bestien zu vertreiben. Der Bodhis. riet ab, denn die Bäume, die Wohnungen der Baumgottheiten, würden geschützt (*rakkhiyanti*) durch die Anwesenheit derselben,

[1] Die Calc. Ausg. hat *tvaṃ saputro* statt *tava putro.*

wenn aber keine Löwen und Tiger mehr da seien, würden die Menschen furchtlos werden, die Bäume fällen und so die Baumgottheiten heimatlos machen. Jene aber führte trotzdem ihre Absicht aus. Da kamen die Menschen und schlugen den Waldteil, in dem diese Baumgottheit wohnte, ab. Sie flehte darauf die Löwen und Tiger, die ihre Zuflucht in dem anderen Waldteile gefunden hatten, in einer Gāthā an, zurückzukehren. Die Gāthā lautet:

Etha vyagghā nivattavho paccametha mahāvanaṃ
mā vanaṃ chindi nivyagghaṃ, vyagghā mā hesu nibbanā

‚Kommt, ihr Tiger, kehrt um, kehrt zurück in den großen Wald, der tigerlose Wald soll nicht abgehauen werden, die Tiger sollen nicht waldlos werden.'

Es ist ganz klar, daß jene Mahābhārata-Stellen und das Jātaka zusammengehören, aber auch ebenso klar, daß das Jāt. dem ursprünglichen Gedanken schon sehr fern gerückt ist; das Mahābh. steht ihm sicherlich sehr viel näher, denn was im Mahābh. ein sinnvolles Gleichnis[1] ist, ist im Jāt. zu einer läppischen übernatürlichen Wirklichkeit umgeändert. Daß das Mahābh. nicht selbst die Vorlage gewesen sei, läßt sich zwar hier nicht sicher beweisen, aber wenigstens als wahrscheinlich hinstellen, weil jede der beiden Parallelversionen des Mahābh. etwas Spezielles mit dem Jāt. gemeinsam hat und so die Annahme einer allen drei Versionen zugrunde liegenden gemeinsamen Quelle das nächstliegende ist. Allerdings weckt der Gleichnisgedanke seiner Natur nach die Vermutung, daß in diesem Falle jene Quelle eine Erzählung von ganz ähnlicher Grundidee wie das Mahābh. gewesen sein dürfte.

Im Adhy. 37 steht ganz in der Nähe der oben angeführten Strophen noch eine andere Strophengruppe, die einer Jātaka-Gāthāgruppe entspricht: die Str. 52—55 sind im Großen und Ganzen identisch mit Jāt. 521, G. 27—29.

---

[1] Für einen übrigens auch sonst wiederkehrenden Gedanken, vgl. z. B. v, Adhy. 36, Str. 72: *Dhārtarāṣṭrāḥ Pāṇḍavān pālayantu, Pāṇḍoḥ sutās tava putrāṃś ca pāntu.*

52 *Balaṃ pañcavidhaṃ nityaṃ puruṣāṇāṃ nibodha me*
yat tu bāhubalaṃ nāma kaniṣṭhaṃ balam ucyate |
53 *Amātyalābho bhadraṃ te dvitīyaṃ balam ucyate*
tṛtīyaṃ dhanalābhaṃ tu balam āhur manīṣiṇaḥ |
54 *Yat tv asya sahajaṃ rājan pitṛpaitāmahaṃ balaṃ*
abhijātabalaṃ nāma tac caturthaṃ balaṃ smṛtaṃ |
55 *Yena tv etāni sarvāṇi saṃgṛhītāni Bhārata*
yad balānāṃ balaṃ śreṣṭhaṃ tat prajñābalam ucyate |

‚Lerne von mir die fünferlei Kräfte, die den Menschen eigen sind: die Kraft der Arme heißt die geringste Kraft; der Besitz eines Ministers, à la bonheur, heißt die zweite Kraft, die dritte Kraft nennen die Weisen den Besitz von Reichtum, die Kraft aber, die einem von Vater und Großvater her angeboren ist, König, die Kraft guter Abkunft, die gilt als die vierte Kraft; aber als die beste von allen Kräften, in der alle diese genannten inbegriffen sind, Bhārata, wird die Kraft der Klugheit bezeichnet.'

Jāt. 521, G. 27 *Balaṃ pañcavidhaṃ loke purisasmiṃ mahaggate,*
tattha bāhābalaṃ[1] *nāma carimaṃ vuccate balaṃ*
bhogabalañ ca dīghāvu dutiyaṃ vuccate balaṃ |
28 *Amaccabalañ ca dīghāvu tatiyaṃ vuccate balaṃ*
abhijaccabalañ c'eva taṃ catutthaṃ asaṃsayaṃ
yāni c'etāni sabbāni adhigaṇhāti paṇḍito |
29 *Taṃ balānaṃ balaṃ seṭṭhaṃ aggaṃ paññābalaṃ*
balaṃ . . .

Aber diese Verse stehen im Mahābhārata und Jātaka in ganz verschiedenem Zusammenhang, und es fehlt so, wenn ich recht sehe, an einem Anhaltspunkte zur Beurteilung der Provenienz. Die Analogie anderer Parallelen macht es aber natürlich wahrscheinlich, daß auch hier beide Werke unabhängig von einander älteres Literaturgut verwertet haben.[2]

[1] Bd. *bāhubalaṃ*.

[2] Eine dritte parallele Gāthāgruppe, Mahāvastu Bd. 1, Z. 9—14, ist, als vom Pāli-Kanon abhängig, für die Beurteilung der Beziehungen zum Mahābh. bedeutungslos.

Mahābh. XII, Adhy. 11: Jāt. 393.

Mahābh.: ‚Arjuna sprach: Hier erzählen sie folgende alte Geschichte (*Itihāsaṃ purātanaṃ*) von einer Unterhaltung des Śakra mit Büßern, du Bharata-Fürst.' Eine Anzahl ganz jugendlicher Brahmanen aus guter Familie zog sich als Einsiedler in den Wald zurück. Indra, dem sie leid taten, verwandelte sich in einen goldfarbigen Vogel und redete sie in dieser Gestalt mit folgenden $1^1/_2$ Str. (4 c + d + 5) an:

suduṣkaraṃ manuṣyaiś ca yat kṛtaṃ vighasāśibhiḥ |
puṇyaṃ bhavati karmedaṃ praśastaṃ caiva jīvitaṃ
siddhārthās te gatiṃ mukhyāṃ prāptā dharmaparāyaṇāḥ |

‚Schwer für Menschen und heilig ist das Tun derjenigen, die von ihnen übrig bleibender Speise leben, und rühmlich ist ihre Lebensweise; sie, denen Heiligkeit das höchste Streben ist, empfangen ihren Lohn und gelangen zum schönsten Ziele.'

Die Einsiedler sprachen darauf untereinander die Str. 6:

Aho batāyaṃ śakunir vighasāśān praśaṃsati
asmān nūnam ayaṃ śāsti vayaṃ ca vighasāśinaḥ |

‚Hört, jener Vogel preist die Speiseresteesser, uns also preist er, wir sind ja Speiseresteesser.'

Der Vogel sprach Str. 7:

Nāhaṃ yuṣmān praśaṃsāmi paṅkadigdhān rajasvalān
ucchiṣṭabhojino mandān anye vai vighasāśinaḥ |

‚Ich preise nicht euch mit Dreck beschmierte schmutzige überbleibselessende Toren, ganz andere wahrlich sind die (von mir gemeinten) Esser von Speise, die übrig geblieben ist.'

Sie antworteten in Str. 8: . . . *śakune brūhi yac chreyo* ‚Vogel, sprich, was besser ist!' . . .

Der Vogel gibt ihnen in einer Reihe von Strophen Auskunft, von denen Str. 23 c + d + Str. 24 lauten:

sāyam prātar vibhajyānnaṃ svakuṭumbe yathāvidhi |
dattvā 'tithibhyo devebhyaḥ pitṛbhyaḥ svajanāya ca
avaśiṣṭāni ye 'śnanti tān āhur vighasāśinaḥ |

‚Diejenigen, die abends und morgens in ihrem Hause nach Vorschrift die Speise austeilen, den Gästen, den Göttern, den Manen und den Ihren geben und dann essen, was ihnen noch übrig geblieben ist, die nennt man (wahre) Speiseresteesser.'

Das Jāt. 393 erzählt: Bodhisattva war Gott Sakka. Da entsagten sieben Brüder der Welt und wurden Einsiedler im Mejjha-Walde, aber sie gaben sich, wohlgenährt, wie sie waren, nicht den Übungen, sondern allerlei Spiel hin. Sakka beschloß ihnen ins Gewissen zu reden, verwandelte sich in einen Papagei und sprach als solcher zu ihnen die Gāthā 1:

Susukhaṃ vata jīvanti ye janā vighāsādino,
diṭṭhe va dhamme pāsaṃsā, samparāye ca suggati |[1]

‚Glücklich fürwahr leben die Menschen, die übrig gebliebene Speise essen: hienieden wird ihnen Preis zu teil und im Jenseits Seligkeit.'

Da sprach von den Einsiedlern einer zu den übrigen die Gāthā 2:

Suvassa bhāsamānassa na nisāmetha paṇḍitā,
idaṃ suṇotha sodariyā: amhe vāyaṃ pasaṃsati |

‚Ihr Weisen, hört ihr nicht den Papagei sprechen? Brüder, hört doch nur: uns preist er ja.'

Der Papagei widersprach mit Gāthā 3:

Nāhaṃ tumhe pasaṃsāmi, kuṇapādā suṇotha me:
ucchiṭṭhabhojino tumhe, na tumhe vighāsādino |

[1] Diese Gāthā-Hälfte bildet auch die zweite Hälfte der Gāthā eines anderen Jātaka, in dem ein Vogel (da ist es ein Rebhuhn) als Lehrer erscheint, des Tittira-Jātaka Nr. 37. Auch das spricht für Flüssigkeit der Grenzen der Jātakas, und d. h. für die Notwendigkeit der Anerkennung des subjektiven Elementes bei der Entstehung unseres Jātaka-Buches. Da aber das Kap. Cullavagga VI, 6, 3 samt der Gāthā identisch ist mit Jāt. 37 samt der Gāthā, so ergibt sich schon hieraus die Notwendigkeit der Skepsis auch gegenüber anderen Werken des Kanons, welche Notwendigkeit ich übrigens in meiner Behandlung der Pāli-Literatur ausführlich begründen werde. Den umgekehrten Schluß aus der Jāt.-Cullav.-Parallele hat RHYS DAVIDS, *Buddhist Birth Stories* S. 314, Anm. 1 gezogen: ‚The story, therefore, is at least as old as the fourth century B. C.' Übrigens vergleicht er da irrtümlich ein falsches Tittirajāt., Jāt. 117.

‚Ich preise nicht euch, ihr Aasesser, merket auf: Überbleibselesser seid ihr zwar, aber Speiseresteesser (im höchsten Sinne) seid ihr nicht.‘

Sie fragten mit dem Schluß-Pāda von Gāthā 4:

... ke nu bhoto pasaṃsiyā ‚Was für welche erscheinen dir denn als preisenswert?‘

Der Papagei schloß seine Antwort mit Gāthā 6:

Ye brāhmaṇassa samaṇassa aññass'eva vanibbino
datvāna sesaṃ bhuñjanti te janā vighāsādino |

‚Diejenigen, die den Asketen, Brahmanen und sonstigen Bettelnden geben und selbst essen, was ihnen dann noch übrig bleibt, solche Leute sind (wahre) Speiseresteesser.‘

Hier ist nur das eine mit Sicherheit zu behaupten, daß beide Erzählungen in Beziehung zu einander stehen müssen. Aber über das Originalitätsverhältnis ergibt sich aus ihnen allein wohl nichts Sicheres.

Mahābh. XII, Adhy. 137: Jāt. 114.

Mahābh.: ‚Bhīṣma sprach: „Der schon für die Zukunft besorgt ist und der im Augenblick Rat weiß, diesen beiden geht es gut, dem Langsamen aber kostet es das Leben.“ Bhīṣma erzählt dann folgendes ‚*Ākhyāna*‘: Von drei befreundeten Fischen, die zusammen in einem Teiche lebten, war einer ein Weitausblickender (*dīrghakālajña, dīrghadarśin, mahāmati*), einer ein Benutzer des Augenblickes (*utpannapratibha, sampratipattijña*), einer ein Unentschlossener (*dīrghasūtra*). Eines Tages ließen Fischer das Wasser ab. Der Vorausblickende warnte die beiden anderen vor der Gefahr und forderte sie auf, mit dem abfließenden Wasser rechtzeitig fortzuschwimmen, wie er selbst es tat. Der Zauderer bemerkte aber: ‚noch hat es keine Eile‘, und der Augenblickserfasser hoffte im Augenblick der Not schon das durch die Verhältnisse Gebotene zu treffen. Beide aber wurden gefangen. Der Ratwissende befreite sich aus der Gefahr, indem er sich an der Schnur festbiß, an der die Gefangenen aufgereiht wurden, als wäre er mit aufgereiht, und dann

fortschwamm, als diese Aufgereihten im tiefen Wasser noch einmal abgespült wurden. Der Zauderer aber mußte sterben.

Das Jāt. erzählt: Im Bārāṇasī-Flusse lebten drei Fische mit Namen ‚Vielbesorgt', ‚Zuwenigbesorgt', ‚Geraderechtbesorgt' (*Bahucintī, Appacintī, Mitacintī*). Sie schwammen aus der Waldgegend in die menschenbewohnte Gegend. Mitacintī warnte vor Fischern und riet, zurückzuschwimmen, was er selbst auch sofort tat. Die beiden anderen aber ließen drei Monate verstreichen und gerieten schließlich ins Netz. Mitacintī schwamm wieder herbei und wußte durch Luftsprünge die Fischer auf den Gedanken zu bringen, das Netz sei am hintersten Ende zerrissen, so daß sie es dort faßten, worauf die Fische vorn herausprangen. So wurden samt den anderen Fischen auch Bahucintī und Appacintī durch Mitacintī gerettet. Mitacintī war der Bodhisattva.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Jāt.-Form der Erzählung sekundär, eine ganz mißratene Nacherzählung ist. Der Bodhisattvatheorie zuliebe ist die Pointe totgeschlagen worden. Der Bodhisattva mußte mitleidiger Lebensretter sein, und nur durch ihn mußten die beiden anderen gerettet werden. Die Dreizahl der Fische und die dreifache Nüancierung ihrer geistigen Eigenart ist so ganz zwecklos geworden und nur als Überbleibsel aus einer älteren Version verständlich. Daß diese ältere Version nicht das Mahābh., sondern eine dritte Quelle gewesen sei, kann auf Grund nur der beiden verglichenen Versionen auch hier höchstens vermutet werden. Aber auch in der einen der beiden entsprechenden Erzählungen des Pañcatantra (Buch 5, 6. Erzählung) sprechen die Namen der zwei Fische und des Frosches *Śatabuddhi, Sahasrabuddhi* und *Ekabuddhi* (bezw. in der Schlußstrophe *Sahasradhī* statt *Sahasrabuddhi*), die mehr an die Namen des Jāt. erinnern, und die Tatsache, daß *Sahasrabuddhi* oder *Sahasradhī* schließlich (an einem Stricke) hängt (*pralambamāna* und *lambate*) dafür, daß eine ältere Form vorhanden war, die weder mit der des Mahābh. noch der des Jāt. sich vollständig deckte. Die nahe Verwandtschaft der anderen Pañcatantra-Version (1, 14) mit der des Mahābh. hat schon BENFEY, *Pantschatantra* Bd. 1, § 85 nachgewiesen.

Mahābh. XII, Adhy. 139: Jāt. 343.

Mahābh.: Bhīṣma erzählt die Geschichte vom Vogelweibchen (*śakuni* Str. 5, *śakunikā* Str. 112) Pūjanī, die sich im Palast (*niveśane* Str. 4) des Königs Brahmadatta von Kāmpilya zutrug. Diese Pūjanī war allwissend (V. 6). Sie hatte ein Junges, das gleichaltrig war mit dem Söhnchen des Königs. Eines Tages schlug, als Pūjanī ausgeflogen war, der kleine Prinz den jungen Vogel beim Spielen tot. Die zurückkehrende Vogelmutter rächte sich dafür, indem sie mit ihren Krallen dem Kinde die Augen auskratzte. Brahmadatta grollte ihr nicht, bat sie vielmehr weiter bei ihm zu wohnen, da das Unrecht nun quitt sei. Pūjanī aber sprach außer anderen Strophen[1] die folgende (34):

Uṣitāsmi tavāgāre dīrghakālaṃ samarcitā
tad idaṃ vairam utpannaṃ sukham āśu vrajāmy aham |

‚Lange Zeit habe ich geehrt in deinem Hause gewohnt; nun aber ist diese Feindschaft zwischen uns entstanden, laß mich schleunigst in Frieden ziehen.'

Der König antwortete mit Str. 35:

Yaḥ kṛte pratikuryād vai na sa tatrāparādhnuyāt
auṛṇas tena bhavati vasa Pūjani mā 'gamaḥ |

‚Wer eine Tat mit einer Tat vergilt, der begeht damit kein Verbrechen, er wird dadurch nicht schuldbeladen; bleibe, Pūjanī, geh nicht fort.'

Pūjanī sprach Str. 36:

Na kṛtasya tu[2] *kartuś ca sakhyaṃ saṃdhīyate punaḥ*
hṛdayaṃ tatra jānāti kartuś caiva kṛtasya ca |

‚Zwischen einem, dem etwas angetan ist, und dem, der es ihm angetan hat, läßt sich Freundschaft nicht wieder zusammen-

[1] Eine, Nr. 29, *Na viśvased aviśvaste viśvaste nātiviśvaset viśvāsād bhayam utpannam . . .*, die noch öfter im Mahābh. wiederkehrt, entspricht den drei ersten Vierteln der Gāthā von Jāt. 93: *Na vissase avissatthe vissatthe pi na vissase vissāsā bhayam anveti . . .* Vgl. unten zu Mahābh. I, Adhy. 140.

[2] Calc. Ausg. *ca.*

flicken, denn da kann das Herz nicht vergessen, weder das des Täters, noch das des Gekränkten.'

Brahmadatta antwortete in Str. 37:

Kṛtasya caiva kartuś ca sakhyaṃ saṃdhīyate punaḥ
vairasyopaśamo dṛṣṭaḥ pāpaṃ nopāśnute punaḥ |

‚Wohl läßt sich Freundschaft wieder herstellen zwischen Gekränktem und Täter, denn wenn man friedliche Gesinnung sieht, kommt man nicht wieder auf böse Gedanken.'

Nachdem beide noch lange hin und her gesprochen haben, verläßt Pūjanī schließlich doch den Brahmadatta.

Jāt. 343: Im Palaste (*nivesane*) des Bodhisattva, der König in Benares war, befand sich ein *kuntanī*[1]-Vogelweibchen (*sakuṇikā*), das als Botschaftsbringerin[2] diente. Es hatte zwei Junge. Als es einst auf Botschaft ausgeschickt war, brachten die kleinen Kinder des Königs die beiden Jungen um. Die heimkehrende *kuntanī* warf, um sich zu rächen, die Kinder einem im Königspalast gehaltenen Tiger vor, der sie auffraß. Dann erzählte sie dem Könige ihre Tat und ihren Entschluß, sein Haus zu verlassen. Es folgt ein Wechselgespräch in vier Gāthās, die ziemlich genau denen des Mahābh. entsprechen:

1 *Avasimha tavāgāre niccaṃ sakkatapūjitā,*
tvam eva dānim akara, handa rāja vajām' aham.

‚Wir wohnten in deinem Hause beständig respektvoll behandelt und geehrt, aber du hast es jetzt dahin gebracht: wohlan König, ich will fort.'

2 *Yo ve kate patikate kibbise patikibbise*
evaṃ taṃ sammatī veraṃ vasa kuntani mā gamā.

Frei übersetzt:[3] ‚Wenn eine Untat vergolten und die Schuld durch Vergeltung abgebüßt ist, dann kommt Feindschaft zur Ruhe, bleibe bei mir, *kuntanī*, geh nicht fort.'

---

[1] Soll ‚Brachvogel' bedeuten. In der englischen Jātaka-Übersetzung ed. COWELL, Bd. III, S. 89 ist es mit *heron* ‚Reiher' übersetzt.

[2] Vgl. die Allwissenheit der Pūjanī.

[3] Der Text ist gar nicht genau zu übersetzen, weil er, ganz abgesehen von dem Anakoluth, sprachlich direkt falsch ist.

3 *Na katassa ca kattā ca mettī sandhīyate puna*
hadayaṃ nānujānāti, gacchañ ñeva rathesabha.

Frei übersetzt:[1] ‚Zwischen einem, dem etwas angetan ist, und dem, der es ihm angetan hat, läßt sich Freundschaft nicht wieder zusammenflicken, das Herz erlaubt es nicht, fort will ich, König.'

4 *Katassa c'eva kattā*[1] *ca mettī sandhīyate puna*
dhīrānaṃ no ca bālānaṃ, vasa kuntani mā gamā.

‚Wohl läßt sich Freundschaft wiederherstellen zwischen Gekränktem und Täter, wenn beide verständig und keine Toren sind, bleibe bei mir, *kuntanī*, geh nicht fort.'

Das Vogelweibchen aber ließ sich nicht bereden, sondern flog zum Himālaya.

Über die Identität beider Erzählungen braucht kein Wort weiter verloren zu werden. Im Jāt. sieht wiederum manches ursprünglicher aus als im Mahābh.: das *tvam eva dānim akara* von Gāthā 1 paßt zu keiner der beiden Versionen, und der falsche sprachliche Ausdruck in den Gāthās 2—4, der augenscheinlich nicht auf das Konto der Überlieferung, sondern auf das des Jātaka-Versschmiedes zu setzen ist, sieht scholastisch, unlebendig aus. Zwischen den beiden übrig bleibenden Möglichkeiten: Abhängigkeit des Jāt. vom Mahābh., oder von der gemeinsamen Quelle von Jāt. und Mahābh. zu entscheiden ausschließlich vom Gesichtspunkt dieser Erzählung aus, ist nicht angängig. Aber die zweite Annahme ist wiederum durchaus möglich.

Wenn die eine der beiden Benennungen des Vogelweibchens als *kuntanī* und als *Pūjanī*, die ja unleugbar an einander anklingen, nur durch Abschreiberversehen aus der anderen entstanden sein sollte, worüber eine objektive Meinung zu äußern unmöglich ist,[2] so wäre ein solches Verlesen oder Verschreiben nur in der Kharoṣṭhīschrift denkbar, was für die Ermittlung der ältesten Quelle oder ihrer Heimat vielleicht einmal von Bedeutung werden könnte. Ob das

[1] Auch hier ist der sprachliche Ausdruck direkt falsch.

[2] Es kann auch, wie wir es so oft hier finden, eine nur vage Klangerinnerung vorliegen.

Wort *pūjitā* in der 1. Gāthā des Jāt. an Stelle von *samarcitā* der entsprechenden Mahābh.-Str. dafür spricht, daß auch dem Verfasser der Jāt.-Gāthā eigentlich *Pūjanī* vorlag, darüber mag ich nicht urteilen.

Die sprachliche Verwahrlosung, die uns in den Jāt.-Gāthās 2—4 entgegentritt, möge nebenbei, als ein Beispiel unter Hunderten, gebührend gewürdigt werden für die Abschätzung der Gründe, die mich veranlassen, der Pāli-Grammatik langwierige literaturgeschichtliche Vorarbeiten vorauszuschicken. Es möchte eine eigentümliche Art Pāli-Grammatik werden, die die Pāli-Literatur auf Treu und Glauben hinnähme.[1]

Mahābh. XIII, Adhy. 5: Jāt. 429.

Nur ganz kurz will ich hinweisen auf die beiderseits an diesen angegebenen Stellen erzählte Geschichte von dem Papagei, der den Baum nicht verlassen wollte, auf dem er wohnte, obwohl dieser dürr geworden war, von der Unterredung Śakras mit ihm über dieses Thema, und von der Wiederbelebung des Baumes durch Śakra. Strophenanklänge sind so gut wie nicht vorhanden und über das Abhängigkeitsverhältnis zu urteilen fehlt es an genügenden Anhaltspunkten.

Mahābh. XII, Adhy. 178, 174, 17 und 18: Jāt. 330 und 539.

Adhy. 178, Str. 1 und 2 erzählt Bhīṣma dem Yudhiṣṭhira eine ‚alte Geschichte' (*Itihāsaṃ purātanam*) von einem Ausspruch, den Janaka, König von Videha, über einen eventuellen Brand seiner Hauptstadt Mithilā getan habe. Darauf komme ich noch zurück. In Str. 3 ff. berichtet Bhīṣma über eine Geschichte von der Belehrung des Königs Nāhuṣa durch einen Satz des Ṛṣi Bodhya über die Weltentsagung:

Atraivodāharantīmaṃ Bodhyasya padasaṃcayaṃ
nirvedaṃ prati vinyastam . . . (Str. 3).

[1] Mit der Darstellung des Buddhismus steht es nicht besser.

Bodhya sagt dem Nāhuṣa nichts klar Verständliches, sondern einen registerartigen, fast nur aus Stichworten (*lakṣaṇa*) bestehenden Satz, der denn auch sehr passend als *padasaṃcaya* bezeichnet ist. Er erinnert sehr an die Registerverse (*uddāna*) am Schluß der einzelnen Abteilungen der Werke des buddhistischen Kanons[1] und war sicherlich ursprünglich nichts anderes als ein solcher Registervers in einem (mündlich überlieferten oder Schrift-)Werke, das vor der Zeit des Verfassers dieser Mahābh.-Stelle vorhanden war oder gewesen war. Daß derselbe zum Bestandteil des Mahābh.-Textes wurde, bildet ein Pendant z. B. zu Jāt. 257 und 546, G. 1 (FAUSBÖLL Bd. II, S. 300 und Bd. VI, S. 334). Es ist ganz klar, daß dem Mahābh.-Verfasser von Bodhya außer dieser Strophe hier nichts vorlag, weil er den Bodhya sagen läßt (in Str. 6): *lakṣaṇaṃ tasya vakṣye 'haṃ tat svayaṃ parimṛśyatām* ‚Nur die Stichworte (Anweisung) werde ich sagen, den (Sinn derselben) magst du selbst erraten'. Dieser Registersatz des Mahābh. (7) heißt:

Piṅgalā kuraraḥ sarpaḥ sāraṅgānveṣaṇaṃ vane
iṣukāraḥ kumārī ca ṣaḍ ete guravo mama |

‚Meine Lehrer waren diese sechs: Piṅgalā, ein Adler, eine Schlange, das Nachahmen (?) der *Sāraṅgas*[2] (d. i. der *Cātakas*) im Walde, ein Pfeilmacher und ein Mädchen.' Wir haben herauszubringen, auf was für Geschichten sich diese mystischen Andeutungen beziehen. Die Jātakas werden unsere Führer sein. Ein wenig beteiligt sich auch der Verfasser der folgenden Mahābh.-Partie an den Versuchen zur Aufklärung. Bhīṣma gibt nämlich in den folgenden Strophen einen dürftigen Kommentar zu Str. 7.

Str. 8 lautet:

Āśā balavatī rājan, nairāśyaṃ paramaṃ sukhaṃ,
āśāṃ nirāśāṃ kṛtvā tu sukhaṃ svapiti piṅgalā |

---

[1] Vgl. z. B. *Vin. Piṭ.* I, S. 99f.

[2] Vgl. Str. 11. Den Cātaka sieht man nur einzeln, und er zieht sich in der heißen Zeit in die Berge zurück nach HUTTON und TICKELL bei COWELL *JRAS.*, N. S. XXIII (1891), S. 605f. Der Kommentar zu Str. 7 erklärt aber *sāraṅgā* als Biene, was es nach P. W. auch bedeuten kann.

‚Hoffen beeinflußt (die Menschen), o König, Verzicht auf das Hoffen ist das höchste Glück: erst, nachdem sie dem Hoffen entsagt hat, schläft in Frieden Piṅgalā.'

9 *Sāmiṣaṃ kuraraṃ dṛṣṭvā vadhyamānaṃ nirāmiṣaiḥ*
āmiṣasya parityāgāt kuraraḥ sukham edhate |

‚Ein Adler gab, nachdem er gesehen hatte, wie ein Adler mit einem Fleischstück zugerichtet wurde von Adlern, die kein Fleisch hatten, den Fleischgenuß auf, und seitdem lebt er im friedlichen Wohlbehagen dahin.'[1]

10 *Gṛhārambho hi duḥkhāya na sukhāya kadācana*
sarpaḥ parakṛtaṃ veśma praviśya sukham edhate |

‚Das Hängen am Hause bringt Leiden mit sich, niemals aber Glück; die Schlange kroch in ein Domizil, das von einem anderen (oder für einen anderen) hergestellt war und es ging ihr dann gut.'[2]

11 *Sukhaṃ jīvanti munayo bhaikṣyavṛttiṃ samāśritāḥ*
adroheṇaiva bhūtānāṃ sāraṅgā iva pakṣiṇaḥ |

‚Friedlich leben die Weisen, die sich dem Leben von Almosen ergeben haben, ohne Feindseligkeit gegen andere Wesen wie die Sāraṅga-Vögel.'[3]

---

[1] Man darf aber nicht vergessen, daß *āmiṣa* Doppelsinn hat und auch Sinnengenuß bedeutet. — Vgl. auch Sāṃkhyapravacanabhāṣya ed. GARBE (= *Harvard Oriental Series*, Vol. II) IV, 5 *śyenavat sukha-duḥkhī tyāgaviyogābhyām* ‚wie der Habicht ist man glücklich oder unglücklich je nachdem man etwas freiwillig oder gezwungen aufgibt'. *Tad uktam:*

Sāmiṣaṃ kuraraṃ jaghnur balino 'nye nirāmiṣāḥ
tadāmiṣam parityajya sa sukhaṃ samavindate 'ti.

[2] An sich könnte man auch übersetzen: ‚Die Schlange, die in das Domizil anderer kriecht (womit z. B. ein Termitenhügel gemeint sein könnte, vgl. Jāt. VI, S. 74) hat es gut.' Aber da doch sicher wenigstens einige der in Str. 7 gegebenen Stichworte auf Erzählungen hindeuten, so ist doch auch hier vielleicht eine solche gemeint. Es entspricht Sāṃkhyapravacana IV, 12 *anārambhe 'pi paragṛhe sukhī sarpavat.* Das Bhāṣyam faßt es als Sentenz, nicht als Hindeutung auf eine Geschichte, denn es bemerkt dazu: *sukhī bhaved iti śeṣaḥ.*

[3] Vgl. oben S. 344, Anm. 2.

12 *Iṣukāro naraḥ kaścid iṣāv āsaktamānasaḥ*
samīpenāpi gacchantaṃ rājānaṃ nāvabuddhavān |

‚Einem Pfeilschmied passierte es, als er seine Aufmerksamkeit auf einen Pfeil richtete (an dem er arbeitete), daß er den König nicht beachtete, selbst als dieser ganz nahe war.'[1]

13 *Bahūnāṃ kalaho nityaṃ dvayoḥ saṃkathanaṃ dhruvaṃ*
ekākī vicariṣyāmi kumārīśaṅkhako yathā |

‚Zwischen vielen ist beständig Streit, zwischen zweien gibt es, darauf kann man schwören, Geschwätz; einsam will ich also bleiben wie das Armband des Mädchens.'[2]

Was zunächst die in Str. 8 angedeutete Piṅgalā-Geschichte anbetrifft, so wird diese im Mahābh. selbst ausführlicher erzählt, XII, Adhy. 174, Str. 56—62, und es wird ausdrücklich zugestanden, daß die Strophen, in denen sie berichtet wird, nicht aus dem Kopfe des Verfassers der umliegenden Mahābhārata-Partie stammen. ‚Hierher (gehören) die überlieferten Gāthās aus Piṅgalās eigenem Munde' . . . (Str. 56). ‚Beim Rendezvous war die Hetäre Piṅgalā von ihrem Geliebten versetzt worden. Sie litt darunter, gewann aber dann Gleichmut der Seele' (Str. 57). Es folgen dann Piṅgalās eigene Gāthās (58—62), in denen sie ihre Sinnesänderung konstatiert. Die letzte (62) heißt:

Sukhaṃ nirāśaḥ svapiti[3] *nairāśyaṃ paramaṃ sukhaṃ*
āśām anāśāṃ kṛtvā hi sukhaṃ svapiti Piṅgalā |

---

[1] Vgl. Sāṃkhyapravacana IV, 14 *iṣukāravan naikacittasya samādhihāniḥ* und das Bhāṣyam dazu: *yathā śaranirmāṇāyai 'kacittasye 'ṣukārasya pārśve rājño gamanenā 'pi na vṛtty-antara-nirodho 'hīyata evam . .*

[2] Vgl. Sāṃkhyapravacana IV, 9: *bahubhir yoge virodho rāgādibhiḥ kumārīśaṅkhavat* und 10 *dvābhyām api tathaiva*, wozu das Bhāṣyam bemerkt: *tad uktam:*

vāse bahūnāṃ kalaho bhaved vārttā dvayor api
eka eva caret tasmāt kumāryā iva kaṅkaṇam.

[3] Vgl. *Nirāśaḥ sukhī piṅgalāvat*, Sāṃkhyapravacana IV, 11 in GARBES Ausg. des Sāṃkhyapravacanabhāṣya. Für die Piṅgalā-Geschichte hat auch die engl. Jātaka-Translation ed. COWELL Vol. III, S. 67 auf die Sāṃkhya-Aphorisms transl. by BALLANTYNE verwiesen.

‚Friedlich schläft der, der dem Hoffen entsagt hat, Verzicht auf alles Hoffen ist das höchste Glück; erst nachdem sie dem Hoffen entsagt hat, schläft in Frieden Piṅgalā.' Die Gāthā ist größtenteils, aber nicht ganz, identisch mit der vorhin angeführten Str. 8 von Adhy. 178.

Eine weitere Version der Erzählung finden wir im Sīlavīmaṃsa-jātaka Nr. 330 (FAUSBÖLL Bd. III, S. 101): Er (der Bodhisattva) blieb über Nacht in einem Dorfe. Dort hatte die Sklavin Piṅgalā mit einem Manne ein Rendezvous verabredet. Nachdem sie abends ihrer Herrschaft die Füße gewaschen hatte, setzte sie sich, jenen erwartend, auf die Hausschwelle, wartete aber bis gegen Morgen vergeblich und legte sich schließlich schlafen.

Der Bodhisattva durchschaute die Situation und sprach die Gāthā:

Sukhaṃ nirāsā (B^{id}-so) supati, āsā phalavatī sukhā
āsaṃ nirāsaṃ katvāna sukhaṃ supati Piṅgalā |

Diese stimmt zum Teil mehr mit Mahābh. XII, Adhy. 174, Str. 62 überein, zum Teil mehr mit Adhy. 178, Str. 8, und mit dem verballhornten zweiten Pāda = ‚glücklich macht erfüllte Hoffnung',[1] der der ganzen übrigen Gāthā geradezu ins Gesicht schlägt, steht sie für sich allein. Der Verfasser der Jātaka-Gāthā hat hier keine der beiden Versionen des Mahābh. reproduziert, sondern eine andere Quelle; daß es mindestens eine solche gegeben hat, wissen wir schon aus Adhy. 174, Str. 56 und aus der Registerstrophe des Bodhya (Adhy. 178, Str. 7).

Das Jāt. 330 hilft uns nun aber auch weiter. Vor der Piṅgalā-Geschichte berichtet es schon nachstehendes. Der Bodhisattva zog hinaus, der Welt zu entsagen. Bei einem Fleischerladen, an dem er vorbeikam, beobachtete er folgendes. Ein Habicht (*seno*) raubte ein Stück Fleisch. Andere Vögel aber stürzten sich auf ihn und bearbeiteten ihn mit ihren Krallen und Schnäbeln, bis er das Fleischstück

[1] Dieser Pāda findet sich wieder in Jāt. 380, G. 2, b und G. 3, d, und entweder ist unsere Stelle durch diese Gāthā-Stellen beeinflußt oder umgekehrt. In letzterem Falle ist aber auch die Prosa von 380 auf einem Mißverständnis aufgebaut, denn S. 251, Z. 5 setzt die Form *phalavaḷī* voraus.

fallen ließ. Ein anderer erfaßte es, dem erging es aber ebenso, und so fort, jeden der es erfaßte verfolgten sie (*anubandhiṃsu*),[1] und nur, wenn er es fallen ließ, blieb er ungeschoren (*sukhito*).[2] Der Bodhisattva dachte, als er das sah: ‚Wahrlich, die Sinnengenüsse sind dem Fleischstück vergleichbar, Leiden ist das Teil derjenigen, die sie sich zu eigen machen, und Glück derjenigen, die sie fahren lassen.' In der Gāthā, die er dann rezitiert, ist das Wort *seno* ‚Habicht' der Prosa durch *kulala* vertreten, das dem *kurara* der angeführten Mahābh.-Strophen Adhy. 178 Str. 7 und 9 entspricht und so die Beweiskette dafür schließt, daß dieses Jāt.-Stück in der Tat der Reflex einer Erzählung ist, wie die Andeutungen jener beiden Strophen sie erfordern. Die betreffende Jāt.-Gāthā selbst (Bd. III, S. 100) stimmt im übrigen nur inhaltlich mit Str. 9 jener Mahābh.-Stelle überein. Sie lautet:

Yāvad ev'ass'ahū kiñci tāvad eva akhādisu
saṃgamma kulalā loke, na hiṃsanti akiñcanaṃ.

‚So lange er etwas hatte, bissen ihn im Treiben der Welt zusammengerottete Adler, sie taten ihm aber nichts, als er nichts mehr besaß.'

Sāṃkhyapravacana IV, 5 mit seinem *śyena* (s. oben, p. 345 Anm. 1) weist vielleicht (obgleich natürlich nicht notwendig) auf eine Quelle, die weder mit dem Mahābh. noch mit dem Jāt. identisch war, also möglicherweise auf die gemeinsame Grundquelle, hin.

Ich will, ehe ich auf den Anfang dieses Jāt. eingehe, erst gleich den Schluß erledigen. Es heißt da, der Bodhisattva hätte schließlich im Walde einen der Meditation hingegebenen Büßer gefunden und bei dessen Anblick gedacht: ‚Es gibt im Diesseits und Jenseits kein höheres Glück als das Glück der Meditation.' Er hätte dann die Gāthā gesprochen:

---

[1] Ich führe das an, weil es möglicherweise das *vadhyamānaṃ* der Mahābh.-Str. (Adhy. 178, Str. 9) reflektiert und dann ein Zeichen groben Mißverständnisses wäre.

[2] Vgl. wieder dieselbe Gāthā mit ihrem *sukhaṃ*.

Na samādhiparo atthi asmiṃ loke paramhi ca,
na paraṃ nāpi attānaṃ vihiṃsati samāhito.

‚Es gibt im Diesseits und Jenseits kein höheres[1] (Glück) als die Versenkung; weder einen anderen noch auch sich selbst verletzt der Versenkte.' Ich glaube bis auf weiteres, daß diese Gāthā der Str. 11 von Mahābh. XII, Adhy. 178 und der Wendung *sāraṅgānvesanaṃ vane* von Str. 7 entspricht.

Der Anfang von Jāt. 330 heißt wörtlich so: ‚Er[2] nahm, um ein Urteil zu gewinnen, (ob) seine moralischen Eigenschaften (ihm die Wertschätzung des Königs gewonnen hätten oder seine Abkunft) drei Tage hinter einander vom Tische eines Banquiers einen Kahāpaṇa. Man führte ihn als Dieb vor den König. Vor dem Könige stehend pries er die Tugend mit der 1. Gāthā:

Sīlaṃ kir' eva kalyāṇaṃ, sīlaṃ loke anuttaraṃ,
passa: ghoraviso nāgo sīlavā ti na haññati.

„Die Tugend ist etwas Schönes, die Tugend ist das Höchste in der Welt; siehe, die schrecklich giftige Schlange wird nicht getötet, weil sie fromm (zahm) ist,"

bat den König um Erlaubnis zum Asketenleben und zog davon um als Asket zu leben.'

Die hier erwähnte Schlange ist vielleicht die Schlange, deren Beispiel als für ihn lehrreich Bodhya mit aufführt in der Registerstr. Mahābh. XII, Adhy. 178, Str. 7. Aus unserem Jāt. ergibt sich nun aber nicht, was es mit der Schlange für eine Bewandtnis hatte. Zwei andere gleich benannte Jātakas, Sīlavīmaṃsanajātaka Nr. 86 und Sīlavīmaṃsajātaka Nr. 290 geben uns darüber Auskunft. Beide enthalten dieselbe Gāthā wie unser Jāt. und sind bloße Wiederholungen ein und derselben Erzählung: wieder ein Beweis, wie mangelhaft komponiert das Jāt.-Buch ist und wie sehr es der kritischen Sichtung bedarf, ehe man nötig hat seinem Inhalt Stück für Stück mit heiligem Ernst und Respekt entgegenzutreten. In

[1] Wieder ein grammatischer Fehler, denn die Erklärung des Kommentars *samādhito paro aññο sukhadhammo* ist doch nur ein gekünstelter Notbehelf.

[2] Nämlich der Bodhisattva, der damals Purohita des Königs von Benares war.

Jāt. 86 (Bd. I, S. 370) wird erzählt: Als der des Diebstahls schuldige Bodhisattva vor den König geführt wurde, kam er an Schlangenbändigern vorbei, die auf der Straße eine Schlange (*sappa*) tanzen ließen und mit ihr machen konnten, was sie wollten, ohne daß sie biß. Der Bodhisattva riet ihnen, sie nicht so leichtsinnig anzufassen. Die Bändiger antworteten ihm: ‚Brahmane, die Schlange ist fromm (*sīlavā*) und wohlerzogen, eine solche hat keine Tücken' . . . Da dachte er: ‚Sogar Schlangen, die nicht beißen und verletzen, werden fromm (*sīlavanto*) genannt, wie viel eher (können sich gute) Menschen (diesen Namen verdienen), die Tugend ist das Höchste in dieser Welt, es gibt nichts Höheres als sie.' Er bat schließlich den König auch hier um Erlaubnis zum Asketenleben und entsagte der Welt. Jāt. 290 rekapituliert nur diese Erzählung und fügt zwei Gāthās hinzu, die für uns irrelevant sind.

Nun erhebt sich aber eine Schwierigkeit, wenn wir die angeführte Mahābh.-Str. XII, Adhy. 178, Str. 10 mit in Betracht ziehen. Wenn der Dichter jener Strophe eine Geschichte im Auge gehabt hat und nicht eine allgemeine Sentenz hat aussprechen wollen (s. p. 345, Anm. 2), so scheint das eine andere Geschichte gewesen zu sein. Daraus würde aber nicht folgen, daß ich mich im Vorstehenden bei der Eruierung der zugehörigen Jāt.-Geschichte vergriffen hätte, denn es kann doch wohl nicht zweifelhaft sein, daß der Jāt.-Erzähler eben die nachgewiesene Jāt.-Erzählung in dem Gedankenzusammenhange, der der Registerstrophe des Mahābh. entspricht, in Betracht gezogen wissen wollte. Es würde vielmehr folgen, daß das Verständnis für den Sinn der Urform jenes Registers abgerissen war, daß der Sanskrit- und der Pāli-Autor oder einer von beiden darauf angewiesen war, nach subjektivem Gutdünken eine passende Erzählung dazu aus dem vorhandenen Schatze auszuwählen oder zu erfinden, d. h. daß beide auch hier dem Verdachte ausgesetzt sind, nicht originale Autoren zu sein. Man könnte versuchen, eine Jātaka-Geschichte ausfindig zu machen, die zu der Auffassung von Str. 10 paßt, aber da alle näheren Anhaltspunkte fehlen, hat das nicht viel Zweck; ich begnüge mich, unter den Jātakas, in denen Schlangen

irgendwohin kriechen, wo sie zu sein eigentlich kein Recht haben, hervorzuheben das Uragajātaka Nr. 154, in dem ein von einem Garuḍa verfolgter Nāga in das Gewand eines Asketen schlüpft (wovon der 1. Pāda der 1. G. in der Form *Idh' ūragānaṃ pavaro paviṭṭho* ‚hier ist die beste der Schlangen hineingeschlüpft' berichtet) und so das Leben rettet, denn der Asket läßt sie samt dem Garuḍa in Frieden bei sich wohnen (*Te tato paṭṭhāya samaggā sammodamānā sukhaṃ vasiṃsu*), und auf das Bhūridattajātaka Nr. 543, in dem eine fromme Schlange (der Bodhisattva) auf einem Termitenhaufen Uposatha haltend regungslos liegt, alles über sich ergehen läßt und infolge davon schließlich des Himmels teilhaftig wird (VI, S. 219: *Bodhisatto yāvajīvaṃ sīlaṃ rakkhitvā . . . saggapadaṃ pūresi*). Aber ich gestehe, daß ich wenig Vertrauen habe, damit das Richtige zu treffen.

Es müssen nun noch Jāt.-Parallelen zu *iṣukāra* und *kumārī* der Registerstrophe Mahābh. XII Adhy. 178, Str. 7, bezw. zu Str. 12 und 13 ausfindig gemacht werden. Solche finden sich im Mahājanakajātaka Nr. 539. Dort erfahren wir, Bd. VI, S. 66: Der der Welt entsagende König Mahājanaka von Mithilā kam mit seiner Gattin Sīvalī,[1] die ihm folgte, weil sie ihn nicht ziehen lassen wollte, zum Hause eines Pfeilschmiedes. Der Pfeilschmied prüfte die Geradheit des Pfeiles, den er zu strecken eben beschäftigt war, indem er ein Auge schloß und nur mit einem Auge an ihm entlang blickte. Der König fragte ihn nach dem Grunde. Der Schmied antwortete in zwei Gāthās, man könne nur mit einem Auge die Geradheit konstatieren, und dann fügt er eine dritte dazu:

Vivādamatto (B^d-ppatto) dutiyo, ken' eko vivadissati,
tassa te saggakāmassa ekattam uparocataṃ.

‚Wo ein Gefährte ist, da gibt es nur Streit, mit wem aber soll ein Einsamer streiten?[2] Wenn du dir also den Himmel wünschst, so erwähle die Einsamkeit.'

[1] Janaka und Sīvalī sind schon mit auf den Reliefs des Bharahut-Stūpa dargestellt.

[2] Oder, um mit WILHELM BUSCH zu reden: ‚Wer einsam ist, der hat es gut, weil niemand da, der ihm was tut.'

Ich denke, es wird niemand daran zweifeln, daß dieses Erzählungsstück mit Str. 7 und 12 des Mahābh. zusammengehört und ferner auch schon mit Str. 13.

Im Jātaka (VI, S. 64) geht unmittelbar vorher folgendes Stück: König Mahājanaka und seine Gattin trafen unterwegs spielende Kinder. Ein Mädchen darunter (*kumārikā*) hatte an einem Arm ein Armband, am anderen zwei. Die beiden am zweiten Arm schlugen beim Spielen aneinander und machten Lärm, das am ersten Arm allein befindliche aber war geräuschlos. Der König fragte, um die Tatsache als Gleichnis auf die Gattin einwirken zu lassen, das Mädchen, warum denn die beiden Armbänder Lärm machten, das eine nicht. Das Kind sprach sich in zwei Gāthās über den Grund aus und fügte dann als dritte Gāthā die eben schon angeführte hinzu, die auch der Pfeilschmied mit spricht, *Vivādamanto* (*B^{d}-ppato*) *dutiyo* . . . Die Geschichte und die Gāthā gehören deutlich zusammen mit Mahābh. Str. 7 und 13.

Der Name des Königs Mahājanaka von Videha muß uns nun aber wieder daran erinnern, daß im Adhy. 178 von Mahābh. XII dem Bericht über Bodhyas Registerstrophe die ‚alte Erzählung' von dem Ausspruch des Janaka von Videha über die Möglichkeit des Brandes der Hauptstadt Mithilā unmittelbar vorhergeht. Schon das scheint es mir wahrscheinlich zu machen, daß auch in den alten Erzählungen, die sowohl dem Mahābh. wie den Jātakas als Quelle dienten, die von Bodhya angedeuteten Geschichten alle oder zum Teil an Janaka anknüpften. Diese Voraussetzung erweist sich insofern fruchtbar, als sie eine weitere Beziehung zwischen dem Mahājanakaj. und unserer Mahābh.-Partie zu suchen und zu finden den Anlaß bietet.

In Mahābh. XII, Adhy. 178, Str. 1 u. 2 gibt Bhīṣma folgende Str. (2) als von Janaka gesprochen:

Anantam iva me vittaṃ yasya me nāsti kiṃcana
Mithilāyāṃ pradīptāyāṃ na me dahyati kiṃcana |[1]

[1] Auch XII, Adhy. 17, Str. 19, da aber *bata* statt *iva*.

‚Mein Reichtum ist gewissermaßen unvergänglich, nachdem ich allem entsagt habe; wenn Mithilā abbrennen würde, mir würde nichts verbrennen.'

In etwas anderer Form (und das ist offenbar annähernd die echte alte) kehrt die Str. wieder XII, Adhy. 276, Str. 4:

Susukhaṃ bata jīvāmi yasya me nāsti kiṃcana
Mithilāyāṃ pradīptāyāṃ na me dahyati kiṃcana |

Was in dieser alten Strophe ein schöner Gedanke ist, das hat der geistlose Jātaka-Verfasser zu einer albernen Wirklichkeit umgewandelt. Bd. VI, S. 54 erzählt das Mahājanakajāt.: Sīvalī ließ, um ihres Gatten Interesse an seiner Hauptstadt wieder wachzurufen und ihn an das weltliche Leben zu fesseln, alte Baracken in Mithilā in Brand stecken und flehte dann den König an, seiner Residenzstadt zu helfen. Er aber antwortete mit der Gāthā 125:

Susukkaṃ vata jīvāma yesaṃ no n'atthi kiñcanaṃ,[1]
Mithilāya ḍayhamānāya na me kiñci aḍayhatha.

‚In schöner Seelenruhe wahrlich leben wir, die wir nichts mehr besitzen; wenn Mithilā abbrennt, mir ist nichts verbrannt.'

Von sekundärer Überarbeitung der Gāthā im Jātaka zeugt vielleicht schon der Widerspruch zwischen *me* und *no*.

Diese Janakastrophe führt uns nun noch zu weiteren Funden. Ich habe soeben (S. 352, Anm. 1) erwähnt, daß sie auch schon im Mahābh. XII, Adhy. 17, als Str. 19 erscheint. Die dort folgende Str. 20 heißt:

Prajñāprāsādam āruyha aśocyān śocato janān
jagatīsthān ivādristho mandabuddhir na cekṣate |

‚Ein Beschränkter steht nicht auf der Zinne der Weisheit und sieht nicht mit dem weiten Blick des auf dem Berge Stehenden und auf die auf der Erde Stehenden Herabblickenden, daß die Menschen um nicht zu Betrauernde trauern.'

---

[1] Diese Zeile, in dieser Form, auch Māra-Saṃyutta II, 8, 8, G. 2, a + b (S. Bd. I, S. 114).

Im Pāli-Kanon gibt es eine sehr ähnliche, häufig wiederkehrende Gāthā, z. B. Mahāvagga 1, 5, 7 (OLDENBERG, *Vin. Piṭ.* Bd. 1, S. 5):

sele yathā pabbatamuddhini ṭhito yathāpi passe janataṃ samantato,
tath' ūpamaṃ dhammamayaṃ sumedha pāsādam āruyha samantacakkhu,
sokāvatiṇṇaṅ janataṃ apetasoko avekkhassu jātijarābhibhūtaṃ.

‚Wie ein auf einem Felsen des Bergesgipfels Stehender ringsum die Menschheit überschaut, ebenso, du Weiser, steige auf die Zinne der Wahrheit und überblicke, nach allen Seiten schauend, selbst kummerlos die im Kummer versunkene, der Geburt und dem Alter unterworfene Menschheit.'

Doch das nur nebenbei. Ich will hier nicht das Prioritätsverhältnis dieser parallelen Strophen untersuchen. Es kommt mir vielmehr auf die Kritik und historische Erklärung eines weiteren Stückes des Mahājanakajāt. an. Dasselbe erzählt Bd. VI, S. 44 f.: Der König sah einen geplünderten Fruchtbaum in trauriger Verfassung, daneben einen Baum, der keine Früchte trug und dem deshalb nichts geschehen war. Der Anblick versenkte ihn in pessimistisches Nachdenken: ‚Auch diese Königsherrschaft gleicht dem verwüsteten Baume, das Einsiedlerleben gleicht dem Baume, der keine Frucht trägt, Gefahr droht nur dem, der Irdisches besitzt, nicht aber dem, der keine Habe hat; ich will nicht wie der Fruchtbaum sein, sondern dem nicht fruchttragenden Baume gleichen, ich will Besitz und Macht fortwerfen, der Welt entfliehen und Einsiedler werden. Nachdem er diesen Entschluß gefaßt hatte, kehrte er in die Stadt zurück, machte am Tore der Königsburg Halt, ließ den Heerführer rufen', übertrug diesem und den Ministern die Regierungsgewalt, ‚stieg auf die Palastzinne (*pāsādaṃ āruyha*) und führte dort oben ein einsames Leben als Asket'. Es wird dann noch über eine ganze Reihe von Seiten hin ausgesponnen, wie die Stadtbevölkerung aufgeregt wurde, als sie vom König nichts mehr sah, welchen Gedanken sich unterdessen der König hingab, wie schließlich die

Königin Śivalī mit den Nebenfrauen zusammen sich Zutritt zu ihm verschaffte und ihn veranlaßte herunterzukommen (S. 53). Man fragt sich bei argloser Lektüre verwundert, was diese Dachbesteigung denn eigentlich für einen Sinn habe. Es ist fast zum Lachen, schließlich zu finden, um welches Nichts so viel Lärm gemacht wird. Das Jātaka hat, wie so oft, ein an sich schönes Bild ins Reale übersetzt und den scharf pointierten Gedanken außerdem ins Endlose breitgetreten. Das Mahābh. ist, wie wir nun öfter gesehen haben, gewiß um nichts originaler, aber dessen Verfasser oder Kompilator hatte, bezw. dessen Verfasser hatten in den Fällen, die bisher in Betracht kamen, im Ganzen mehr Geschmack, soviel Geschmack nämlich, das, was sie an Geist und Witz vorfanden, unverschandelt herüberzunehmen. — Im nächsten Adhy. 18 von Mahābh. XII liegt einigen Strophen, die Janakas Gattin zu ihm spricht, nachdem sie ihn als Bettler getroffen hat, der bildliche Gedanke zugrunde, daß Janaka als König ein fruchtbeladener Baum gewesen sei. Str. 13: . . . ‚und jene gesetzliebenden Kṣatriyas . . . die von dir die Erfüllung ihrer Hoffnung erwarten, zeigen dir der Früchte wegen (*phalahetukāḥ*) Unterwürfigkeit'; Str. 14: ‚Die beraubst du der Früchte' (*viphalān kurvan*) . . . Str. 17: ‚Du, der du früher ein reicher Baum (*āḍhyo vanaspatir*) gewesen bist, umlungerst jetzt andere'. Auch dieses Gleichnis vom Baume hat augenscheinlich schon mit in den alten Gāthās gestanden, die vom König Janaka handelten, denn die vorhin (S. 354) schon angeführte Partie des Mahājanakajāt. Bd. VI, S. 44 f. ist offenbar so zustande gekommen, daß der Jātaka-Verfasser das schöne Gleichnis wieder in die Wirklichkeit übertrug. Wir werden uns immer mehr mit dem Gedanken vertraut machen müssen, daß er ein sehr armseliger Geist war, und daß das, was an Witz oder an frischer Ursprünglichkeit in den Jātakas sich findet, größtenteils nicht auf seinem Acker gewachsen ist.

Vergleichung ganzer Mahābhārata-Kapitel mit den Pāli-Gāthās.[1]

Daß der Jātaka-Verfasser nicht das Mahābhārata direkt benutzt hat, sondern nur durch Quellengemeinschaft mit ihm verbunden ist,[2] läßt sich noch durch eine andere Untersuchung wahrscheinlich machen. Ich habe eine Reihe von Mahābhārata-Kapiteln systematisch mit allen vorhandenen Gāthās resp. Gāthā-Pādas der Jātakas und überhaupt des Pāli-Kanons verglichen. Wären die auf beiden Seiten sich entsprechenden Stücke durch direkte Benutzung des Mahābhārata aus diesem in die Jātakas gekommen, dann wäre zu erwarten, daß öfter auch da, wo ein Mahābhārata-Kapitel nicht eine zusammenhängende Geschichte, sondern einen Komplex von Weisheitssprüchen oder dergl. enthält, sich in einem solchen Kapitel und in einem Jātaka eine Mehrzahl von Parallelen oder eine Entsprechung größerer Strophengruppen vorfinden würde. Wir werden statt dessen finden, daß die Pāli-Parallelen zu Strophen und Strophenteilen der von mir untersuchten Mahābhārata-Kapitel vorwiegend in Vereinzelung nicht nur durch alle Jātakas, sondern durch den ganzen Kanon verstreut sind, wie wir es ja auch schon oben bei der Betrachtung von Mahābh. III, Adhy. 313, V, Adhy. 37, etc. gefunden haben. Aus diesem Tatbestand kann doch wohl nur geschlossen werden, daß sowohl die Verfasser der Werke des Pāli-Kanons wie der oder die Verfasser des Mahābhārata umlaufende Verse und geflügelte Versstücke aufgriffen und der Mosaik ihrer Kompositionen einfügten. Für die Gāthās des Pāli-Kanons werde ich das noch an anderer Stelle umfassend erweisen. — Die Auswahl der Mahābhārata-Kapitel ist systemlos erfolgt. Ich habe unter solchen Kapiteln, in denen ich gelegentlich durch Zufall eine Parallele angetroffen hatte, eine Reihe herausgegriffen, weil solche noch am ersten Hoffnung auf fundamentalen Zusammenhang eröffneten.

[1] Die Abkürzungen sind die des *Journal of the Pāli Text Society* 1896, S. 103—6. G. bedeutet Gāthā. Die Pādas bezeichne ich als a, b, c, d etc.

[2] Das gilt natürlich streng genommen vorläufig nur von den untersuchten Partien.

Mahābh. I, Adhy. 79.

Str. 1, b *ativādāṃs titikṣate* und 5, b *yo' tivādāṃs titikṣate* (vgl. öfter z. B. XII, Adhy. 278 [Calc. Adhy. 279], Str. 6, a *ativādāṃs titikṣeta*): Dhp. Gāthā 320, c *ativākyaṃ titikkhissaṃ* (= Ms. Dutreuil de Rhins C^{vo} 31, c *ativaka ti . . .*) und 321, d *yo 'tivākyaṃ titikkhati.*

Str. 2 *Yaḥ samutpatitaṃ krodhaṃ nigṛhṇāti hayaṃ yathā*
sa yantety ucyate sadbhir na yo raśmiṣu lambate |

Str. 3, a + b *Yaḥ samutpatitaṃ krodham akrodhena nirasyati . . .*

Str. 5, a *Yaḥ sandhārayate manyuṃ . . .*

‚Wer den aufsteigenden Zorn bändigt wie ein Roß, der heißt bei den Edlen im wahren Sinne ‚Bändiger', nicht aber dieser und jener, der sich an Wagenzügel hängt.'

‚Wer den aufsteigenden Zorn durch Zornlosigkeit verscheucht'. . .

‚Wer die Wut festhält'. . .

Vgl. Mahābh. III, Adhy. 29, Str. 17, c *yas tu krodhaṃ samutpannaṃ.*

Vgl. Dhp. G. 222 *Yo ve uppatitaṃ kodhaṃ rathaṃ bhantaṃ va dhāraye*
tam ahaṃ sārathiṃ brūmi rasmiggāho itaro jano.

G. 223, a *Akkodhena jine kodhaṃ . . .*[1]

‚Nur den, der den aufsteigenden Zorn wie einen dahinschießenden Wagen festhält, nenne ich einen Wagenlenker, ein bloßer Zügelhalter ist der andere.'

‚Durch Zornlosigkeit überwinde man den Zorn.'

S. N. 1, a *Yo uppatitaṃ vineti kodhaṃ,* v. l. C^{kb} = Smp. II, S. 16 *Yo ve uppatitaṃ v° k°.*

Zu diesen Strophen vgl. auch oben S. 323.

Str. 4, c *yathoragas tvacaṃ jīrṇāṃ* vgl. Jāt. 354, G. 1, a (= Dhp. A. singhales. Ausg. S. 479, G. 1, a = FAUSBÖLL, S. 360), P. V. I, 12, G. 1, a u. B. IX, 28, a *Urago va tacaṃ jiṇṇaṃ*; S. N., G. 1 ff. d *urago jiṇṇam iva tacaṃ purāṇaṃ* (= Ms. Dutr. de Rh., B. 41 ff., d).

[1] Beide Gāthās schon von FAUSBÖLL Dhp.[2] verglichen.

Str. 6, a + b *Yo yajed apariśrānto māsi māsi śataṃ samāḥ* vgl. Mahāvastu, Bd. III, S. 434 f. *Yo jayeta sahasrāṇāṃ māse māse śataṃ śataṃ*; Dhp. G. 106, a + b *Māse māse sahassena yo yajetha sataṃsamaṃ* (= Ms. Dutr. de Rh. C^{ro} 11—16, da aber *śatena ca*).

Mahābh. I, Adhy. 140.

Str. 6, d *pareṣāṃ vivarānugaḥ* vgl. J. 226, G. 2, b *paresaṃ vivarantagū* (v. l. *B^{i} vivarānabhū*).

Str. 10, a *vadham eva praśaṃsanti* vgl. S. I (Devatā-S.), 8, 1, G. 2, e (Bd. I, S. 41) *vadham ariyā pasaṃsanti.*

Str. 18, b *nityaṃ vivaradarśakaḥ* vgl. J. 72, G., d = J. 438, G. 3, b = Dhp. A. singhales. Ausg. S. 75, G. 2 (= FAUSBÖLL Dhp., S. 149) *niccaṃ vivaradassino.*

Str. 42, a *tac chrutvā mūṣiko vākyaṃ* vgl. Ap. in Par. Dīp. v, S. 115, G. 35, a *taṃ sutvā munino vākyaṃ.*[1]

Str. 50, b *sukham edheta bhūpatiḥ* (und ähnlich öfter im Mahābh., z. B. *satataṃ sukham edhate* v, 34, 67, d; *śaknoti sukham edhitum* v, 35, 66, d; *tasyānte sukham edhate* v, 36, 54, d; *dvāv eva sukham edhete* XII, 137, 1, c; *kuraraḥ sukham edhate* XII, 178, 9, d; etc.) vgl. S. N. 298 f. *sukham edhitth' ayam pajā*; J. 141, G., b und J. 397, G. 3, b *accantasukham edhati*; Sakkasaṃy. I, § 1, 9, b *accantaṃ sukham edhati*; J. 291, G. 1, d *tāva so sukham edhati.*

Str. 61 *Aśaṅkitebhyaḥ śaṅketa śaṅkitebhyaś ca sarvaśaḥ*
aśaṅkyād bhayam utpannam api mūlaṃ nikṛntati |

‚Man sei vorsichtig selbst vor Unverdächtigen und ausnahmslos gegen Verdächtige; Gefahr, die kommt von dem, dem man traute, zerstört auch die Wurzel.'

Vgl. Nakulaj. (J. 165), G. 2 = J. 518, G. 30:

Saṃketh' eva amittasmiṃ mittasmim pi na vissase
abhayā bhayam uppannaṃ api mūlāni kantati.

---

[1] Man sieht an solchen Anklängen, daß die Klangreminiszenzen des Gehöres von hervorragendem Einfluß waren.

‚Man sei argwöhnisch gegen den Feind und traue auch nicht dem Freunde; Gefahr, die kommt von dem, von dem keine zu erwarten war, zerstört auch die Wurzeln.' Die einzige weitere Berührung zwischen J. 165 und Mahābh.-Adhy. 140 ist die, daß ein Ichneumon in beiden vorkommt.

Der letzte Pāda hatte in der gemeinsamen Vorlage wohl die zu d der Jātaka-G. analoge Form, weil auch im Mahābh. an anderen Stellen *api mūlāni kṛntati* und ähnliches vorkommt, s. zur nächsten Strophe.

Str. 62 = v, Adhy. 38, Str. 9:

Na viśvased aviśvaste viśvaste nātiviśvaset
viśvāsād bhayam utpannaṃ mūlāny api nikṛntati |

(Auch = Mahābh. xii, Adhy. 138, Str. 144, c + d + e + f, wo aber der Schluß lautet *api mūlāni kṛntati*, und = Mahābh. xii, Adhy. 139, Str. 29, wo der Schluß heißt *api mūlaṃ nikṛntati*, vgl. auch Mahābh. xii, Adhy. 140, Str. 43, c + d + 44, a + b, wo aber die Stelle schließt *viśvāsād bhayam abhyeti nāparīkṣya ca viśvaset*). Die erste Zeile von Str. 62 steht auch in Adhy. 138, als Str. 194, c + d. Str. 194 ist da eine der beiden zitierten Strophen, die ausdrücklich als ‚von Uśanas verfaßte Gāthās' bezeichnet werden. Vgl. J. 93, G.:

Na vissase avissatthe, vissatthe pi na vissase,
vissāsā bhayam anveti sīhaṃ va migamātukā |

und Ms. Dutr. de Rh. A[1], 6, c + d *pramata duhu amoti siha ba muyamatia.*

Auf welche Weise aus der Strophe sich vielleicht das Jātaka entwickelt hat, habe ich in meinem Artikel über das Ms. Dutr. de Rh. in *ZDMG.* lx, S. 479 dargelegt.

Str. 77, d *prāpnoti mahatīṃ śriyam* vgl. Dhp. G. 27, d; M., Sutta 86, Bd. ii, S. 105, 3. G. v. u., d *pappoti vipulaṃ sukhaṃ* (in M. mit v. l. *paramaṃ* statt *vipulaṃ*); S. i (Devatā-S.) 4, 6, G. 4, d; Thag. 884, d *pappoti paramaṃ sukhaṃ*; Ms. Dutr. de Rh. A[1], 7, d *pranoti paramu sukhu.*

Mahābh. III, Adhy. 2.

Die Anklänge dieses Kapitels sind sehr spärlich. An den *aṭṭhaṅgika magga* der buddhistischen Schriften erinnert ganz äußerlich die Erwähnung der *aṣṭāṅgā buddhi* in Str. 18 und *aṣṭāṅga mārga* in Str. 77.

Str. 32, a *tasmāt snehaṃ na lipseta* vgl. J. 440, G. 9, d *tasmā snehaṃ na rocaye.*

Str. 46, b = XII, Adhy. 21, Str. 2, b *santosaḥ paramaṃ sukhaṃ* vgl. Dhp. G. 204, b *santuṭṭhī paramaṃ dhanaṃ* (= Ms. Dutr. de Rh. C^{vo} 24, b *satuṭhi parama dhana*).

Str. 56, d *eṣa dharmaḥ sanātanaḥ* (noch öfter im Mahābh. und sonst) = J. 545, G. 113, d (Bd. VI, S. 288); J. 547, G. 322, d; Mahāvagga X, 3, G. 5, d (Vin. I, S. 349); M., Bd. III, S. 154, G. 5, d; S. I (Devatā-S.), 4, 2, 5, G. 1, d (Bd. I, S. 18) u. S. VIII (Vaṅgīsa-S.), 5, 9, G.3 , b (Bd. I, S. 189) *esa dhammo sanantano.*

Mahābh. III, Adhy. 133.

Str. 11, a + b *Na tena sthaviro bhavati yenāsya palitaṃ śiraḥ* = Dhp. G. 260, a + b *Na tena thero hoti, yen' assa phalitaṃ siro.*

‚Nicht dadurch wird man schon zum würdigen Alten, daß man graues Haar bekommt.'

Da beide Halbstrophen metrisch falsch sind, scheint keine die genaue Form des Originals wiederzugeben; freilich müssen wir mit solchen Schlüssen vorsichtig sein, solange wir gar keinen Anhalt dafür haben, daß nur metrisch richtige Originalverse gedichtet worden sind.

Aus Mahābh. V, Adhy. 33, führe ich nur als gelegentlich gefunden an Str. 46, a *Ekaḥ svādu na bhuñjīta*, vgl. J. 326, G. 3, c *eko sāduṃ na bhuñjeyya.* Untersucht habe ich diesen Adhy. nicht.

Mahābh. V, Adhy. 34.

Str. 15 *Vanaspater apakvāni phalāni pracinoti yaḥ*
sa nāpnoti rasaṃ tebhyo bījaṃ cāsya vinaśyati |

16 *Yas tu pakvam upādatte kāle pariṇataṃ phalaṃ*
phalād rasaṃ sa labhate bījāc caiva phalaṃ punaḥ |

‚Wer vom Baume unreife Früchte pflückt, der hat keinen Genuß von ihnen und bringt sich um keimkräftige Kerne; wer aber erst zur rechten Zeit die reife, fertige Frucht abnimmt, der hat Genuß von der Frucht und Aussicht auf neue Frucht aus dem Kern.'

Vgl. J. 528, G. 49 + 51:

49 *Mahārukkhassa phalino āmaṃ chindati yo phalaṃ*
rasaṃ c'assa na jānāti bījaṃ c'assa vinassati.

51 *Mahārukkhassa phalino pakkaṃ chindati yo phalaṃ*
rasañ c'assa vijānāti bījaṃ c'assa na nassati.

‚Wer von einem fruchttragenden großen Baume die Frucht unreif abschneidet, der lernt ihren Wohlgeschmack nicht kennen und bringt sich um keimkräftige Kerne; wer aber von einem fruchttragenden großen Baume die Frucht reif abschneidet, der lernt ihren Wohlgeschmack kennen und bringt sich nicht um die keimkräftigen Kerne.'

Str. 26, c *sāgarāntām api mahīm*, vgl. Thag. 1235, d = Vaṅgīsathera-Saṃy. 7, 12, G. 2, d (S. Bd. 1, S. 192) *sāgarantaṃ mahiṃ imaṃ.*

Str. 38 *Parjanyanāthāḥ paśavo rājāno mantribāndhavāḥ*
patayo bāndhavāḥ strīṇāṃ brāhmaṇā vedabāndhavāḥ |

‚Den Parjanya hat das Vieh zum Schutzherrn, die Könige haben die Minister zu Angehörigen, die Gatten sind die Angehörigen der Frauen, die Brahmanen haben die Veden zu Angehörigen.'

Vgl. J. 481, G. 10 *Pajjunnanāthā pasavo, pasunāthā ayaṃ pajā*
tvaṃnātho 'smi mahārāja, nātho 'haṃ bhariyāya ca...

‚Den Parjanya hat das Vieh zum Schutzherrn, das Vieh zum Schutzherrn hat dieses Geschlecht (d. h., es lebt vom Vieh), dich, König, habe ich zum Schutzherrn, und ich bin der Schutzherr meiner Gattin.'

Im Jāt. paßt diese Gāthā recht schlecht in den Zusammenhang. Es spricht sie da ein Kinnara, der sich in der Gewalt eines Königs befindet und umgebracht werden soll. Auf der anderen Seite aber scheint in der Jāt.-G. die Wortwahl einheitlicher zu sein, als in der

Mahābh.-Str. Keine von beiden dürfte also die originale Form bieten. Vgl. auch unten zu Str. 64, c.

Str. 55, c + d *āpadas tasya vardhante śuklapakṣa ivoḍurāṭ* vgl. J. 515, G. 39, c + d *sadā so vaḍḍhate rājā sukkapakkhe va candimā*; J. 537, G. 115, a + b *Sukkapakkhe yathā cando vaḍḍhat' eva suve suve*; J. 443, G. 13, d; Thag. 294, b; A. IV, 18, G., d und 19, G. 2, d (Bd. II, S. 18 u. 19) *sukkapakkhe va candimā.*

Str. 57 = v, Adhy. 129, Str. 29:

Ātmānam eva prathamaṃ dveṣyarūpeṇa yo jayet
tato 'mātyān amitrāṃś ca na moghaṃ vijigīṣate.

‚Wer zuerst sein Selbst wie einen Feind besiegt, dann die Minister (oder Hausgenossen) und erst (dann) die Feinde (im gewöhnlichen Sinne), der trachtet nicht vergebens nach dem Siege.'

Vgl. Dhp. G. 158 (auch zitiert in den Einleitungen von J. 296 und 400):

Attānam eva paṭhamaṃ patirūpe nivesaye
ath' aññam anusāseyya, na kilisseyya paṇḍito.

‚Wer zuerst sein Selbst in rechte Verfassung bringt, und erst dann einem anderen kommandiert, der salviert sich und ist weise.'

Das Wort *rūpa* und der Opt. auf *-ayet* (*-aye*) in b beider Strophen klingt so verdächtig an, daß man auf den Verdacht kommen muß, beiden Versverfassern hätte ein und dieselbe Strophenzeile im Ohre gelegen und einem von ihnen, oder beiden, sei der Versuch, sie festzuhalten, nur unvollkommen geglückt.

Str. 64, c *ātmā hy evātmano bandhur* vgl. Dhp. G. 160, a und 380, a *Attā hi attano nātho.*

Mit der Entsprechung von *bandhu* und *nātha* vgl. die von *bāndhava* und *nātha* in Str. 38: Jāt. 481, G. 10.

Str. 73, b *titikṣā dharmanityatā* vgl. Magga-Saṃy. 4, G. 3, c (S., Bd. V, S. 6) *titikkhā dhammasannāho.* Alle vier Gāthās des Magga-Saṃy. führen das Gleichnis vom Wagen an seelischen Zuständen durch, das auch den Str. 59 und 60 unseres Mahābh.-Adhy. zugrunde liegt, die Ausführung im einzelnen ist aber eine ganz verschiedene.

Mahābh. v, Adhy. 35.

Str. 1, b *dharmārthasahitaṃ vacaḥ* vgl. Thag. 347, b *dhammatthasahitaṃ padaṃ*; Ap. in Par. Dīp. v, S. 201, G. 11, b *dhammatthasaṃhitaṃ padaṃ.*

Str. 30, b *satyaṃ vā yadi vā 'nṛtam* vgl. A. III, 40, 4, G. 1, d (Bd. I, S. 149); J. 546, G. 163, d (Bd. VI, S. 455) *saccaṃ vā yadivā musā.*
Str. 58, a + b *Na sā sabhā yatra na santi vṛddhā*
na te vṛddhā ye na vadanti dharmaṃ |

‚Das ist keine Versammlung, wo nicht (erfahrene) Alte sind, das sind keine (erfahrenen) Alten, die nicht über Recht und Wahrheit sprechen.'

Vgl. J. 537, G. 121, a + b:

Na sā sabhā yattha na santi santo,
na te santo ye na bhaṇanti dhammaṃ,

und Brāhmaṇa-Saṃy. 2, 12, 7, G., a + b (S. Bd. I, S. 184):

Nesā sabhā yattha na santi santo
santo na te ye na vadanti dhammaṃ.

Der Zusammenhang ist an allen drei Stellen ein ganz verschiedener, und es ist überall ziemlich klar, daß der Spruch jedem der drei Kompilatoren schon fertig vorlag. Die betreffende Partie unseres Mahābh.-Kapitels enthält Sprüche Viduras, also sehr wahrscheinlich zusammenhangslos zusammengestellte Strophen aus dem vorhandenen Allgemeinbesitz. Im Jāt. handelt es sich an unserer Stelle um die Frage, ob der König, der Menschenfresser geworden war, in die Stadt zu lassen sei; der Bodhisattva hat ihn gebändigt und spricht nun unter anderen Gāthās auch diese zum General und zur Königin, um deren Einwilligung zur Zulassung zu gewinnen. Die Gāthā paßt für ihren Zweck so schlecht wie nur möglich. Im Saṃy. endlich ist die Entlehnung noch deutlicher. Der ganze nichtssagende § 12 ist da nur der Gāthā zuliebe zusammengebaut, der Kompilator besaß ganz augenscheinlich nichts als die vorhandene Gāthā und ersann dazu, so gut oder schlecht es ging, eine Prosaerzählung. Er berichtet: Der Erhabene kam bettelnd in den Flecken Khomadussa.

Dessen Bürger saßen gerade in der Versammlungshalle. Der Erhabene sprach zu ihnen die angeführte Gāthā, und diese machte auf die Angeredeten solchen Eindruck, daß sie sich bekehrten.

Mahābh. v, Adhy. 36.

Str. 13 *Yādṛśaiḥ sanniviśate yādṛśāṃś copasevate*
yādṛg icchec ca bhavituṃ tādṛg bhavati pūruṣaḥ |

‚Mit was für Leuten der Mensch verkehrt, mit welchen er es hält, was für einer zu werden seiner Neigung entspricht, ein solcher wird er.'

Vgl. J. 503, G. 23 = J. 544, G. 103 = It. 76, G. 3.

Yādisaṃ kurute mittaṃ yādisañ c'ūpasevati
so pi tādisako hoti sahavāso hi tādiso.

It. *sa ve* statt *so pi.*

Str. 14 *Yato yato nivartate tatas tato vimucyate*
nivartanād dhi sarvato na vetti duḥkham aṇv api |

‚Wovon immer man sich abkehrt, von alledem ist man erlöst; infolge der Abkehr von allem empfindet man nicht das geringste Leid mehr.'

Vgl. Devāta-Saṃy. 3, 4, G. 1 (S., Bd. I, S. 14):

Yato yato mano (fehlt in S²) *nivāraye*
na dukkham eti naṃ tato tato
sa sabbato mano nivāraye
sa sabbato dukkhā pamuccati.

‚Wovon immer man den Geist abkehrt, von alledem wird einem kein Leid mehr zuteil; wenn man also den Geist von allem abkehrt, so wird man von allem Leiden erlöst.'

Str. 15, c *nindāpraśaṃsāsu samasvabhāvo* ‚gleichgiltig gegen Tadel und Lob', vgl. S. N. 213, b *nindāpasaṃsāsu avedhamānaṃ* ‚ihn, der bei Tadel und Lob unerschütterlich bleibt'.

Str. 25, c, 26, c und 27, c *kulāny akulatāṃ yānti* vgl. J. 521, G. 22, d *kulā akulataṃ gatā.*

Str. 47 *Sukhaṃ ca duḥkhaṃ ca bhavābhavau ca* etc. = XII, Adhy. 25, Str. 31 s. unten, p. 365.

Str. 66, a *Avadhyā brāhmaṇā gāvo* vgl. S. N. 288, a *Avajjhā brāhmaṇā āsuṃ.*

Mahābh. XII, Adhy. 21.

Str. 2, b s. oben zu Mahābh. III, Adhy. 2, Str. 46, b.

Str. 3, a + b *Yadā saṃharate kāmān kūrmo 'ṅgānīva sarvaśaḥ.* ‚Wenn man alles Begehren in sich verschließt, wie die Schildkröte ihre Glieder einzieht.' Vgl. Devatā-S. I, 2, 7, G. 2, a + b (S. Bd. I, S. 7):

Kummo va aṅgāni sake kapāle
samodahaṃ bhikkhu mano-vitakke.

‚Der Bettelmönch, der seine Geistestätigkeit in sich zusammenfaltet, wie die Schildkröte ihre Glieder unter ihre Schale zurückzieht.'

Str. 8, a *Yajñam eva praśaṃsanti* vgl. A. IV, 40, 3, G. 2, a (Bd. II, S. 44) *Yaññam etaṃ pasaṃsanti.*

Str. 8, c *dānam eke praśaṃsanti* vgl. J. 547, G. 662, a *Dānam assa pasaṃsāma.*

Str. 18, a *Evaṃ dharmam anukrāntāḥ* vgl. Devaputta-S. 3, 2, G. 6, a (S., Bd. I, S. 57) *Evaṃ dhammā apakkamma.*

Mahābh. XII, Adhy. 25.

Str. 19, b *sarvāpi pṛthivī mama* vgl. J. 355, G. 5, c *sabbāpi paṭhavī tassa.*

Str. 23, a + b (auch Adhy. 174, 19, a + b und III, Adhy. 261, 49, a + b) *Sukhasyānantaraṃ duḥkhaṃ duḥkhasyānantaraṃ sukhaṃ* = J. 423, G. 2, a + b *Sukhassānantaraṃ dukkhaṃ dukkhassānantaraṃ sukhaṃ.*

Str. 26, a (auch Adhy. 28, 16, a und Adhy. 174, 39, a) *Sukhaṃ vā yadi vā duḥkhaṃ* = J. 544, G. 63, a; S. N. 738, a; Vedanā-Saṃy. 2, G. 1, a (S., Bd. IV, S. 205) *Sukhaṃ vā yadi vā dukkhaṃ.*

Str. 31 (= V, Adhy. 36, Str. 47):

Sukhaṃ ca duḥkhaṃ ca bhavābhavau ca
lābhālābhau maraṇaṃ jīvitaṃ ca
paryāyataḥ sarvam avāpnuvanti
tasmād dhīro naiva hṛṣyen na śocet |

In v, 36, 47 aber *paryāyaśaḥ sarvam ete spṛśanti* und *na ca* statt *naiva*.

‚Glück und Leid, Werden und Vergehen, Gewinn und Verlust, Tod und Leben, aller dieser Dinge werden die Menschen abwechselnd teilhaftig, darum soll sich der Weise weder freuen, noch bekümmert sein.‘

Vgl. A. VIII, v, 2, G. 1 und VI, 5, G. 1 (Bd. IV, S. 157 und 159):

Lābho alābho ca yaso ayaso ca
nindā pasaṃsā ca sukhañ ca dukkhaṃ:
ete aniccā manujesu dhammā
asassatā vipariṇāmadhammā,
ete ca ñatvā satimā sumedho
avekkhati vipariṇāmadhamme.

‚Gewinn und Verlust, Ruhm und Unehre, Tadel und Lob, Glück und Leid, dieses sind bei den Menschen vergängliche empirische Erscheinungen, ohne Bestand, dem Wechsel unterworfen; der Gesammelte, Weise erkennt sie richtig und betrachtet sie als dem Wechsel unterworfen.‘

Mahābh. XII, Adhy. 138.

Str. 19, d *nānādvijagaṇānvitaḥ* vgl. J. 545, G. 55, c (Bd. VI, S. 276); J. 547, G. 258, c und G. 417, c *nānādijagaṇākiṇṇaṃ*; J. 545, G. 72, c (Bd. VI, S. 278); Thag. 1068, c und 1069, c; P. V. II, 12, 4, a **gaṇākiṇṇā*; J. 545, G. 71, b (Bd. I, S. 278) und D. XXXII, G. 43, d (S. 207 der siames. Ausg.) *nānādijagaṇāyutā*; V. V. LXIII, 34, b; LXXVIII, 12, b; LXXIX, 12, b **gaṇāyute*; J. 545, G. 54, b (Bd. VI, S. 276) *nānādijagaṇā bahū*.

Str. 20, b *śītacchāyo manoramaḥ* vgl. J. 316, G. 3, b; J. 493, G. 2, d; J. 547, G. 254, d, 257, d, 308, b — 312, b *śītacchāyaṃ manoramaṃ*; J. 430, G. 8, d; P. V. IV, 12, 3, b *sītacchāyā manoramā*.

Str. 51, c *ahaṃ tvām uddhariṣyāmi* vgl. J. 400, G. 2, c; J. 516, G. 21, c *ahan taṃ uddharissāmi*; Dhp. A. (singhales. Ausg.) S. 625, G., c *ahaṃ taṃ uddharissāmi*.

Str. 59, d *nityam udvignamānasau* vgl. Devatā-Saṃy. (S., I), II, 2, 7, G. 1, b (Bd. I, S. 53) *niccam ubbiggam idaṃ mano*; J. 140, G., a *Niccaṃ ubbiggahadayā*; J. 394, G. 2, c *niccaṃ ubbiggahadayassa.*

Str. 60, d *na praśaṃsanti paṇḍitāḥ* = D. XXXI, G. 1, d (S. 189 der siames. Ausg.); P. V. II, 9, 45, b *na pasaṃsanti paṇḍitā*; J. 213, G. 2, b; A. IV, 63, 5, G., d; P. V. II, 9, 45, b in Par. Dīp. III, S. 130 *na ppasaṃsanti paṇḍitā.*

Str. 114, b *nirvṛto bhava Lomaśa* vgl. Ap. in Par. Dīp. V, S. 69, G. 6, d *nibbuto hohi puttaka.*

Str. 144 *Na viśvased aviśvaste* etc. s. oben p. 358 f. zu Mahābh. I, Adhy. 140 und S. 340 unter Mahābh. XII, Adhy. 139: J. 343.

Str. 151, b *vistareṇāpi me śṛṇu* vgl. J. 495, G. 4, d *vitthārena suṇohi me.*

Mahābh. XII, Adhy. 245.

Str. 5, d *grāmam annārtham āśrayet* erinnert von fern an S. N. 386, b *gāmañ ca piṇḍāya careyya kāle.*

Str. 10, c *tūṣṇīm āsīta nindāyām* vgl. J. 496, G. 14, b *tuṇhīm āsīna subbataṃ* und J. 533, G. 14, c *tuṇhīm āsittha ubhayo.*

Str. 12, d ff. *taṃ devā brāhmaṇaṃ viduḥ* vgl. Dhp. G. 385, d ff.,[1] S. N. 620, f, 621, d ff., Udāna I, 6, G., d und I, 8, G., d *tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.*

Str. 15 *Nābhinandeta maraṇaṃ nābhinandeta jīvitaṃ*
kalam eva pratīkṣeta nideśaṃ bhṛtako yathā |[2]

‚Man freue sich nicht über Tod und nicht über Leben, man warte einfach die Zeit ab, wie ein Diener den Befehl.'

Vgl. Thag., G. 606 = 654, 685, 1003 = Mil., S. 45, G. 1:

Nābhinandāmi maraṇaṃ nābhinandāmi jīvitaṃ
kālañ ca paṭikaṅkhāmi nibbisaṃ[3] *bhatako yathā.*

---

[1] Schon verglichen von FAUSBÖLL in Dhp.[2]

[2] Siehe auch *Ind. Spr.*[2] Nr. 3600.

[3] An der entsprechenden Stelle Manu VI, 45 *nirveśaṃ.*

. . . ,wie ein Diener seinen Lohn'.

Eine von den beiden Varianten, *nideśam* oder *nibbisaṃ- - nirveśam* (*niveśam*), wird natürlich das ursprünglich allein Richtige gewesen sein.

Thag. 606, a + b + c auch = 607, a + b + c = 196, a + b + c. a auch sonst. c auch J. 242, G. 2, c *kālañ ca patikaṅkhāmi* (v. l. *B*^{i} *paṭik*$^{\circ}$).

Str. 18 *Yathā nāgapade 'nyāni padāni padagāminām*
sarvāṇy evāpidhīyante padajātāni kauñjare |

Str. 19 *Evaṃ sarvam ahiṃsāyāṃ dharmārtham apidhīyate*

,Wie in die Fußspur des Elefanten andere Fußspuren von gehenden Wesen — wie alle Arten von Fußspuren hineinpassen in die des Elefanten, so ist jede Pflicht mit ausgedrückt in der Vorschrift der Wesenschonung.'

Vgl. im M. am Anfange des Sutta 28 (Bd. I, S. 184): *Seyyathā pi āvuso yāni kānici jaṅgamānaṃ pāṇānaṃ padajātāni sabbāni tāni hatthipade samodhānaṃ gacchanti, . . . evam eva kho āvuso ye keci kusalā dhammā sabbe te catusu ariyasaccesu saṅgahaṃ gacchanti . . .* ,Wie, Freund, so viele Arten von Fußspuren gehender Lebewesen es auch gibt, alle diese in die Elefantenfußspur hineinpassen, so ist alles, was es an Gutem gibt, inbegriffen in den vier Idealwahrheiten.'

Str. 21, a *Evaṃ prajñānatṛptasya* vgl. Thag., G. 660, a *Evaṃ paññāya ye tittā*, und in c entspricht sich auf beiden Seiten *na . . . ati-*.[1]

Str. 30, d *tasyaiva devāḥ spṛhayanti nityam* vgl. Dhp., G. 94, d[2] und Thag. 205, d *devāpi tassa pihayanti tādino*, und Dhp., G. 181, c *devāpi tesaṃ pihayanti*.

Mahābh. XII, Adhy. 276.

Über Str. 4 *Susukhaṃ bata jīvāmi* etc. = J. 539, G. 125 etc. s. oben, p. 353 zu Mahābh. XII, Adhy. 178; 174, 17 und 18: J. 330 und 539.

[1] Zu 25, a + b: *Sarvāṇi bhūtāni sukhe ramante, sarvāṇi duḥkhasya bhṛśaṃ trasante* erinnere ich mich eines Pendants aus dem Pāli-Kanon, das ich aber nicht wieder habe auffinden können.

[2] Schon von FAUSBÖLL Dhp.[2] verglichen.

Str. 6 (auch Adhy. 174, Str. 46, und Adhy. 177, Str. 51):

Yac ca kāmasukhaṃ loke yac ca divyaṃ mahat sukhaṃ
tṛṣṇākṣayasukhasyaite nārhataḥ ṣoḍaśīṃ kalām |

‚Weder das irdische Glück der Sinnengenüsse, noch auch die hohe himmlische Seligkeit kommen (auch nur) dem sechzehnten Teile der Seligkeit des Erlöschens des Begehrens gleich.'

Udāna II, 2, G.:

Yaṃ ca kāmasukhaṃ loke yaṃ c'idaṃ diviyaṃ sukhaṃ
taṇhakkhayasukhassa te kalaṃ n'agghanti soḷasiṃ.

Str. 7 *Yathaiva śṛṅgaṃ goḥ kāle vardhamānasya vardhate*
tathaiva tṛṣṇā vittena vardhamānena vardhate |

‚Wie das Horn des allmählich wachsenden Rindes allmählich mitwächst, ebenso wächst das Begehren mit dem Wachsen des Besitzes.'

Vgl. J. 467, G. 3:

Gavaṃ va siṅgino siṅgaṃ vaḍḍhamānassa vaḍḍhati
evaṃ mandassa posassa bālassa avijānato
bhiyyo taṇhā pipāsā ca vaḍḍhamānassa vaḍḍhati.

‚Wie bei Rindern das Horn des Gehörnten, während dieses wächst, mitwächst, so wächst immer größer Begehren und Durst des beschränkten, törichten, erkenntnislosen Mannes, während er selber wächst.'

Der Gedanke ist hier weniger logisch und weniger schlagend kurz gefaßt als in der Mahābh.-Str., und auch sprachlich sieht *Gavaṃ va siṅgino* etwas unnatürlich aus. Die J.-G. hat also vermutlich mehr von der ursprünglichen Form verloren als die Mahābh.-Str.

Str. 10, b *ātmanā sopamo bhavet* vgl. Dhp., G. 129, c und 130, c und S. N. 705, c *attānaṃ upamaṃ katvā.*

Nach Str. 3 dieses Mahābh.-Adhy. 276 ist der Inhalt ein alter Itihāsa (*atrāpy udāharantīmam itihāsaṃ purātanaṃ gītaṃ Videharājena . . .*). Durch diesen Umstand wird der Schluß, der sich aus den Parallelen ergibt, für dieses Kapitel natürlich noch sicherer gestellt.

Aus Mahābh. XIII, Adhy. 93

führe ich nur eine gelegentlich gefundene Entsprechung an. Eingehend verglichen habe ich dieses Kapitel nicht.

Str. 47 *Kāmaṃ kāmayamānasya yadā kāmaḥ samṛdhyate*
athainam aparaḥ kāmas tṛṣṇā vidhyati bāṇavat |

‚Wenn dem, der einen Wunsch hegt, dieser Wunsch in Erfüllung geht, dann bohrt sich (sofort) wie ein Pfeil in ihn ein neuer Wunsch, ein dürstendes Begehren.'

Vgl. J. 467, G. 2 *Kāmaṃ kāmayamānassa tassa ce taṃ samijjhati*
tato naṃ aparaṃ kāme ghamme taṇhaṃ va vindati.

‚Wenn dem, der einen Wunsch hegt, dieser in Erfüllung geht, dann erreicht (?) ihn ein neuer Wunsch, wie man in der Hitze Durst bekommt.'

Gegen den sprachlichen Ausdruck dieser Gāthā ist mancherlei einzuwenden, und der Kommentar hat seine liebe Not, das Knäuel aufzuwickeln, wobei es natürlich nicht ohne gewaltsames Knotenzerreißen abgeht. Ob Korrekturen vorzunehmen sind, ist fraglich. Möglicherweise sind schon dem Kompilator die Fehler mit untergelaufen bei seinem Versuch, die Strophe, die er gehört hatte, und deren Klang ihm verschwommen in den Ohren lag, wieder zusammenzubringen.

Für dieses Mal muß ich abbrechen; ich fürchte ohnehin die Raumrücksichten schon arg außer Acht gelassen zu haben. Ich gedenke aber gelegentlich die Aufzählung solcher Parallelen fortzusetzen und dann unter anderem auch die höchst interessante Entsprechung in der langen Schilderung der Flora und Fauna des Gandhamādanaberges Mahābh. III, Adhy. 158, 40 ff.: Vessantaraj. Nr. 547, Gs. 326—432, die ich hier nur noch konstatiere, eingehender zu betrachten.

Als Fazit meiner Gegenüberstellungen ergibt sich mit ziemlicher Gewißheit der Satz, daß an den untersuchten Stellen weder die Jātakas die Vorlage für das Mahābhārata gewesen sind, noch umgekehrt dieses für jene, sondern daß beide zur Zeit ihrer Abfassung schon vorhandenes Literaturgut benutzt haben, das Gemeingut war. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß dasselbe ihren Verfassern vielfach mündlich bekannt geworden war, weil hie und da die auf beiden Seiten differierenden Worte wenigstens große Klangverwandtschaft

besitzen. Im indischen Altertum ist ungeheuer viel gesungen und gesagt worden, das ist eine weitere Lehre, die Untersuchungen wie die vorstehende uns einprägen müssen, denn die ganze geistige Atmosphäre war wie mit vulkanischen Partikelchen gesättigt mit geflügelten Worten metrischer Natur. Das ist nicht wunderbar, denn schon zur Zeit des indogermanischen Gesamtvolkes spielten Lieder eine große Rolle. Ich werde das auf religionsgeschichtlichem Wege späterhin erweisen. Fast mit jedem Atemzuge sog, bildlich gesprochen, der Versdichter der Mahābhārata- und Jātaka-Zeit vorhandene Verspartikelchen ein und gab sie wieder von sich. Um das deutlich zu machen, habe ich bei meinen Vergleichungen auch übereinstimmende Verbindungen von nur zwei Worten nicht verschmäht, wenn sie nicht alltäglich sind. Die Summe der Parallelen wird in manchen der verglichenen Kapitel vielleicht noch größer sein, als ich sie festgestellt habe, denn bei noch so eingehender und systematischer Vergleichung entziehen sich dem Blick leicht diejenigen kongruenten Stücke, an deren Anfang ein Wort geändert ist. Diese Möglichkeit des Übersehens einiger Parallelen ändert aber natürlich nichts am Gesamtergebnis. Nach meinen bisherigen Proben bin ich geneigt anzunehmen, daß sich im Mahābhārata nicht viele Kapitel finden werden, die gar kein paralleles Stück aufweisen. Das Mahābhārata sowohl wie die Werke des Pāli-Kanons waren in hohem Grade abhängig von der im Volke fluktuierenden geistigen Produktion ihrer Tage und der unmittelbar vorangegangenen Zeit. Daß darunter auch geschlossene Werke gewesen sein können und vielleicht gewesen sein werden, gebe ich natürlich zu. Ich habe kein Interesse daran, dem Urteil hierüber in positiver oder negativer Richtung vorzugreifen. Was unter dem Gesichtswinkel derartiger Abhängigkeit aus der kanonischen Würde der Pāliwerke wird, ist eine Frage, die die Erörterung herausfordert und dieselbe an anderer Stelle finden wird. Für das Mahābhārata möchte ich hier folgendes noch bemerken. Die Mahābhāratаforschung hat es ebenso nötig, aus den Schriften des Pāli-Kanons sich Bestätigungen oder Belehrungen zu holen, wie die Kanonforschung aus dem Mahābhārata. Der Pāli-Kanon ist partienweise bei-

nahe wie eine Handschrift des Mahābh. zu verwerten und umgekehrt. Nur wer nicht selbst in Hunderten und Tausenden von Fällen durch Vergleichung paralleler Stücke in demselben Werke oder in verschiedenen die Erfahrung gemacht hat, wie unsicher alle indische Überlieferung ist, wie in den seltensten Fällen ein und dasselbe Stück an zwei verschiedenen Stellen genau identisch wiederkehrt, kann den Mut haben, nicht-vedische indische Texte in der Form, in der die Ausgaben sie bieten,[1] arglos hinzunehmen, wenn er noch Möglichkeiten der Vergleichung hat. Meine Pāligrammatik auf den Werken des Pāli-Kanons aufzubauen, wie sie uns vorliegen,[1] hätte ich mich vor der Zukunft geschämt. Ähnlich liegt die Sache mit dem Mahābhārata. Soviel ich bei meiner natürlich nur sehr fragmentarischen Kenntnis desselben beobachtet habe, kehrt niemals eine Partie, die wiederholt sich darin findet, genau in derselben Form wieder.

Auf Seiten der Mahābhārataforschung ist der Wert der Vergleichung der Pāliwerke anerkannt. Ich glaube aber, daß der Nutzen, den die Mahābhāratakenntnis aus dem Pāli-Kanon ziehen kann, doch so lange Stückwerk bleiben muß, als nicht an dem Versschatz des Mahābhārata dieselbe Arbeit durchgeführt wird, die ich in den vergangenen Jahren an den Gāthās des Pāli-Kanons durchgeführt habe, die Arbeit, alle Mahābhāratаverse in ihre Pādas zu zerlegen und diese Pādas alphabetisch zu ordnen, um sie dann mit den Pāli-Pādas zu vergleichen. Umfassende und definitiv bindende Ergebnisse ist nur sie zu liefern imstande. Die Frage nach der Einheit oder Mehrheit des Verfassers oder der Verfasser des Mahābhārata z. B. ist nur auf diesem Wege abschließend zu lösen, wie ich mir mit der Hoffnung schmeichle, mit meiner Methode die Entstehungsgeschichte der Werke des Pāli-Kanons nicht unerheblich aufzuhellen.

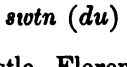
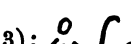
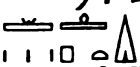
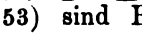
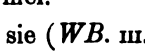
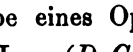
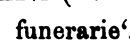
[1] Ich meine das selbstverständlich nicht als Kritik der Ausgaben, sondern des überlieferten Textes.

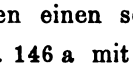
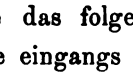
Ägyptologische Miszellen.

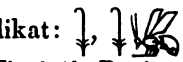
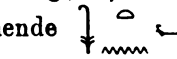
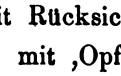
Von

Alfred Jahn.

1. *Über* *und* , *ìt und ìtf ‚Vater'*. — Da bereits die Pyramidentexte unterschiedslos beide Schreibungen bringen und an zwei verschiedene Worte von so großer teilweiser Übereinstimmung für einen so elementaren Begriff nicht zu denken ist, muß sowohl als auch ein Wort darstellen, kann also nur eine defektive Schreibung für sein. Das Wort *ìtf*, von dem überdies noch die ebenfalls defektive Schreibung vorkommt, ist wohl mit Brugsch von der Wurzel ‚besprengen' abzuleiten und stellt eine mit gebildete Ableitung dar, also = generator. Mit ⲁⲫⲟ, ⲁⲫⲉ, ⲁⲛⲟ gignere, womit Levi (*Dizionario* IV, S. 270) zusammenstellt, hat letzteres nichts zu tun. Denn ⲁⲛⲟ ist entstanden aus dem demotischen Kausativ *ti-šôpe*, das auf ein hierogl. *dut ḫpr* ‚geben, daß jemand lebt' zurückzuführen ist. Dem Worte entspricht das koptische ⲉⲓⲱⲧ, ⲓⲱⲧ pl. ⲉⲓⲟⲧⲉ, ⲉⲓⲁⲧⲉ, ⲓⲁϯ, ⲓⲟϯ, ⲓⲟⲩϯ. Entweder ist nun das von (spr. *yótef*) im Koptischen mit *t* metathesiert worden und dann im Inlaute verschwunden (*yótef* — *yoft* — *yôt*), oder es liegt hier ein ebenso merkwürdiger Fall wie bei dem arab. نِصْف ‚Hälfte' vor, welches im Vulgärarabischen bekanntlich zu *nuṣṣ* geworden ist. Der Ausfall des bei wäre wie bei dem arabischen Analogon durch eine Assimilation (*yott*) und durch Ausfall des Teschdîd unter Eintritt von Ersatzdehnung (*yôt*) zu erklären.

2. *Über die Gruppe swtn (du) ḥtp.* —  (Wnis, 42, 298; Grabstele in Alnwick Castle, Florenz, Turin);  (Toti 43);  (CHAMP. *Gr.* 513);  demot. (Rhind pap. p. 17, 5 = hierogl.  , bzw. );  (Turin, Stele 53) sind Beispiele für die verschiedenen Schreibungen dieser Formel.

BRUGSCH übersetzte sie (*WB.* III., S. 1007 und in der *Ägyptologie*) mit: ‚die königliche Gabe eines Opfertisches' oder ‚der König gewährt einen Opfertisch'. LEVI (*D. G. C. E.* III, 307) sagt von ihr nur: ‚proscinema delle offerte funerarie'. ERMAN (*Ä. Gr.* 1894, S. 40 *, Anm. a) nannte sie: ‚unverständlich'. — Die Ansicht BRUGSCHS ist unhaltbar. Weder aus den Staats- und Religionsaltertümern der Ägypter, noch durch eine anderssprachige Quelle läßt sich dieselbe erhärten; und was soll übrigens der Sinn dieser Übersetzung sein? — Die Formel kommt auf den kleinsten Stelen der unbedeutendsten Ägypter vor, von deren Existenz der Pharao nicht einmal Kunde haben konnte. Die sonst vielfach beliebte Übersetzung: ‚der König gewährt die Beisetzung' ist grammatisch und lexikalisch falsch. Auch ist gar nicht nachzuweisen, daß jede Bestattung gleichsam nur ‚im Namen seiner Majestät des Königs' vorgenommen werden durfte. Der Pharao hatte nicht das Recht, jemandem die Beisetzung zu verweigern, und steuerte selbstverständlich auch nicht Opfergaben für jede Bestattung bei. Die letztere hatte mit der Macht- und Willenssphäre des Königs nichts zu tun. Wenn es z. B. DE ROUGÉ, *Inscr. hiér.* 1, Z. 8 heißt: ‚Das Totenopfer an Fleisch, Brot, Wein, welches mir der König für meine Ergebenheit gegen ihn gegeben hat,' handelt es sich nur um einen speziellen Fall einer außerordentlichen Pietät gegen einen seiner getreuen Vornehmen. Die  (*L. D.* II. 146 a mit Varianten), welche BRUGSCH zur Erklärung der Gruppe heranzog, sind mit ‚zwei königliche Opfertische' unrichtig übersetzt, wie das folgende zeigt. Die älteste Schreibweise der Gruppe ist die eingangs zitierte  , bei welcher auf keinen Fall an eine kalligraphische Umstellung der Zeichen gedacht

werden kann. Daß hier von einem ‚König' (*swtn*) nicht die Rede ist, ergibt sich aus dem Umstande, daß die Pyramidentexte nirgends auf menschliche Verhältnisse im Diesseits anspielen und im Gegensatze zu den Inschriften späterer Zeit, in welchen der König stets das Prädikat:  oder erhält, weder Wnis noch Toti, Popi I, Mirnirê', Popi II, die doch alle Könige waren, den Königstitel zuerkennt. Die einzige Stelle Wnis 298 allein läßt schon in ihrem Zusammenhange eine Übersetzung der Gruppe mit: ‚der König gewährt einen Tisch oder Totenopfer oder Beisetzung' nicht zu. Bekanntlich findet sich die Gruppe meistens am Anfange der Texte von Stelen und leitet einen Satz von folgender vollständigster Form ein: *swtn ḥtp* (*dw*) oder (*dw*) *ḥtp n kȝ n* . . . (folgt der Name des Toten) *Isir* (Isiri) . . . (folgen noch andere Götternamen) . . . *dw. sn* . . . etc. *ḫȝ.w n tȝ* . . . etc. ‚*swtn* (*dw*) *ḥtp* für das Ka des N. N. Isiri, Anupi etc., sie mögen gewähren, daß man herauskomme, um zu sprechen: „Tausende von Broten etc." — *swtn du ḥtp n kȝ* . . . ist also vom folgenden Satze zu trennen. Die Götternamen sind im letzteren nur zum Zwecke besserer Hervorhebung vor *dw. f* oder *dw. sn* gestellt. Was bedeutet also die Formel? Wenn nun nicht Nomen ‚König', ist, so kann es nur ein Verbum sein. Das tatsächlich vorkommende  besitzt aber die Bedeutung ‚macellare, uccidere, scannare, ammazzare, sacrificare un animale' (Levi III, 308), eine Bedeutung, welche scheinbar nicht hineinpaßt. Geht man jedoch von der Tatsache aus, daß das *swtn* der Formel im Sinne des Opferns gebraucht wird und daß das Koptische ein Verbum ⲥⲟⲩⲧⲛ T., ⲥⲟⲩⲧⲉⲛ M., ⲥⲟⲟⲩⲧⲛ T., ⲥⲱⲟⲩⲧⲉⲛ mit der Bedeutung ‚dirigere, tendere, porrigere, offerre' (vgl. ⲉⲣⲣⲉϥⲥⲱⲟⲩⲧⲉⲛ M. εὐμετάδοτος εἶναι, facilis esse in offerendo, I. Tim. VI. 18) aufweist, so kann die ursprüngliche Bedeutung ‚ein Opfertier schlachten' gewesen sein, aus welcher sich die Bedeutungen ‚schlachten' und ‚opfern' differenziert haben. Ich übersetze das *swtn* der obigen Gruppe also mit ‚(Opfer) darbringen'. Da *ḥtp*(*w*) mit Rücksicht auf das gewöhnlich folgende  etc. allgemein mit ‚Opfergaben, Totenopfer' übersetzt werden muß (s. Levi V., S. 222, Brugsch III, S. 1006), bleibt nur noch das zu

erklären übrig. Die Texte stellen entweder vor oder hinter (s. oben). Die letztere Stellung beweist nicht nur die Unmöglichkeit der Erklärung ‚der König gewährt die Totenopfer', da eine Folge Subjekt — Objekt — Prädikat weder in den chamitischen, noch in den semitischen Sprachen möglich ist, sondern benimmt auch dem Zeichen in dieser Verbindung jegliche selbständige Bedeutung. ist hier bloß Determinativ zu . △ erscheint in der Stele der Bintrašet 13, 20 als solches Determinativ zu *ḥtp* und das hieroglyphische Zeichen des Opfertisches , (BR. *WB.*, S. 1007) enthält das Zeichen △ ebenfalls. Später wurde die ganze Gruppe mißverstanden und es entwickelten sich die Schreibungen der anderen Art mit vor . Den Schluß aus vorstehenden Erwägungen ziehend, lese ich die Gruppe *swtn ḥtp* und übersetze sie bloß mit ‚Darbringung der Opfergaben'.

3. *Über den Lautwert der Hieroglyphen* *und* . — Im 46. Band der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (S. 725 ff.) hat STEINDORFF mit Heranziehung und Erweiterung der SETHEschen Beweise für den konsonantischen Wert der Hieroglyphen und der ersteren den Wert des semitischen ʾ und der letzteren den des א zugesprochen. Ich will im folgenden zu den Gleichungen = ʾ und = א noch einiges hinzufügen.

Bekanntlich steht dem im Semitischen öfters א und im Koptischen sehr oft der bloße Vokal gegenüber. Um diese Tatsache zu erklären, hat sich STEINDORFF (a. a. O.) damit geholfen, einen frühzeitigen Übergang des = ʾ in א ‚in einer großen Anzahl von Fällen' anzunehmen, so daß ‚in der späteren Zeit lediglich als א', ‚als א κατ' ἐξοχήν' betrachtet worden sei. STEINDORFF hat hiebei übersehen, daß sich dem in der ältesten Zeit schon א in Wurzeln, welche dem Ägyptischen und dem Semitischen gemeinsam sind, gegenüberstellt. Ich verweise auf ‚begehren', hebr. אבה, neuar. أبى ‚wollen', äth. ኦበየ ‚nicht wollen', , hebr. אֶשֶׁל, aram. אֲתְלָה, ar. أَثْل ‚Tamariske', , hebr. אָהַב ‚sich freuen' u. a. m. Um diese Gleichung zu erklären, muß man an einen Wechsel

zwischen ägyptischem ʾ und semitischem א denken,[1] ähnlich wie innerhalb des Semitischen im Assyrischen das ʾ im Silbenanlaut der verba primae ʾ in א übergeht oder ʾ sich in א verwandelt hat in *ūmu* ‚Tag' gegenüber arab. *yáumu*^{n}, äth. *yôm*, hebr. *yôm*, syr. *yáumā*. Den zweiten Umstand, daß im Koptischen[2] dem oft der bloße Vokal gegenübersteht, kann man noch sicherer mit Übergang des (ʾ) in א erklären, zumal derselbe schon im Altägyptischen vorkommt: (nach Levi, *Dizionario*, Bd. I und VII), und das Koptische diesen Wechsel ebenfalls zeigt, z. B. argilla ⲟⲙⲉ, ⲟⲟⲙⲉ, ⲟⲙⲓ, ⲉⲓⲟⲙⲉ lutum, argilla. Auch an einen bloßen Verlust des (ʾ) im Koptischen kann man in vielen Fällen denken.

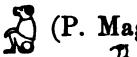
Das erscheint aber auch prosthetisch, entsprechend dem Alif prostheticum des Semitischen, ein Umstand, den Steindorff nicht erklärt hat. Das Alif prostheticum ist nun als bloßer leichter Vokal-

---

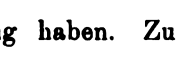
[1] Das Ägyptische als ein von dem ursprünglichen Semitischen abgeleitetes Idiom aufzufassen heißt luftige Hypothesen konstruieren; für die Verwandtschaft beider wird das komparative Studium des Chamitischen und Semitischen noch bessere Erklärung liefern. — Fälle wie ⲁⲛⲟⲛ — hebr. אֲנִי, phön. אנכי, אנך, Meša-I. אנך, ass. *anâku* (Tell-el-Amarna *anûki*) ‚ich' und , Ἀμμών, אָמוֹן ‚Gott Amon' beweisen nichts gegen die Gleichung = ʾ. Denn ist als *ln*-Form des älteren *wł* (ⲓⲛⲕ für *ⲓnkwł*; das von ist Rudiment von ‚sein') schwerlich mit dem semitischen Pronomen personale zusammenzustellen, trotz Somâli *aniga*, Masch. Kab. *neku*, *nek* und die Transkription אָמֵן rührt aus einer späteren Zeit her. dürfte wohl *yamôn* gesprochen worden sein wie trotz kopt. ⲁⲙⲉⲛⲧⲓ, ⲉⲙⲉⲛ†, ⲁⲙⲉⲛⲧⲉ, griech. ἀμένθης *yaménti*; vgl. arab. يَمِين die rechte Hand, يَمَن die rechte Seite, hebr. יָמִין die rechte Seite, aram. ימינא. יְמִין die rechte Hand, ass. *imnu* rechts, da der *yaménti* rechts lag, wenn man sich gegen die Nilquelle wandte und die Wurzel im Ägyptischen auch diese Bedeutung hat. dürfte wohl mit zusammenhängen.

[2] Wenn das Koptische überhaupt die von manchen bevorzugte Rolle eines ‚Deus ex machina' spielen soll; Sprachperioden, zwischen denen Jahrtausende liegen, sollte man doch vorsichtiger vergleichen.

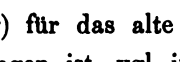
ansatz zum Zwecke leichterer Aussprache von Konsonantengruppen streng von dem Alif hamzatum zu unterscheiden. Dieser Vokalansatz ist nun im Alt- und Neusemitischen fast durchwegs *i*; so altarabisch اِبْنٌ اِمْرُءٌ اِسْتَقْتَلَ اِقْتَتَلَ اِنْقَتَلَ اِعْمِلْ اِجْلِسْ; beim Imperativ m. sg. der Verba firma der I. Form mit U-Imperfekt, z. B. اُقْتُلْ ist *u* nur eine Assimilation des *i* an den Mittelvokal. Man kann nun für das Ägyptische einen gleichen Vorschlagsvokal annehmen und somit erklärt sich diese Rolle des als eine bloße graphische Verwendung des ˒ bedeutenden Zeichens für das prosthetische *i*. Daß ˒ nicht selten in *î* aufgelöst wird, zeigt das verwandte Semitische zur Genüge. Wie nun der Semite den Konsonanten *y* und den Vokal *î* graphisch nicht unterscheidet, mag der Ägypter für *y* und *ĭ* verwendet haben. Das ˒˒ des Mittleren Reiches kommt hier nicht in Betracht. ist also nur ˒.

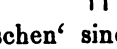
Für bleibt dann die schon von STEINDORFF erkannte Zusammenstellung mit א übrig, welche sowohl durch Gleichungen wie ‚Majestät', אוֹן ‚Kraft, Vermögen'; ‚sich beeilen', אָץ id.; ‚aufbrauchen', אָסַף ‚verwenden' etc., als auch durch den Wechsel mit semit. ע, z. B. ‚Stunde', עֵת ‚Zeit' und durch den Wechsel von mit (also ebenfalls ע), z. B. (P. Mag. 8, h) für sonstiges  bestätigt wird. Als א wird vom Neuen Reiche an auch mater lectionis für alle möglichen Vokale, ähnlich wie das hebräische א, das arabische ا. So ist die Verwendung des als scheinbares Vokalzeichen zu erklären.

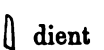
Wenn im Koptischen öfters in ˒ übergegangen ist, so findet dies eine genaue Analogie im Semitischen. In ⲉⲓⲱϥⲉ = ist in ˒ im Wortanfang übergegangen wie im Syrischen א in ˒ in יִלַּף, ملف (neben אלף) ‚lernen'. In Fällen wie ⲥϧⲁⲓ = (*sḫ˒*) ist in ˒ im Wortende übergegangen, wie ein Gleiches geschah beim neuarabischen قِرَايَةٌ für ursprüngliches قِرَاءَةٌ ‚Lesung', beim afrikanischarabischen *qarêt* (kairinisch *ʾarêt*) für klassischarabisches قَرَأْتُ ‚ich habe, bezw. du (Mann) hast gelesen'. Vgl. ferner hiezu die zahlreichen Verba III. א und III. ˒ im Semitischen (speziell im



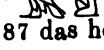
Arabischen), welche in den ersten zwei Radikalen übereinstimmen und gleiche Bedeutung haben. Zu Fällen wie (Mittl. Reich; kopt. ϩⲁⲓ) für das alte , in denen ebenfalls in ' übergegangen ist, vgl. in bezug auf die Schreibweise arab. مِائَةٌ, neben مِئَةٌ.[1]

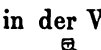






Was stellt nun vor, das in den Texten des Neuen Reiches das zu א gewordene ersetzt? — erscheint nie als Stammkonsonant; Fälle wie ‚waschen' sind nur Kalligraphien (steht für). dient in den Texten des Alten und Mittleren Reiches zur Wiedergabe eines Ableitungssuffixes (Nisbe) und ist lediglich + , d. h. ىّ. Es entsteht öfters aus dem ebenso verwendeten einfachen (= ى) + dem 3. Radikal der Stämme III. inf., der ebenfalls ist: z. B. ‚geliebt' von ‚lieben'.[2]





4. *Das hieroglyphische Äquivalent für das koptische* ⲟⲩⲱⲙ, ⲟⲩⲟⲙ, ⲟⲩⲁⲙ, ⲟⲩⲉⲙ *‚manducare'*. — Die ägyptischen Texte weisen vier Formen auf: (Wnis 303, 512), , , (passim), (mit verschiedenen Varianten), zu welch letzterem Levi I, 187 das hebräische אֹמֵן *nutritore* stellt (?!), schließlich , (passim). Doch ist in den Pyramiden bloß , und das δὶς λεγόμενον nachzuweisen. Das älteste Wort ist *wn*, das in der Wnispyramide durchgängig gebraucht wird, wogegen daselbst nur fünfmal (148, 310, 328, 508, 510) vorkommt. ist natürlich nur eine Form mit prostheticum von *'m*. *'m* hat selbstverständlich mit *wn* nichts zu tun. *wn* (Wnis 191, 195, 204 etc.) hat die Bedeutung ‚essen' (vom gesitteten Menschen), *'m* (Wnis 148, Mirnirê' 552, 761, Popi II. 1093, 1094) die Bedeutung *divorare*, ‚fressen' (mit tierischer Gier), im späteren Ägyptisch erst die von ‚essen'. Nur aus *wn* läßt sich das koptische ⲟⲩⲱⲙ mit Übergang von *n* in *m* ableiten und sowohl Brugsch (*WB.* I., S. 78,

---

[1] S. auch Erman, *Äg. Gramm.*, 2. Aufl., § 71.

[2] Vgl. übrigens Steindorffs Ansicht a. a. O.

186) als auch LEVI (I, S. 59, 187) irrten, als sie ⲟⲩⲱⲙ mit *ʿm* zusammenstellten. Was *ỉm* betrifft, so ist die älteste nachweisliche Stelle, in der es vorkommt, Pap. Prisse I, 8, VII. 2 u. XV, 7; also ist *ỉm* doch späterer Provenienz als das *wn* der Pyramiden und weist einen dialektischen Lautwandel des *w* zu *y* auf, wie er im chamitisch-semitischen Sprachgebiete so häufig ist. Man muß also unterscheiden: 1. *wn* ‚essen', spätere Gestalt *ỉm* ‚essen, fressen', koptisch ⲟⲩⲱⲙ mit Wandel des 𓈖 in 𓅱 = *m*, 2. *ʿm* ‚fressen, essen'.

5. *Die ägyptische Fragepartikel* 𓇋𓏏 dürfte ähnlich entstanden sein wie das neuarabische *êš*. Wie dieses aus ursprünglichem أَيّ شَيْء ‚welche Sache' abzuleiten ist, kann 𓇋𓏏 auf ein ursprüngliches Fragewort 𓇋 *ỉ* (*y*) [Mittl. Reich 𓇋𓅱𓏏𓏏𓏏, Saho, ʿAfar *îyā*, *ay*, *ā*, Somâli *áyyo*, *ê*, Chamir, Agaumeder *ay*, Bilin, Dembea, Quara, Bedscha *au*, arab. أَيّ, Tigrê-Geʿez አይ ፡, hebr. אי, syr. ܐܝ, assyr. *aiu*] und 𓏏𓏏 *res*, also *ỉ-ḫt* = *ỉḫ*, zurückgeführt werden.

6. *Analogien zu zwei Wnỉs-Stellen.* — a) Wnỉs 214: Die Phrase *erḫiw em rô.sen* bedeutet wörtlich: ‚Die, welche verständig sind in ihrem Munde' (das *em* ist l. c. ausgefallen, jedoch nach dem Nofriw-Texte, MASPERO, *Les Inscriptions des Pyramides de Saqqarah*, S. 27, Anm. 4 hineinzukorrigieren), d. h. ‚Die, welche verständig sind in ihren Aussprüchen'. Der Ausdruck dürfte etwa bedeuten ‚die sehr Wissensreichen, sehr Verständigen'. Vgl. hiezu Stele der Bintrašet Z. 10: *sêḫ em ḏbaʿewf* ‚der Schreiber mit seinen Fingern', d. h. ‚der sehr kundige Schreiber'.

b) Wnỉs 234: ‚Nicht hat er sein Brot, nicht hat er das Brot seines Kꜣ, aber sein Brot ist das Wort des Keb.' Vgl. Evangel. Luc. IV, 4: Γέγραπται, ὅτι οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐπὶ πάντι ῥήματι θεοῦ.

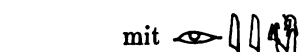
Ägyptologische Studien.

Von

Nathaniel Reich.

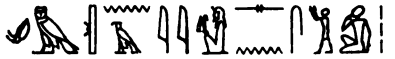
I. Eine neue Bezeichnung der ersten Person sing. masc. gen. im Ägyptischen, zugleich ein neuer Beweis für die posthume Niederschrift des Papyrus Harris Nr. 1.

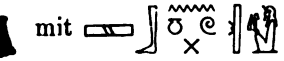
Im ‚großen Papyrus Harris Nr. 1' werden — soweit ich sehe — Stellen, wie z. B.:

XLVII/2 mit  ‚ich machte',

XX/3 mit ‚ich' (siehe z. B. Piehl, *Dictionnaire* etc. s. v.),

III/4

mit  ‚erhöre meine Bitten',

oder III/5 mit  ‚ich geselle mich',

oder III/5 mit ‚meine Seele',

umschrieben. Ebenso verfährt man auch mit folgenden Stellen desselben Papyrus, deren Transskription ich danebenstelle.

VIII/3

XL/7 u. 15

LXXV/8

V/6 etc.

In allen diesen Beispielen sehen wir ein Determinativ, welches hier gewöhnlich mit dem sitzenden König umschrieben wird. Auffallend in bezug auf die Umschreibung dieses Determinativs sind aber schon Beispiele, wie das folgende:

XXVI/6 und das in derselben Zeile befindliche

XXVI/6 mit ; denn aus diesen Umschreibungen ist unzweideutig zu entnehmen, daß mit unserem Determinativ nicht etwa das in der Druckschrift leicht zu verwechselnde Zeichen für den ‚sitzenden Gott', sondern das für den ‚sitzenden König' gemeint ist.

Nun möchte ich auf das allererst angeführte Beispiel XLVII/2 hinweisen, in welchem das fragliche Zeichen ebenso wie in den Beispielen III/4, III/5, XX/3 die erste Person singularis vertritt. Dies wäre in diesen Fällen nichts auffallendes; denn die erste Person

wird oft in dieser Weise bezeichnet. Aber in ebenderselben Zeile steht mit ebendemselben Determinativ

XLVII/2 , welches in diesem Falle ganz richtig mit umschrieben zu werden pflegt, ebenso wie z. B.

V/12, VIII/8 oder XLV/6 mit etc.; denn diese Wörter werden auch regelmäßig mit der ‚Mumie' determiniert. Daß dieses Determinativ in den letzten Beispielen wirklich die Mumie darstellt, ist bekannt und wird allgemein anerkannt. Wenn wir nun folgerichtig vorgehen wollen, so müssen wir vor allem auch die in den Beispielen VIII/3, XL/7 u. 15, LXXV/8, V/6 u. XXVI/6 nach der Reihe mit u. transskribieren, denn auch diese Wörter werden immer mit determiniert.

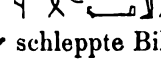
Nachdem wir die richtige Bedeutung und damit den richtigen hieroglyphischen Vertreter unseres hieratischen Determinativs erkannt haben, so entsteht nun die Frage, wie wir das genau so aussehende Determinativ der anderen angeführten Beispiele in hieroglyphische Schrift zu übertragen hätten. In diesen Beispielen drückt es die erste Person singularis masculini generis aus. Wir kennen nun zwar zur Bezeichnung der ersten Person das Zeichen des ‚sitzenden Gottes' , des ‚sitzenden Königs' , des ‚sitzenden Mannes' (für das Femininum das der ‚sitzenden Frau'), dem Piehl, *Recueil* II, p. 121 ff. das besonders bei Verstorbenen gebrauchte Determinativ der Pflanze hinzufügte (vgl. dazu Spiegelberg, *Recueil* XXVI, p. 49 ff.) und Schäfer, *ÄZ*, 1902, p. 65, ein allerdings vereinzeltes Beispiel der Verwendung des Zeichens für diesen Zweck. Diese Bezeichnungen zum Ausdruck der ersten Person sing. kennen wir. Aber die ‚Mumie' zur Bezeichnung der ersten Person sing. war bislang nicht festgestellt. Nun verstehen wir, warum die ersten fünf Beispiele dieses Aufsatzes — und diesen

könnte aus demselben Papyrus eine ganze Menge hinzugefügt werden, enthält doch fast jede Zeile sogar mehrere solcher Art! — und auch die anderen derselben Handschrift zwar richtig mit der ersten Person, die sich sinngemäß ergibt, übersetzt, aber nicht mit der ‚Mumie', sondern mit dem ‚sitzenden König' in die hieroglyphische Schrift transskribiert wurden; eben weil das erstere Zeichen in dieser Verwendung unbekannt war. Aus demselben Grunde wurden dann auch wenigstens einige der Gruppen — deren Determinierung in der hieratischen Schrift gar zu deutlich dieselbe war, wie die zur Bezeichnung der ersten Person singularis — mit der ‚Mumie' determiniert. Andere wiederum — dazu gehören die nächsten fünf Beispiele, welche diese Untersuchung aufführte — wurden wieder deshalb richtig mit der ‚Mumie' und nicht mit dem ‚sitzenden König' in der hieroglyphischen Transskription determiniert, weil diese Wörter zweifellos nach regelmäßigem orthographischen Gebrauch mit ersterem Zeichen näher zu bestimmen waren. Daß aber ein und dasselbe hieratische Zeichen nicht zwei verschiedene Bedeutungen haben kann, ist selbstverständlich. Wir müssen also annehmen, daß auch die ‚Mumie' zur Bezeichnung der ersten Person singularis in der ägyptischen Schrift gebraucht werden konnte und auch gebraucht wurde. —

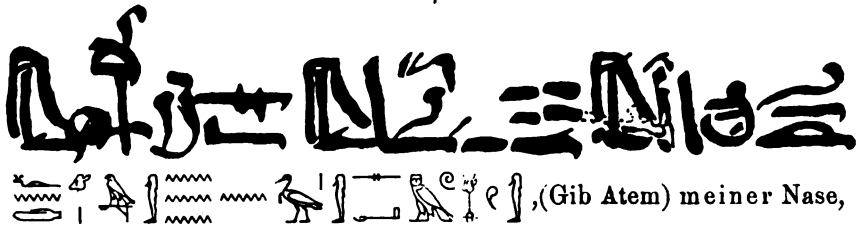
Nun drängt sich die Frage auf, wieso es komme, daß diese so seltene Bezeichnung gerade hier in dieser Handschrift, Papyrus Harris Nr. 1, gebraucht wird. Aber auch auf diese Frage findet sich die Antwort sehr leicht. Der Papyrus ist eben erst nach dem Tode Ramses III. niedergeschrieben worden. Schon BIRCH hatte *ÄZ* 1872, p. 120 gefunden: ‚The 6th Epiphi from the fact of the mention of his successors and adress of the monarch as if dead gives the date of the decease of Ramses III. and no higher date has been found' und unabhängig von ihm ERMAN (*Sitzungsb. d. Berl. Akad.* 1903, p. 459, Anm. 1): ‚Ich sehe nachträglich zu meiner Freude, daß BIRCH diesen selben Schluß schon gezogen hat; da man aber in dem Papyrus nun einmal ein Werk des lebenden Herrschers sehen wollte, hat niemand diesen richtigen Gedanken berücksichtigt.' Daher

ist es klar, daß die ‚Mumie' als Determinativ für den sprechenden Toten angewendet werden konnte. Wenn wir nun gar die oben angeführte Angabe in Berücksichtigung ziehen, daß Piehl die Verwendung von bei Verstorbenen als Determinativ der ersten Person sing. nachgewiesen hat, so erscheint jeder Zweifel ausgeschlossen, daß auch das Zeichen der Mumie zur Bezeichnung der ersten Person singularis masculini generis gebraucht wurde.

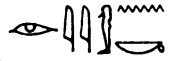
Beispiele, wie die folgenden, erfordern daher die danebenstehende Transkription:

IV/8  , Ich schleppte Bilder herbei',

III/6



, (Gib Atem) meiner Nase, Wasser meiner Seele, daß ich genieße',

XLVIII/3 et statim  , ich machte dir',

XXVI/12 et statim , ich machte dir' etc.

II. Zur Geschichte der starken frikativen Kehllaute im Ägyptischen.

Die von STEINDORFF festgestellten Unterschiede zwischen den frikativen Kehllauten ḫ und ḥ werden von SETHE (*Verbum* 1, § 254 ff.) nochmals untersucht. Dabei stellt sich folgender Tatbestand heraus. ḫ wechselt von der griechisch-römischen Zeit angefangen mit š (mit Ausnahme des Achmimer Dialekts), während ḥ in derselben Zeit seinen Laut beibehält. Andererseits sehen wir im alten und zum Teil noch im mittleren Reich den entgegengesetzten Vorgang. In dieser Periode wechselt ḥ mit š (oft stehen beide nebeneinander), ḫ hingegen tut dies nicht.

Nun entsteht die Frage nach den Ursachen dieses eigentümlichen Vorganges. Um hier klar zu sehen, ist es notwendig, die Zeitperioden getrennt zu betrachten, in denen sich die Laute verschieden verhalten. Wir können unterscheiden:

1. Die Zeit des alten und mittleren Reiches: ḥ wechselt mit š ḫ behält seinen Laut.

2. Die Zeit des neuen Reiches: ḥ wechselt mit ḫ.

3. Die griechische Zeit bis zum Aussterben der koptischen Sprache: ḫ wechselt mit š. ḥ behält seinen Laut.

Wenn wir die Vorgänge der dritten und jüngsten Periode für sich allein betrachten, so sind sie am leichtesten erklärbar, wenn wir für ḫ annehmen, daß dieser Laut eine dem ich-Laut ähnliche Aussprache hatte, welcher ja bekanntlich sehr häufig die Neigung hat, in š überzugehen. Hingegen dürfte ḥ ähnlich wie der ach-Laut ausgesprochen worden sein, welcher die Tendenz, zu š zu werden, nicht besitzt.

Gerade umgekehrt aber verhalten sich ḥ und ḫ in der ersten Periode, insbesondere in der ältesten historischen Zeit. Besonders des letzteren Umstandes wegen liegt es nahe, das Ägyptische mit den verwandten Sprachen zu vergleichen, weil man aus denjenigen Lauten, welche die Repräsentanten unserer Gutturale in den nämlichen Wörtern dieser Sprachen darstellen, einen Schluß auf die ursprüngliche Aussprache, resp. auf die Natur dieser Laute im

Ägyptischen ziehen könnte. Wenn z. B. der eine Guttural regelmäßig einem *š* oder diesem verwandten Laute in den obengenannten Sprachen entspräche, so könnte man auf eine demselben ähnliche Aussprache im Ägyptischen schließen; oder wenn der Kehllaut immer zu einem stimmhaften Konsonanten oder einem aus einem solchen mouillierten würde, wie z. B. im nubischen *aṅ* (= *an*+*g*) = ‚Leben' (vgl. meines hochverehrten Lehrers Leo Reinisch *Nubasprache*, s. v.), so würde es nahe liegen, daran zu denken, daß dieser Guttural ähnlich dem arabischen ع *ġ* ausgesprochen worden sei. Wie z. B.:

ḫ3ḫ ‚laufen, eilen' entspricht

Bilin: *gaṅ*;

Quara: *gaṅ*;

Agaumeder: *gin*;

Galla: *guga* etc. (Reinisch, *Bilinsprache* II., s. v.); oder

ḫm(j) ‚nicht wissen'

Bedauye: *gim*;

Saho, 'Afar: *agam* ‚dumm, unwissend' (vgl. Reinisch, *Bedauyewörterbuch*, s. v.) u. a.; aber ebenso auch

ḫtm ‚Siegel';

ḫtm ‚Verschluß, Festung, Burg etc.';

Saho: *katam* ‚umschließen';

katamá ‚königliches Lager, Stadt';

kātim ‚Siegelring' = arab. خَاتَم חֹתָם (Reinisch, *Sahosprache* II., s. v.);

Bilin: *katam*, 1. sich lagern, 2. versiegeln (Reinisch, *Bilinsprache* II., s. v.).

Anmerkung: Meines Wissens ganz vereinzelt hat dieses Wort neben der bekannten gewöhnlichen saïdischen Form ϣⲱⲧⲙ auch noch die ältere saïdische Form ϩⲱⲧⲙ erhalten und sogar in einem und demselben Manuskript. Ich meine die Stelle ‚Akten der Apostel Petrus und Paulus' (Zoega, 230 ff.). Zoega selbst

hat allerdings an dieser Stelle noch ein ϣⲱⲧⲙ stehen (p. 234, l. 31), ebenso wie in den beiden vor- resp. nachstehenden Wörtern ϣⲧⲁⲙ und ϣⲱⲧⲙ (ZOEGA, p. 234, l. 18 resp. l. 23). Aber nach der Kollationierung, welche neuerdings VON GUIDI vornahm, stellte sich heraus, daß das Manuskript für das von ZOEGA gelesene erste ϣⲱⲧⲩ ein ϩⲱⲧⲙ hat (vgl. den auf Grund dieser Kollationierung veröffentlichten Text in STEINDORFF, *Koptische Gramm.*, p. 44* l. 8, p. 45* l. 5 u. 7).

anḫ ‚Ohr'

Bilin: *u̱nqŭwá*;

Agaumeder: *enqŭari*;

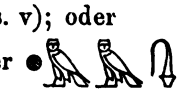
Quara: *enχô*;

Saho: *o̱kŭá*;

Bedauye: *ángŭil*;

Kunama: *ó̱kenā*;

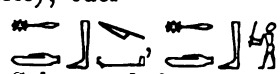
Nuba: *úkki, ulug* ‚Ohr' (REINISCH, *Bilinspr.* II, s. v); oder

ẖmm, *šmm*, später  *ḫmm* (das Ursprüngliche ist hier *ẖ*!) ‚heiß werden';

Zwawa, Buǧie, Qsurs, Beni Menacer } احمو *aḥmu*, aor. يحما *iaḥma* (vgl. BASSET, *Loqmân berbère*, p. 344; idem, *Notes de lexicographie berbère*. 2. Serie p. 47);

Gurara, Tuat } حماچ *ḥammač*

Arab.: هم; Syr.: ܚܡ; Hebr.: חמם; G.: ሐመወ፡ (ibidem, 4. Serie); oder

 *ẖdb* ‚töten'

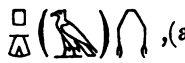
Saho: *gadaf*;

Afar: *gaf*;

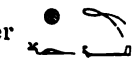
Chamir, Quara, Agaumeder, Bilin } *kuw* (REINISCH, *Bilinspr.* II., s. v.)

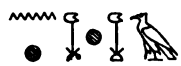
Wie aus diesen Beispielen zu ersehen ist, entsprechen sowohl dem 𓐍 *ḫ* als auch dem 𓎛 *ḥ* der stimmhafte und stimmlose Guttural in den anderen Sprachen. Dasselbe ist auch für den entfernteren Verwandten, das Semitische, der Fall.

Wenn wir uns also über die Natur der beiden alten Laute im Ägyptischen vergewissern wollen, können wir uns nur an das Ägyptische allein halten. Dieses selbst verrät uns aber auch nicht viel. Allerdings sehen wir, daß altes 𓐍 *ḫ* sowohl oft durch 𓋴 *š* ersetzt, als auch häufig mit diesem zusammen als 𓐍𓋴 vorkommt, um einen Laut auszudrücken (Sethe, *Verbum*, a. a. O.). Daraus können wir wieder schließen, daß 𓐍 *ḫ* ein dem *š* verwandter Laut, also ein dem ich-Laut ähnlicher sein müsse. Das 𓎛 *ḥ* dagegen wechselt im Ägyptischen selbst, allerdings nur vereinzelt, auch mit 𓄡 *g*, z. B.:

 ‚(auseinander-) breiten' und

‚(auseinander-) trennen, teilen', welche gleichen Stammes sind;

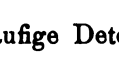
ferner  = ⲕⲱⲱⲥⲉ ‚vi cogere' ([*gafaf* u. *gaffaf* im Bilin; Saho, Afar: *gaffaf*] Reinisch, *Bilinspr.*, II. s. v.) .

 T. 360 = P. 602 = P. 712 (Sethe, *Verbum* I, § 255, 4).

Zusammenfassend läßt sich aus dem gänzlich verschiedenen Verhalten unserer frikativen Gutturale in der ersten und dritten Periode mit Notwendigkeit schließen, daß der Laut 𓐍 *ḫ*, resp. 𓎛 *ḥ* der ersten Periode von dem durch dasselbe Zeichen ausgedrückten 𓐍 *ḫ*, resp. 𓎛 *ḥ* der letzten Periode ganz verschieden ist.

Darnach stellt sich der Sachverhalt folgendermassen dar:

1. In der ersten Periode existieren zwei starke frikative Kehllaute, von denen der eine, 𓎛 *ḥ*, öfters — vielleicht überhaupt — stimmhaft gewesen zu sein scheint, worauf der Wechsel mit 𓄡 *g* hindeutet, während der andere, 𓐍 *ḫ*, stimmlos war und eine dem ich-Laut ähnliche Aussprache hatte, wie der Übergang zu *š* zeigt

und seine häufige Determinierung durch  *š* , um einen Laut auszudrücken.

2. Der unterschiedslose Wechsel der beiden Zeichen und in der mittleren Periode, daß der Unterschied in der Aussprache der beiden Zeichen in diesem Zeitraume zu verschwinden angefangen hatte und daß sie sich einander angeglichen hatten.

3. Der Anfang der letzten Periode fand nun folgendes vor. Es bestanden zwei Zeichen und , deren ursprünglicher Lautwert und dementsprechende Verwendung völlig vergessen worden und unbekannt waren. Es hatten sich aber unterdessen — unabhängig von der früheren Artikulierung — andere frikative Gutturale aus den in der mittleren Periode ganz gleich gewordenen Gutturalen herausgebildet. Für diese neuen Kehllaute wurden nun die alten vorhandenen Zeichen so verwendet, daß den ach-Laut und den ich-Laut bezeichnete.

Es erscheint daher entsprechend, die frikativen Kehllaute der ersten Periode anders zu transskribieren als die der dritten. Die bisherigen Zeichen, *ḫ* und *ḥ* für resp. der dritten und, da es nichts verschlägt, auch der zweiten Periode, könnten dieselben bleiben. Für die erste Periode scheint es mir am zweckmäßigsten , als einen zur Mouillierung zu *š* neigenden und wahrscheinlich stimmlosen Kehllaut, mit *q̇* oder *q̃* zu umschreiben. Da hingegen der andere Laut wegen seines Wechsels mit *g* im Ägyptischen aller Wahrscheinlichkeit nach stimmhaft war und möglicherweise sogar dem arabischen *ġ* *ġ* ähnlich klang — ist dieses ja im Grunde lautphysiologisch nichts anderes als ein stimmhafter ach-Laut — so könnte dieses der ersten Periode am besten mit *ġ̇* oder *ġ̃*, als einem spirierten, stimmhaften Guttural, umschrieben werden.

Anzeigen.

Katalog der islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig von K. Vollers, mit einem Beitrag von J. Leipoldt (= *Katalog der Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig*; Bd. II) Leipzig (Otto Harrassowitz) 1906; XI + 508 SS. gr.-8°.

Die im vorliegenden Bande beschriebene Sammlung orientalischer Handschriften der Universität Leipzig umfaßt insgesamt 1120 Nummern, deren überwiegender Teil (1056 Nummern) sich auf die Literatur des Islams, zumeist in arabischer Sprache, erstreckt (898 Nummern); dazu kommen dann Nr. 899—1000 Werke in persischer, Nr. 1001—1049 in türkischer, Nr. 1050—1053 in Hindi- und Hindustani-, Nr. 1054—1056 in malaiischer Sprache. Das Rückgrat dieser im ganzen überaus gediegenen Sammlung bildet die im Jahre 1853 u. d. N. Rifâ'ijja eingeführte Bibliothek, die der damalige preußische Konsul zu Damaskus, Dr. Wetzstein, für die Leipziger Universität erwarb. Mit der Geschichte ihrer Erwerbung hat seinerzeit Fleischer sein vorläufiges Verzeichnis dieser Sammlung im VIII. Bd. der *ZDMG.*, S. 573—584 (*Kl. Schriften* III) eingeleitet. Vollers spricht hier (S. 56) die Vermutung aus, daß die Rifâ'ijja-Sammlung von keinem Kleineren als Ḥ. Chalîfa, auf seiner Durchreise durch Damaskus gelegentlich einer Pilgerfahrt nach Mekka benutzt worden sei. Diese aus Damaskus stammende Sammlung wird durch frühere minderwertige Erwerbungen, zum Teil aus den Hinterlassenschaften einstiger Professoren der Leipziger Hochschule ergänzt; mehrere Handschriften stammen aus den ehemaligen Ofener (Buda) Bibliotheken (Nr. 52. 100. 323.

894 — ‚bey Einnemung Ofen's in Ungarn aus des Muphti Studierstube, allwo er selbst ist geschossen in seinem Blut gelegen, genommen' — 898. 899. 1033. 1044), zum Teil aus der dort gehüteten Stiftung des Predigers Sulejmân Efendi. Nach der Vertreibung der Türken (1688) sind solche Werke nach mehreren Bibliotheken Ungarns und des deutschen Reiches gebracht worden. Der größte Teil kam durch L. Ferdinand Marsigli nach Bologna (vgl. Rosen, *Remarques sur les manuscrits orientaux de la Collection Marsigli à Bologne*; Rome 1885, p. 9). Aber selbst nach England sind Handschriften dieser Herkunft verschlagen worden; ich habe drei Handschriften der ehemaligen Ofener Moscheebibliothek aus dem Verzeichnis der Hunterian Library in Glasgow (*JRAS.* 1899, S. 741), eine aus Brownes, *Handlist of the Muhammedan Manuscripts in the Library of the University of Cambrigde* (Nr. 651) notiert. Wie erwähnt, enthält auch die Leipziger Sammlung (auch die der Ratsbibliothek daselbst) solche Stücke. Dem handschriftlichen Apparat der Leipziger Universitätsbibliothek sind endlich kollationierte Kopien handschriftlicher Werke aus dem Nachlaß von Reiske, Fleischer und Flügel angereiht worden; desgleichen mehr oder weniger abgeschlossene Materialien, Sammlungen, Vorarbeiten und Ausarbeitungen Fleischers zur arabischen Philologie (s. den Index s. v.)

Die Bibliotheksverwaltung hätte die bibliographische Bearbeitung dieser Schätze keiner berufeneren Hand anvertrauen können als der des Verfassers, dessen erprobte Kompetenz in allen Teilen der arabischen Literaturgeschichte noch durch die reichen Erfahrungen erhöht wird, die er als vieljähriger Direktor der größten arabischen Sammlung, der Kairoer vizekönigl. Bibliothek, erwerben durfte. Es ist ihm auch gelungen, in diesem Katalogwerke, dem Resultat einer gewissenhaften Durcharbeitung der Leipziger Sammlung, eine erfreuliche Bereicherung unserer bibliographischen Hilfsmittel zu bieten, die den besten Leistungen auf diesem Gebiete an die Seite gestellt werden kann.

Wir haben eingangs die hier gebuchte Handschriftensammlung eine gediegene genannt. Es ist in ihr im Verhältnis zu ihrem

Gesamtumfange die alte gute Literatur reichlich vertreten; dann ist sie von dem in arabischen Handschriftensammlungen fast unvermeidlichen nutzlosen Ballast nur in kleinem Maße heimgesucht. Die sukzessiven Erwerber und Verwalter der Rifâʿijja scheinen stets Männer von Geschmack und Urteil gewesen zu sein. Der Zeit ihrer Entstehung nach gehen die Handschriften bis in das x. Jahrhundert n. Chr. zurück, das hier in dem poetischen Kodex Nr. 505 aus dem Jahre 380 d. H. vertreten ist.

Besondere Hervorhebung verdient außer dem soeben erwähnten Dichterwerk aus äußerlichem Gesichtspunkt Nr. 91 (einer der Kaśśâf-Teile der Sammlung) wegen ihres überaus interessanten, hier mitgeteilten Kolophons, sowie andere Stücke wegen ihres Inhaltes und ihrer Seltenheit als sehr wertvolle Teile der Bibliothek bezeichnet werden können. Von diesen mögen beispielsweise erwähnt werden: Nr. 158 (Kitâb al-mawâʿiẓ von Abû ʿUbejd al-Ḳâsim b. Sallâm; die Verweisung auf Nr. 457 ist ein Irrtum); 313—314 (beträchtliche Teile aus dem Kitâb al-ifṣâḥ des Vezirs Ibn Hubejra); 316 (dogmatisches Traditionswerk des alten Aschʿariten Ibn Fûrak); 339 (die Lumaʿ des Schâfiʿiten Abû Isḥâḳ al-Śîrâzî); 457 (Ġarîb-Werk des Harawî); 510 (Mufaḍḍalijjât-Kommentar des Anbârî); 590 (Kitâb al-mustaġâd des Tanûchî); 642 (die bereits von DE GOEJE gewürdigte Handschrift von Masʿûdîs Tanbîh); 708 (das überaus wichtige Werk von Ibn Reǧeb über die Klassen der Ḥanbaliten); 768 (Pharmakologie von Ibn Mâsawejhi) u. a. m. Sehr reich ist die Bibliothek an Sammelbänden, in denen interessante kleinere Schriften durch einen kundigen Sammler vereinigt wurden. Nach dem Beispiel AHLWARDTS hat der Verfasser die einzelnen Bestandteile solcher Colligata ihrem Inhalte nach in den betreffenden Fächern mit Verweisung auf die Hauptnummer als besondere Titel eingeordnet.

Mit sehr übersichtlicher Schichtung des vielgestaltigen Materials führt uns der Verfasser durch alle Fächer der in der arabischen Literatur vertretenen Wissenschaften. Er hat bei jeder Nummer zunächst die sorgfältigste Mühe auf die Feststellung der Identität der Verfasser und Titel verwendet und dabei nicht selten (wie bei

Nr. 810, einem fälschlich dem Firuzabadi zugeschriebenen Buch) falsche Angaben des Titelblattes, denen auch seine Vorgänger gefolgt waren, richtiggestellt. Diese Untersuchungen stellen, zumal bei vorne defekten Stücken, bisweilen hohe Anforderungen an die vielseitige Sachkenntnis des Katalogisten. Der Verfasser wendet in seiner Beschreibung der weniger bekannten Handschriften besondere Aufmerksamkeit den Zitaten, als einer zuverlässigen Handhabe in der Bestimmung des Zeitalters der Verfasser, zu. Der Erschließung des bibliographischen Befundes läßt er einen literaturgeschichtlichen Apparat folgen, wodurch er zugleich, hierin zumeist den mustergültigen Arbeiten Pertschs löblich nacheifernd, ein dankenswertes Nachschlagehilfsmittel geschaffen hat.

Wo es nur möglich ist, gibt der Verfasser die Quellen, in denen biographische Nachrichten über die betreffenden Autoren zu finden sind, was besonders wertvoll ist bei Schriftstellern, deren Vitae nicht in den landläufigen enzyklopädischen Büchern zugänglich sind. Mehr Konsequenz hätten wir in den Angaben über Druckausgaben der beschriebenen Handschriften gewünscht. Während dieselben bei sehr vielen Manuskripten vermerkt sind, sind sie in anderen Fällen durch die Verweisung auf die betreffenden Stellen in Brockelmanns *Arab. Literaturgesch.* implicite konstatiert. Jedoch auch bei dieser Voraussetzung wären noch Druckangaben nachzutragen bei Nr. 107, 162 (Kairo, Chairijja 1306; das Minhâǧ al-ʿâbidîn wird übrigens von Muḥjî al-dîn ibn ʿArabî dem Abu-l-Ḥasan al-Sabtî zugeschrieben; fälschlich, denn der Verfasser zitiert Iḥjâ als sein eigenes Werk); 349 (Dabûsî, Ta'sîs al-naẓar, Kairo, Ḳabbânî, o. J.); 700 (die Riḥla des Śâfiʿî — vgl. Ibn Ḥiǧǧa, Ṯamarât al-aurâḳ I, 268—287 — ist der indischen Ausgabe des Musnad al-Śâfiʿî 1306 vorangestellt, S. 8—16); 852 (Chazraǧijja, Bearbeitung von Basset, Alger 1902).

Fremdartig ist S. 45, 17 die Bezeichnung des ʿAbd al-Ḳâdir al-Ḥarrânî als المعتقد السفلى; ich vermute, daß das erstere Wort in السّلفى zu emendieren ist; damit soll die streng traditionstreue Glaubensrichtung des ʿAbd al-Ḳâdir bezeichnet werden; vgl. dazu

Muh. Stud. II, 21. Nr. 614 kann ohne jedes Bedenken dem Ṣafadî zugeeignet werden, da der Autor wiederholt Werke des Ṣ. als seine eigenen zitiert: namentlich (Einleitung, 4ᵛ; 27ʳ; 32ᵛ) das dem Inhalte nach dieser Nummer verwandte *Nakt al himjân fî nukat al-ʿumjân* (BROCKELMANN II 32, Nr. 6) und sein *Śarḥ Lâmijjat al-ʿaǧam* (40ᵛ). — Bei Nr. 850 (1) könnte zur Charakteristik der Mîzân al-chiḍrijja in ihrem Verhältnis zum großen Mîzân-Werk auf *ZDMG*, XXXVIII 678ff verwiesen werden.

Wir erlauben uns noch einige Bemerkungen anzuschließen, die wohl zumeist nur Druckfehler betreffen, die in dem überaus sorgfältigen Druck nur sehr selten anzutreffen sind. S. 41, 6 ist die Verweisung auf Nr. 457 nicht am Platze. — Nr. 317 l. 892 statt 392. — Nr. 399 (3) l. الاعباء. — S. 204, 16 l. ʿAḳîl. — S. 257, 5 إثباتها; ibid. Z. 10 vor dem Fragezeichen wohl اعيان; 288, 9. 12. Heitamî; 296, 5 ووجوه الإعراب; 304, 5 v. u. استتيب.

Der Beschreibung der islamischen Handschriften folgt die der christlichen Literatur angehörigen Werke in arabischer, persischer, syrischer, koptischer (mit einem Anhang: drei altägyptische Nummern, unter denen Nr. 1090 der berühmte Papyrus Ebers), äthiopischer und amharischer, sowie in georgischer und armenischer Sprache (Nr. 1057—1098); darauf folgen die zur jüdischen Literatur gehörigen hebräischen, aramäischen und arabischen Werke (Nr. 1099 bis 1119), endlich eine samaritanische Nummer (1120), Fragment eines Pentateuchtextes. Die Beschreibung der koptischen Handschriften (S. 383—427) hat Herr JOHANNES LEIPOLDT beigesteuert. Gegenwärtige Anzeige erstreckt sich lediglich auf den islamischen Teil der Sammlung.

Außer einer Nummern-Konkordanz hat VOLLERS dem Katalog sehr genau gearbeitete Indices der Autornamen und Büchertitel (S. 449—508) hinzugefügt, wodurch die Nutzbarkeit seines vortrefflichen Kataloges für die bibliographische und literaturgeschichtliche Forschung gefördert wird.

Budapest. I. GOLDZIHER.

GAASTRA D., *Bijdrage tot de kennis van het vedische ritueel. Jaiminīya-śrautasūtra.* Leiden, BRILL, 1906. Gr.-8°. XXXII, 88 u. 60 SS.

Vor kurzem berichtete ich (s. d. *Zeitschr.* Bd. XX, S. 108 f.) über eine von CALAND besorgte Ausgabe des der Jaimini-Schule des Sāmaveda angehörigen Gṛhyasūtras, und jetzt legt uns einer seiner Schüler eine Bearbeitung des derselben Sekte dienenden Śrautasūtras vor. Dasselbe ist allerdings wenig umfangreich, da es nur *agniṣṭoma, pravargya, agnicayana* und *agnyādheya* behandelt, so daß die Vermutung wohl berechtigt ist, daß wir es mit einem Bruchstück zu tun haben. Wenn der Herausgeber (S. XVIII) meint, daß die Wiederholung des letzten Wortes des Sūtras ein Beweis dagegen ist, resp. daß wir es mit einem abgeschlossenen Werke zu tun haben, so möchte ich darauf aufmerksam machen, daß beispielsweise eine solche Wiederholung am Ende jedes der 24 Kapitel des Taittirīyaprātiśākhya vorkommt, so daß daraus kein Schluß auf das Ende eines in sich vollständigen Werkes gezogen werden darf (vgl. WHITNEYS Ausgabe des eben genannten Werkes S. 423). Für den Text des Sūtra standen nur zwei Handschriften zu Gebote und es ist selbstverständlich, daß infolge der Schwierigkeit der behandelten Materie und der altertümlichen Sprache viele Stellen noch dunkel bleiben und daß wir deshalb mit Korrekturen[1] sehr vorsichtig sein müssen. Von diesem Gesichtspunkte aus kann ich es nicht billigen, wenn unter anderem im Kap. 19 *cakṣuṣī* in *cakṣuṣi* und *avi* in *api* geändert wird, denn bezüglich des ersten kann immerhin eine speziell vedische Aussprache vorliegen, zumal auch die neuesten Arbeiten über vedische Metrik die Gesetze über die sogenannte Verlängerung auslautender Vokale nicht vollständig geklärt haben — iranische Parallelen sind dazu noch gar nicht herangezogen worden — und bezüglich des zweiten Falles verweise ich auf *piṣṭapa* neben *viṣṭapa* u. a., in denen wir wahrscheinlich dialektische Besonderheiten zu sehen haben, ähnlich dem Wechsel von *kh* und *ṣ*, *ś* und *s*, *b* und *v*. Dasselbe gilt von

[1] Die Korrektur *anudeśya* für *anūdeśya* wird S. XXX wieder zurückgenommen.

dem Abdrucke der *śrautakārikā* (S. 36—60 des Sanskrittextes) einem kurzen versifizierten Kommentar zum Sūtra, für den nur eine Handschrift vorhanden war, so daß es sich meines Erachtens empfohlen hätte, vorgeschlagene Änderungen in die Noten zu verweisen und den Text, so wie er war, zu geben.

Hingegen scheint mir der Verfasser in einer anderen Hinsicht wieder zu konservativ verfahren zu sein, nämlich was die Abteilung der Sätze betrifft. Die Furcht ‚dabei einen Mißgriff zu begehen' (S. XII) hat ihn davon abgehalten, die Trennung der Regeln im Sanskrittext deutlich zu markieren; aber in der Übersetzung mußte er sie doch durchführen, und es wäre schon des Vergleichens und Zitierens halber vorteilhafter gewesen, beide Abteilungen auch äußerlich in Übereinstimmung zu bringen.

Habe ich hiemit einiges erwähnt, was in bezug auf die äußere Anlage der Arbeit beanständet werden kann, so kann ich andrerseits der Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt des Verfassers in der Ausarbeitung nur das beste Zeugnis ausstellen. In der Einleitung faßt er alles zusammen, was die Stellung und Bedeutung des Werkes ins rechte Licht zu rücken geeignet ist, für das Verzeichnis der Sprüche hat er die Quellen, worin dieselben sich finden, aufgesucht und ein vollständiges Wortverzeichnis beigefügt. So macht die Publikation ihm und dem, der sie angeregt hat, alle Ehre.

Graz. J. KIRSTE.

W. CALAND et V. HENRY, *L'Agniṣṭoma*, description complète de la forme normale du Sacrifice de Soma dans le culte védique. Tome premier, avec quatre planches. Publié sous les auspices de la Société Asiatique. Paris, ERNEST LEROUX, Éditeur, 1906.

Es gibt gewisse Arbeiten, die einmal gemacht werden müssen, so wenig verlockend sie auch sein mögen. Eine Arbeit dieser Art ist die vorliegende. Seit Jahren besitzen wir in den Arbeiten ALFRED

HILLEBRANDTS (*Das altindische Neu- und Vollmondsopfer*, Jena 1879) und JULIUS SCHWABS (*Das altindische Thieropfer*, Erlangen 1886) mustergültige Darstellungen des Darśapūrṇamāsa und des Paśubandha nach dem Śrautaritual. Für das Somaopfer, das wichtigste aller Śrautaopfer, hatten wir bisher außer der Übersetzung des Agniṣṭoma-Abschnittes des Āśvalāyana-Śrautasūtras durch P. SABBATHIER (Paris 1890, auch *Journal asiatique*, t. xv) nur noch die knappe übersichtliche Zusammenstellung in HILLEBRANDTS ‚Ritual-Literatur' (*Grundriss* III, 2); an einer vollständigen Darstellung dieses großen Opfers mit seinem so unendlich verwickelten Ritual fehlte es. Nun haben es CALAND und HENRY unternommen, diese empfindliche Lücke auszufüllen. Ich habe selbst vor mehreren Jahren den Agniṣṭoma-Abschnitt des Āpastambīya-Śrautasūtra durchgearbeitet und mich eine Zeit lang mit dem Gedanken getragen, dieses Opfer in einer Spezialarbeit zu behandeln. Ich kenne daher wenigstens die Schwierigkeiten, ja die Unannehmlichkeiten einer solchen Arbeit einigermaßen. Schwierig ist es, aus allen den vielen zum Teil ja sehr genau übereinstimmenden, zum Teil aber doch wieder stark voneinander abweichenden Quellen ein einheitliches Bild der ungemein verwickelten Zeremonien zu gewinnen und darzustellen. Ermüdend und geradezu qualvoll ist es, sich durch alle die kleinen und kleinsten Zeremonien hindurchzuwinden, mit denen die Priester Altindiens diese ihre Hauptopferfeier ausgestattet haben. Andererseits ist es nicht gut möglich, hier das Wichtige vom Unwichtigen, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden. Denn ein scheinbar unwesentliches Moment ist oft geeignet, auf irgend eine dunkle Vedastelle Licht zu werfen. Und ebenso kann eine scheinbar nebensächliche Zeremonie gelegentlich zur Aufhellung irgend eines wichtigen Opferbrauches dienen und so zu dem beitragen, was schließlich bei all diesen Untersuchungen das wichtigste ist — zur Lösung der religionswissenschaftlichen Fragen nach dem Ursprung und der Bedeutung des Opfers überhaupt. Es ist daher der Opfermut der beiden Forscher, die sich dieser Arbeit unterzogen haben, ebenso dankbar anzuerkennen, wie es mit Freuden zu begrüßen ist, daß gerade ein so gründlicher

Kenner der indischen Ritualliteratur wie W. Caland die Bearbeitung des Śrautasūtra-Materials auf sich genommen hat, während der verdiente französische Vedaforscher V. Henry die Bearbeitung der Mantras beisteuert.

Der vorliegende erste Band behandelt zunächst die auf vier Tage verteilten einleitenden und vorbereitenden Zeremonien — insbesondere die Opferweihe (*Dīkṣā*) und die drei Upasad-Feiern, den Somakauf mit seinen zum Teil recht merkwürdigen Gebräuchen, den gastlichen Empfang des ‚Königs Soma' (*ātithyam*), das Herbeiführen der Opferspeisewagen mit dem Soma, die Errichtung der verschiedenen Altäre und die Prozession mit dem heiligen Opferfeuer und dem Soma (*Agnīṣomapraṇayanam*) — sodann die am fünften Tage stattfindende Hauptfeier, die Somapressung mit ihren zahlreichen Libationen bis zur Mittagpressung.

Die Vorrede enthält einen kurzen Überblick über die Hauptformen des Somaopfers und die Funktionen der Priester. Hier scheint mir nur die Bemerkung (S. xiii), daß ein Yajus auch ein Vers sein könne, bedenklich. Meines Wissens unterscheidet wenigstens Āpastamba immer zwischen *ṛc* ‚Strophe' und *yajus* ‚Prosagebet', und ich zweifle, ob sich ein ‚Yajus-Vers' nachweisen läßt. Sehr nützlich ist (und keineswegs nur für ‚non-indianistes', für die es beabsichtigt ist) das Verzeichnis der technischen Ausdrücke mit Erklärungen (S. xxiii—xlv). Auch eine detaillierte Inhaltsübersicht erleichtert den Gebrauch des Werkes. Nützliche Beigaben sind endlich auch die vier Tafeln, welche genaue Abbildungen der Opfergeräte (nach der Haugschen Sammlung des Münchener ethnographischen Museums und nach der Sammlung des Pitt Rivers Museum in Oxford) und eine Zeichnung des Opferplatzes (nach Eggeling) enthalten.

Wir beglückwünschen die beiden Autoren zu dem für die Vedaforschung wie für die allgemeine Religionswissenschaft gleich nützlichen Werke, das sie unternommen haben, und wünschen ihnen glücklichsten Fortgang ihrer mühseligen Arbeit.

M. Winternitz.

Kleine Mitteilungen.

varyàḥ ‚die Wasser'. — Im Nâighaṇṭuka 1, 13 findet sich unter den 37 dort aufgeführten Namen für ‚Flüsse' (*nadînâmâni*) auch das Wort *varyàḥ*, ohne Zweifel der Nominativ Plur. eines Fem. *varî*, dessen etymologische Verwandtschaft mit *vâr* und *vâri* ‚Wasser' in die Augen springt. Das Petersburger Wörterbuch hat keinen weiteren Beleg für das Wort, und auch Böhtlingks Wörterbuch in kürzerer Fassung führt dasselbe mit einem Sternchen als noch unbelegt auf: ‚*varî* f. Plur. Flüsse.' Das Wort findet sich nun, im Locativ Plur., in einem Verse des Kâṭhaka, der RV. 8, 51, 11 entspricht, und zwar Kâṭh. 5, 4, 4:

अहं च त्वं च वृत्रहन्त्सँसमुयाव वरीष्वा ।
अरातीवा चिदद्रिवोऽनु नौ मूर मंसते भद्रा इन्द्रस्य रातयः ॥

Der erste Avasâna besagt offenbar: ‚Ich und du, o Vṛitratödter, wollen uns zusammen Gewinn verschaffen bei den Wassern', oder ‚an den Wassern', resp. ‚Wasserströmen' oder ‚Flüssen', wie das Nâighaṇṭuka sagt. Im Rigveda fehlt das Wort. Der betreffende Avasâna lautet dort 8, 51, 11 wesentlich anders:

अहँ च त्वं च वृत्रहन्त्सँयुज्याव सनिभ्य आ ।

Es kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß das Nâighaṇṭuka bei seiner Angabe *varyàḥ* ‚Flüsse' unsere Stelle im Auge gehabt hat. Die genaue Bekanntschaft der alten indischen Sprachgelehrten mit dem Text des schwarzen Yajurveda, insbesondre auch

des Kâṭhaka und der Mâitr. Saṃhitâ, ihr öfteres Bezugnehmen auf diese Texte, die sorgfältige Berücksichtigung derselben darf wohl durch eine hinlängliche Anzahl von Beweisen als sichergestellt gelten. So liegt — da das Wort sonst nirgends nachgewiesen ist — kein Grund dagegen vor, auch hier das Gleiche anzunehmen. Der Text des Kâṭhaka ist leider hier, wie zumeist, nicht akzentuiert, da wir auch für diese Stelle nur über Codex Chambers 40 verfügen. Man hat aber wohl allen Grund zu glauben, daß auch die Akzentuierung des Wortes im Nâigh. richtig sein wird und daß wir also वरीष्वां zu schreiben hätten, Gdf. *varî* f., wie BÖHTLINGK ganz richtig ansetzt.

L. v. SCHROEDER.

prushṭâ ‚*Reif*'. — Wir finden im Petersburger Wörterbuch **प्रुष्टा** aus Pâ. 3, 1, 17 Vârtt. 1 angeführt: ‚Davon Denom. **प्रुष्टायते** = **प्रुष्टां करोति** ebenda **प्रुष्वायते** (wohl richtiger) Ujjval. zu Uṇâdis. 1, 151.' Zugleich ist auf **प्रुष्टाय्, °यते** verwiesen, das = **प्रुष्टां करोति** ebenfalls aus Pâ. 3, 1, 17 Vârtt. 1 an entsprechender Stelle aufgeführt wird, jedoch mit der Bemerkung: ‚Es ist wohl **प्रुष्वाय्** = **प्रुष्वाय** zu lesen.'

Dieser Zweifel an der Richtigkeit der überlieferten Formen **प्रुष्टा** und **प्रुष्टा** samt ihren Denominativen, hatte seine Berechtigung zu einer Zeit, wo die große Genauigkeit in den Angaben der Grammatiker, speziell auch bei der Mitteilung auffälliger alter Nebenformen zu bekannten Worten und Bildungen, noch nicht so feststand, wie das gegenwärtig der Fall ist. Es lag in der Tat nahe, einfach **प्रुष्टा** in **प्रुष्वा**, **प्रुष्टा** in **प्रुष्वा** zu korrigieren. Heutzutage müssen wir vorsichtiger sein und die Möglichkeit jener Formen zunächst aufrecht erhalten. In seinem WB in kürzerer Fassung hat BÖHTLINGK dann die Sache kurz abgetan, indem er nur **प्रुष्टाय्, °यते** und **प्रुष्टाय्, °यते** mit Sternchen anführt und dazu bemerkt ‚von unbekannter Bedeutung'. Er scheint an dem Zusammenhang mit **प्रुष्वा** ‚Tropfen, gefrorner Tropfen, Reif' gezweifelt zu haben, ließ jedenfalls die Konjektur fallen und blieb bei dem non liquet stehen.

Nun finden wir Kâṭh. 5, 4, 3 folgende Stelle, in der Lesung des hier allein vorliegenden Codex Chambers 40: **सरस्वाभस्वाहा वर्षा-**

भस्त्वाहावर्ष्याभ्यस्त्वाहा प्रष्टाभ्यस्त्वाहा द्रादुणिभ्यस्त्वाहा खावराभ्यस्त्वाहा खन्द्मानाभ्यस्त्वाहा usw. Es sind vorher und nachher noch andere Erscheinungsformen des Wassers mit dem üblichen स्वाहा aufgeführt, die uns hier nicht weiter interessieren (vgl. TS 7, 4, 13, 1). Es liegt nichts näher, als daß wir den Haken des *u* ergänzen und प्रुष्टाभ्यस्त्वाहा lesen. Derartige Korrekturen sind beim Cod. Chambers 40 oft genug nötig. Die Hauptsache aber in diesem Fall, die Ligatur ष्टा, liegt deutlich vor und wir haben keinen Grund, ihre Richtigkeit zu bezweifeln. Dann aber hätten wir hier das in der grammatischen Überlieferung fortlebende merkwürdige प्रुष्टा vor uns, das durch das nahverwandte, auf gleichem Wege überlieferte स्रुष्टा noch weiter gestützt wird, der Bedeutung nach aber offenbar mit प्रुष्वा ‚Reif' zusammenfällt, wie die Kâṭhaka-Stelle zeigt. Denn es liegt auf der Hand, daß es sich hier um eine Erscheinungsform des Wassers handeln muß und daß zwischen Regenwassern und Schloßen der Reif durchaus am Platze ist. An entsprechender Stelle liest TS 7, 4, 13, 1 पृष्वाभ्यः, offenbar = प्रुष्वाभ्यः ‚Reiftropfen, Reif'.

Die Lesung des Kâṭhaka bestätigt uns die Richtigkeit der grammatischen Überlieferung bezüglich der Form प्रुष्टा und stellt ihre Bedeutung = प्रुष्वा außer Zweifel. Dadurch wird aber indirekt auch स्रुष्टा glaubwürdig gemacht. Wir werden प्रुष्टा und ebenso auch स्रुष्टा samt ihren Denominativen als überlieferte, gleichbedeutende Nebenformen von प्रुष्वा, प्रुष्वायते ansehen dürfen, brauchen also weder mit BÖHTLINGK im PW die Formen zu ändern, noch auch mit ihm in seinem kürzeren WB die Bedeutung ungewiß zu lassen. Die gute grammatische Überlieferung hat uns aber ihrerseits dazu verholfen, die Lesung des Codex Chambers zu berichtigen. Eines stützt und ergänzt hier das andere.

L. v. SCHROEDER.

उचिपिटि *oder* उचपिटि ‚*Maulbeerbaum*'. — Im ersten Buche des Jaina-Pañcatantra findet sich eine Strophe, die in allen anderen Fassungen fehlt. Sie lautet nach den besten Pūrṇabhadra-Handschriften:

नाशयितुमेव नीचः परकार्यं वेत्ति न प्रसाधयितुम्।
पातयितुमस्ति शक्तिर्नाखोरुद्धर्तुमुचिपिटिम्॥

Den uninterpolierten Pūrṇabhadra-Text, auf dem die obige Fassung beruht, enthalten die Handschriften:

bh = BHANDARKAR, *Cat.* x, 190 (saṃv. 1468). Vorzüglich.
P = BHAND., *Rep.* 1897, 419 (saṃv. 1537). Vorzüglich.
A = *India Office* 2643 (saṃv. 1594). Gut.
Bh = BHAND., *Cat.* xiii, 68 (saṃv. 1442). } Sehr fehlerhaft, Φ mehr als Bh. Teilweise nach anderen Fassungen ergänzt.
Φ = PETERSON, *Rep.* iv, 719 (saṃv. 1661). }

Von diesen Handschriften stehen bh P A, die im allgemeinen den ursprünglicheren Text bieten, Bh Φ gegenüber, und bh P gehören wieder enger zusammen, als eine von ihnen mit A. Die Abweichungen einzelner dieser Handschriften von dem obigen Texte sind diese: Pāda a Φ नाशयंतुम्; b Φ प्रसाधयतुं; c Φ पानयतिम्; P एव statt अस्ति, Φ शक्ति; d Φ नांखोर्; bh टंकनिकां, Bh उचपिटिं, Φ उचपटि statt उचिपिटिम्.

Da keine andere alte Fassung des Pañcatantra die Strophe aufweist, so hat sie Pūrṇabhadra dem sog. textus simplicior entlehnt. Von diesem liegen mir außer den bekannten Hamburger Handschriften H (der besseren) und I, folgende Pūṇa-Manuskripte vor:

s = BHANDARKAR, *Cat.* i, 17. Alt, aber sehr schlecht.
σ = PETERSON, *Rep.* v, 356. Nicht alt.

Außer der KIELHORNschen Ausgabe zitiere ich noch die von PARAB (Bombay 1896) und von KOSEGARTEN. In diesen Ausgaben (von denen aber die von PARAB und KOSEGARTEN unkritisch sind) und in H I s kommt die Strophe zweimal vor. Die zweite Stelle entspricht der Stelle, an der sie bei Pūrṇ. steht. Ferner findet sie sich im textus simplicior der Śukasaptati (ed. SCHMIDT, S. 72, 10 f.). Sie wird hier einer Jaina-Fassung des Pañcatantra entlehnt sein. Vgl. Vf., *BKSGW.*, phil.-hist. Kl. 1902, S. 122 ff., bes. S. 125 f. Die Handschriften, die SCHMIDTS Text zugrunde liegen, sind CC_1, LOP.

Ich verzeichne nun die Abweichungen dieser Quellen von der Fassung Pūrṇabhadras in folgender Liste.

	Kielhorn	Kosegarten	Parab	s	c	H	Hss. der Śukas. nach Schmidt
I. a, 363	घातयितुम् 407		394 घातयितुम्		पातयितुम्	पातयितुम्	a विघटयितुमेव
b				om. वेत्ति; नैव साधयितुं			b CC$_1$ यकार्थं, P परकार्य्यानि
c	एव statt अस्ति						
d	अन्नपिटम्	वायोर्वृषं न चोन्नमितुं	वायोर्वृषं न चोन्नमितुम्	आचापि statt उचिपिटिम्	अन्नपिटिं	उचपटं	c पाटयितुम्; एव statt अस्ति; P सक्तिं
II. a, 382	घातयितुम् 426	घातयितुम्	413 घातयितुम्	नाशंयतुम्	fehlt	पातयतुम् (!)	
b							d CC$_1$ नखोर्; P नषोभूधर्तुम्; L अचपटीं; O अक्षपंटी; P अंचपिटि; CC$_1$ उचिपिटिं
c	एव statt अस्ति		एव statt अस्ति	पातयतुम्, om. शक्तिर्		अस्त statt अस्ति	
d	अन्नपिटम्	उचिपटं	अन्नपिटम्	अचपटिं		उचपिटिं	

Mit den Lesarten KOSEGARTENS hat sich BENFEY in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung befaßt. Zu der ersten Fassung (KOSEGARTEN 407) bemerkt er Anm. 419: ‚Ich habe zwar nach der vorliegenden Leseart übersetzt, sie scheint mir aber nur durch Konjektur entstanden; s. zu Str. 426.' Letztere Strophe behandelt er in Anm. 449, in der er für KOSEGARTENS (bestimmt fehlerhaftes) चित्रपद् vorschlägt, चन्नपिटं zu lesen. Diese Lesart setzt auch BÖHTLINGK, I. *Spr.*[2], 3660 ein unter Hinweis darauf, daß sich die von BENFEY vorgeschlagene Lesart nur noch in KIELHORNS Text findet. Ob freilich, wie ich vermuten möchte, KIELHORNS Lesart nicht auch eine konjekturelle ist,[1] und ob PARAB nicht einfach KIELHORN folgt, wage ich nicht zu entscheiden. Vgl. die Lesart des Manuskriptes σ. Jedenfalls ist zu bedenken, daß die Hamburger Handschriften einen altertümlicheren Text bieten, als KIELHORN, während PARABS Text, wenn er nicht vom Herausgeber nach indischer Gepflogenheit aus verschiedenen Handschriften zusammengestellt ist, auf einer kritisch wertlosen Mischhandschrift beruht.

Nehmen wir einen Augenblick an, चन्नपिट wäre die richtige Lesart! In diesem Falle würde nach meinem Dafürhalten wenigstens das Bild nicht gut gewählt sein. Es soll doch ein नीच, ein niedrig Stehender (doppelsinnig) angeführt werden, der etwas Großes stürzen, aber nicht wieder aufrichten kann; und wenn nicht von einem Korb schlechthin, sondern von einem ‚Reiskorb' die Rede ist, so soll doch wohl dieser Korb gefüllt gedacht werden, weil sonst die nähere Bestimmung desselben keinen Zweck hätte. Wie aber eine ‚Maus' einen vollen Reiskorb soll umwerfen können, ist nicht recht einzusehen. Um zu seinem Inhalt zu gelangen, springt sie auf ihn hinauf, wie Hiraṇya(ka) im zweiten Buche des Pañcatantra. Es bliebe der Ausweg, unter आखु eine Ratte zu verstehen: dann würde aber der Gegensatz schwinden zwischen dem niedrig stehenden Kleinen und dem ihn überragenden Großen, das gestürzt werden soll. Auf jeden Fall bleibt das Bild unklar, und Unklarheit in den Bildern ist sonst der Fehler indischer Dichter nicht.

[1] Vgl. *ZDMG.* LVI, S. 298 f.

Aber zu diesen inneren Bedenken gesellen sich solche äußerlicher Art, über die nicht hinwegzukommen ist. Daß in einer schlechten Handschrift von einem unwissenden Schreiber **अन्नपिट** in **उचिपिटि**, **उचपिटि** usw. korrumpiert werden kann, darüber braucht man kein Wort zu verlieren. Aber wir fänden dieselbe Korruptel zweimal in beiden Hamburger Handschriften (und H ist die beste Handschrift des textus simplicior, die ich kenne) und in zwei Handschriften der Śukasaptati, seltsame andere Verlesungen desselben leicht verständlichen Ausdruckes zweimal in s, ebenso in verschiedenen Śukasaptati-Handschriften und in den alten, zum Teil ausgezeichneten Pūrṇabhadra-Handschriften. Pūrṇabhadra müßte also selbst eine ganz sinnlose Korruptel aus dem textus simplicior herübergenommen haben, da beide Handschriftengruppen, P A und Bh Φ, die sonst im einzelnen recht stark abweichen, in dieser Korruptel übereinstimmen. Das ist denn doch nicht glaubhaft. Korruptelen seiner Quellen hat er öfter bewahrt, aber doch kaum solche, bei denen sich absolut nichts denken läßt und die mit so leichter Mühe hätten beseitigt werden können.

Seltsamerweise weicht nun die ausgezeichnete Handschrift bh, die mit P meist wörtlich übereinstimmt, hier ab mit der unmöglich ursprünglichen Lesart **टंकनिकां**, die außerdem ganz unmetrisch ist. Diese Lesart kann nur auf eine Glosse zurückgehen (der Archetypos von bh P war glossiert), und da bietet sich uns nur das in den Petersburger Wbb. verzeichnete ***टङ्कानक** = **ब्रह्मदारु** ‚Maulbeerbaum' als Erklärung. **उचिपिटि** oder **उचपिटि** ist also ein Synonymon von **ब्रह्मदारु**.

Damit fällt nun auch Licht auf die Entstehung der auf alle Fälle auf überarbeitete Manuskripte zurückgehenden Lesart bei KOSEGARTEN 407, PARAB 394, wo gleichfalls von einem **वृष** die Rede ist. Schon BENFEY war, wie wir sahen, der Meinung, daß diese Lesart nicht ursprünglich, sondern konjekturell entstanden ist. Ihren Ausgang nahm sie offenbar von einer Glosse **वृष**, und **वायोर्** ist wohl eine konjekturelle, aber verunglückte Besserung für **आखोर्**.

Für die Richtigkeit der eben vorgetragenen Anschauung spricht, daß bei ihrer Annahme das in der Strophe verwendete Bild nichts

zu wünschen übrig läßt. Unter dem आखु ist eine von den sehr zahlreichen Wühlmausarten zu verstehen, wie z. B. auch in den beiden Jaratkāru-Versionen des MBh (I, 45, 4 und I, 13, 16) oder in der Geschichte vom Mann im Brunnen (MBh XI, 5, 19 — vgl. die anderen Fassungen in E. KUHNS Abhandlung ‚Der Mann im Brunnen' und bei MIRONOW, ‚Die Dharmaparikṣā des Amitagati' S. 39 f.). Der आखु ist नीच, indem er an der Wurzel des Baumes nagt. Er vernichtet ‚das Werk eines andern' (परकार्यं), insofern der Maulbeerbaum von einem Menschen angepflanzt und großgezogen worden ist.

Es fragt sich nur noch, ob die richtige Form unseres Baumnamens उचिपिटि oder उचपिटि ist. Für die letztere Form spricht die Übereinstimmung der Simplicior-Handschrift H in der Str. KIELHORN 382 mit Bh, für die erstere die Güte der Handschriften P A und die Überlieferung derselben Form in den Śukasaptati-Handschriften CC_1. Für briefliche oder öffentliche Belehrung über das Wort würde ich herzlich dankbar sein.

Döbeln, April 1906. JOHANNES HERTEL.

upāyavairam oder ubhayavairam? — In seiner freundlichen Besprechung meiner Abhandlung ‚Über das Tantrākhyāyika' (oben S. 212 ff.) stellt Prof. KIRSTE einige Punkte zur Diskussion, in denen er einer von der meinen abweichenden Ansicht huldigt. Da mir seit der Veröffentlichung dieser Abhandlung so viel neues Material zugegangen ist, daß der kostbare Sanskrittext jetzt fast vollständig vorliegt[1] und die meisten Stellen desselben in mehrfacher Überlieferung vorhanden sind, so darf ich mich der Verpflichtung nicht entziehen, über die zweifelhaften Punkte Auskunft zu erteilen, zumal es noch zwei oder drei Jahre dauern wird, bis die Textausgabe des Tantrākhyāyika erscheinen kann.

[1] Größere Lücken sind nur noch an zwei Stellen zu beklagen. Im IV. Buch fehlt noch das Stück, welches SP Zeile 1582—1594 meiner Ausgabe entspricht, und im Buch V fehlt der Schluß, entsprechend SP Zeile 1689—1698.

Die mir jetzt vorliegenden Handschriften habe ich bereits *ZDMG* LIX, 1 ff. besprochen, bis auf z, das a. a. O. S. 3 vermutungsweise in den Stammbaum eingesetzt war und inzwischen von dem Paṇḍit Sahajabhaṭṭa glücklich aufgefunden worden ist. z enthält zugleich den Archetypos des Nīlamatapurāṇa. Der Tantrākhyāyika-Text, den es überliefert, ist der beste der Rezension β, neben dem die moderne, sehr gedankenlos gefertigte Handschrift r, die unmittelbar aus z geflossen ist, gar nicht mehr in Betracht kommt. Die ältere Rezension α ist also vertreten durch Pp[1], die jüngere β durch p[2] ρ z R (r). Leider sind alle diese Handschriften nur Fragmente.

Z. 1183 ff. lautet der von mir veröffentlichte Text: **ततो विहस्य हिरण्यो ऽब्रवीत् । भद्र । इह तावल्लोके द्वे वैरे शास्त्रदृष्टे । एकाङ्गवैरमुभयवैरं च । वायसः । कलयोर्विशेषः । हिरण्यः । यः पूर्वमेव हत्वा भक्षयति । न चासौ तस्यापकरोति न हिनस्ति न भक्षयति तदेकाङ्गवैरम् । अकस्माद्यथा । अश्वमाहिषं मार्जारमूषकमहिनकुलम् । किमश्वो महिषस्य सर्पो वा बभ्रोर्मूषको वा मार्जारस्यापकरोति । तत्सर्वथा किमश्वेन समयकारणेन ।**

Das in dieser Stelle unterstrichene Wort ist meine Besserung. In der Handschrift P, auf der allein mein Text beruht, steht dafür **उपयवैरं**. Die Besserung stützt sich auf Syr. 36, 6: ‚Die Maus antwortete: ‚Es gibt zweierlei Arten von Feindschaft. Die eine ist die, welche beide Parteien gegenseitig gegeneinander unterhalten; die andere aber die, welche von Natur nur die eine Partei gegen die andere trägt. Von der erstern Art ist die Feindschaft zwischen dem Löwen und dem Elefanten; von der zweiten aber die zwischen mir und der Katze, sowie zwischen mir und dir.‘ Ein **उभयवैरं** konnte in einer Kaśmīr-Handschrift leicht in **उपयवैरं** korrumpiert werden, da die Verwechselungen von stimmhaften und stimmlosen, aspirierten und unaspirierten Konsonanten im kaschmirischen Sanskrit häufig sind.[1] Genau so steht I, Str. 88 b in P **चाभि** statt **चापि**, in p[1] Z. 1806 **लोपात्** statt **लोभात्** und in allen Handschriften, die die Stelle haben, **वणिग्भद्र** statt **वणिकपुत्र** (s. m. Einl. S. XVII).

[1] Vgl. meine Einleitung S. XVI f.

Prof. KIRSTE schlägt, indem er meiner Konjektur die Evidenz abspricht, dafür उपायवैरं vor. Das neue handschriftliche Material dagegen gibt mir Recht. p^1 liest allerdings mit P उपयवैरं; dagegen haben alle Handschriften der zweiten Rezension die von mir konjizierte Lesart und fügen außerdem hinter तदेकाङ्गवैरम् Z. 1185 ein: यो विहन्यात्परस्परमन्योन्येन भक्षते परस्परापकारात्तदुभयवैरमिति (z उभयं वैरमिति). Dieser Satz kann jedenfalls nicht auf den Redaktor von β zurückgehen, da er im Texte an falscher Stelle steht. Er wird vermutlich am Rande des Archetypos Ś gestanden haben. Die gemeinsame Quelle von Pp^1 (Śār. α) wird diesen Nachtrag übersehen haben, die der anderen Handschriften (Śār. β) hat ihn an falscher Stelle eingefügt. Er muß natürlich zwischen हिरण्यः । und यः stehen. Ihm entspricht der oben in dem Zitat aus Syr. gesperrte Satz. Ist — woran ich nicht zweifle — das Sätzchen अन्योन्येन भक्षते echt, so muß in Syr. der Satz: ‚Von der erstern Art ist die Feindschaft zwischen dem Löwen und dem Elefanten', dem in Śār. nichts entspricht, ein Zusatz sein, da doch der Elefant den Löwen nicht frißt.

अश्वमाहिषम् moniert KIRSTE mit Recht. Die Lesart ist offenbar ein Textfehler des Archetypos Ś. p^1 liest zwar dafür richtig अश्वमहिषम्; aber die Handschriften von β haben अश्वमाहिषकम्, was nur eine mißglückte Besserung von अश्वमाहिषम् sein kann.

Zu Z. 1336 (KIRSTE, a. a. O., S. 212, Anm. 1) bemerke ich, daß alle Handschriften meine Konjektur मुक्तान् statt क्षुण्णान् bestätigen — nur schreiben z r fehlerhaft मुक्ताः.

Übrigens bin ich Prof. KIRSTE für seine Anregungen zu besonderer Bezeichnung konjektureller Lesarten im Texte und zur Beibehaltung der Klassennasale statt des Anusvāra dankbar. In beiden Beziehungen denke ich ihm bei der definitiven Ausgabe des Tantrakhyāyika zu folgen.

Döbeln, den 21. August 1906. JOHANNES HERTEL.

Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1906 bei der Redaktion der WZKM eingegangenen Druckschriften.

Anthropos, Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Im Auftrage der Österr. Leogesellschaft herausgegeben von P. W. SCHMIDT. Bd. I, H. 1. Salzburg, 1906.

Atti della R. Accademia dei Lincei anno CCCIII. 1906. Rendiconto dell' adunanza solenne del 3 Giugno 1906, onorata dalla presenza delle Ll. Maestà il re e la regina. Vol. II. Roma, Tipografia della R. Accademia dei Lincei, 1906.

BARTHOLOMAE, CHR., Zum altiranischen Wörterbuch, Nacharbeiten und Vorarbeiten. Beiheft zum XIX. Band der ‚Indogermanischen Forschuugen', herausgegeben von KARL BRUGMANN und WILHELM STREITBERG. Straßburg, KARL J. TRÜBNER, 1906.

BEVAN, ANTHONY ASHLEY, The Nakā'id of Jarīr and Al-Farazdak, edited by —, Vol. I, Part 2. Leiden, E. J. BRILL, 1906.

BEVERIDGE, ANNETTE S., The Haydarábád Codex of the Bábar-Náma. (Reprinted from the Journal of the Royal Asiatic Society.) Hertford, AUSTIN, 1906.

— The Bábar-Náma, being the autobiography of the emperor Bábar, the founder of the Moghul Dynasty in India, written in Chaghatau Turkish; now reproduced in facsimile from a manuscript belonging to the late Sir Sálár Jong of Haydarábád, and edited with prefaces and indexes. E. E. W. Gibb Memorial, Vol. I. Leyden, BRILL, 1905.

BOLLING, G. M., The Çāntikalpa of the Atharva-Veda. Extracted from the Transactions of the American Philological Association, Vol. XXXV, 1904. Hannover in W., BREER und THIEMANN, 1905.

BREASTED, JAMES HENRY, Ancient Records of Egypt. Historical Documents from the earliest times to the Persian conquest, collected, edited and translated with commentary. Vol. I: The first to the seventeenth Dynasties. Vol. II: The eighteenth Dynasty. Chicago, The University of Chicago Press, 1906.

BREDEREK, EMIL, Konkordanz zum Targum Onkelos. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Gießen, A. TÖPELMANN, 1906.

BRÜNNOW, R., Das Kitâbu-l-itbâ'i wa-l-muzâwaǧati des Abû-l-Ḥusain Aḥmed ibn Fâris ibn Zakarûjâ. Nach einer Oxforder Handschrift. S.-A. aus ‚Orientalische Studien'. Gießen, A. TÖPELMANN, 1906.

Bücherei, Morgenländische, Bd. I: Der buddhistische Katechismus. Von HENRY S. OLCOTT. Autorisierte Übersetzung von ERICH BISCHOFF. 36. (3. deutsche) Ausgabe mit bes. Vorwort des Verfassers u. 8 Abbildungen. Leipzig, TH. GRIEBEN, 1906. Bd. V: Im Reiche der Gnosis. Die mystischen Lehren des jüdischen u. christlichen Gnostizismus, des Mandäismus und Manichäismus und ihr babylonisch-astraler Ursprung. Mit 20 Abbildungen. Von ERICH BISCHOFF. Leipzig, TH. GRIEBEN, 1906.

CALAND, W., et HENRY, V., L'Agniṣṭoma. Description complète de la forme normale du sacrifice de Soma dans le culte védique. Tome I. Avec quatre planches. Paris, LEROUX, 1906.

Catalogue of the Marathi, Gujarati, Bengali, Assamese, Oriya, Pushtu and Sindhi Manuscripts in the Library of the British Museum. By J. F. BLUMHARDT. London, British Museum, 1905.

Census of India, 1901, Vol. I. Ethnographic Appendices by H. H. RISLEY. 5 Explre. Calcutta, Government Printing, 1903. 1901, Vol. XII B. Burma. Part III. Provincial Tables: Lower Burma. Part IV. Provincial Tables: Upper Burma. The Shan States and the Chin Hills by C. C. LOWIS. Rangoon, Government Printing, 1905.

Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Curantibus J.-B. CHABOT, J. GUIDI, H. HYVERNAT, B. CARRA DE VAUX. Scriptores Syri. Series tertia; Tom. IV. Chronica minor, Pars tertia; ediderunt BROOKS, GUIDI, CHABOT. Textus et versio. — Versio. Series II; Tom. LXIV. Išō'yahb Patriarchae III liber epistularum interpretatus est RUBENS DUVAL. — Textus. Series II; Tom. XCVIII. Dionysii bar Ṣalībī commentarii in Evangelia ediderunt J. SEDLÁČEK et J. B. CHABOT. Fasc. I. Id. Versio. — — Interpretatus est J. SEDLÁČEK, adiuvante J. B. CHABOT. Fasc. I. — Scriptores Aethiopici. Textus et versio. Series altera; Tom. XX. Vitae Sanctorum Indigenarum. I. — Acta S. Basalota Mikā'ēl et S. Anorēwos. Edidit et interpretatus est KAR. CONTI ROSSINI. Romae 1905. Versio. Series altera; Tom. XXI. I. — Acta S. Eustathii interpretatus est BORYSSUS TURAIEV. Romae 1906. Leipzig, HARRASSOWITZ, 1905, 1906.

DEUSSEN, PAUL, Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam: Sanatsujâta-Parvan — Bhagavadgîtâ — Mokshadharma — Anugîtâ. In Gemeinschaft mit DR. OTTO STRAUSS aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, BROCKHAUS, 1906.

DUSSAND, RENÉ, Notes de Mythologie Syrienne, II—IX et Index. Paris, LEROUX, 1906.

DUTOIT, JULIUS, Das Leben des Buddha. Eine Zusammenstellung alter Berichte aus den kanonischen Schriften der südlichen Buddhisten. Aus dem Pâli übersetzt und erläutert. Leipzig, Lotus-Verlag, 1906.

FAIEZ, KHALIL HAMMAM, Abou Samra Ghanem ou le Héros Libanais. Cairo 1905.

FALLS, EWALD J. C., Ein Besuch in den Natronklöstern der sketischen Wüste. Mit 9 Originalaufnahmen der Kaufmannschen Expedition in die lybische Wüste. (Frankfurter Zeitgemäße Broschüren, Bd. XXV, H. 3.) Hannover in W., BREER u. THIEMANN, 1905.

Ġubayr, Ibn (Ibn Giobeir), Viaggio in Ispagna, Sicilia, Siria e Palestina, Mesopotamia, Arabia, Egitto compiuto nel secolo XII. Prima traduzione, fatte sull' originale Arabo da CELESTINO SCHIAPARELLI. Roma, E. LOESCHER & Co., 1906.

HAHN, LUDWIG, Rom und Romanismus im griechisch-römischen Osten. Mit besonderer Berücksichtigung der Sprache. Bis auf die Zeit Hadrians. Eine Studie. Leipzig, DIETERICH, 1906.

Handess Amsorya. Jahrgang 1906. Wien, Mechitharisten, 1906.

HERTEL, JOHANNES, Das südliche Pañcatantra, Sanskrittext der Rezension β mit den Lesarten der besten Hss. der Rezension α. Des XXIV. Bds. der Abhandlungen der phil.-hist. Klasse der königl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften N° V. Leipzig, B. G. TEUBNER, 1906.

HOCEÏNE-AZAD, La Roseraie du savoir. Golzâr-é ma'réfèt. Texte Persan. Publié par —. Leide, E. J. BRILL, 1906.

— La Roseraie du savoir. Choix de quatrains mystiques, tirés des meilleurs auteurs Persans. Traduit pour la première fois en français avec une introduction et des notes critiques, littéraires et philosophiques. Leide, E. J. BRILL, 1906.

JACOB, GEORG, Türkische Bibliothek, Bd. 2—6. Berlin, MAYER und MÜLLER, 1906.

JENSEN, P., Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur. Straßburg, KARL J. TRÜBNER, 1906.

Journal, American, of Archaeology. Second Series. The Journal of the Archaeological Institute of America. Vol. X. Norwood, Mass., The Norwood Press, Archaeological Institute of America, 1906.

Journal, The American, of Philology, ed. by GILDERSLEEVE. Vol. XXVII. Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1906.

Journal of the American Oriental Society. Vol. XXVI, Second Half. Vol. XXVII, First Half. New Hawen, American Oriental Society, 1906.

Journal, The Geographical, including the proceedings of the Royal Geographical Society. March 1906, Vol. XXVII, N° 3. London, Royal Geographical Society, 1906.

LANDAU, W. FREIH. v., Beiträge zur Altertumskunde des Orients, v, Leipzig, E. PFEIFFER, 1906.

LANGDON, STEPHEN, Lectures on Babylonia and Palestine. Paris, P. GEUTHNER, 1906.

LIDÉN, EVALD, Armenische Studien. (Göteborgs Högskolas Årsskrift, 1906.) Göteborg, WETTERGREN & KERBER, 1906.

LÖHR, MAX, Der vulgärarabische Dialekt von Jerusalem, nebst Texten u. Wörterverzeichnis. Gießen, A. TÖPELMANN, 1905.

Al-Machriq, Revue catholique orientale, bimensuelle. Jahrgang 1906. Beyrouth, 1906.

MANN, TRAUGOTT, Tuḥfa Dawī-l'Arab. Über Namen u. Nisben bei Boḥāri, Muslim, Mālik. Von Ibn Ḥaṭīb al-Dahša.

MEINHOF, CARL, Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantussprachen. Berlin, D. REIMER, 1906.

Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Herausgegeben vom Vorstande. Bd. X, Teil 2 u. 3. Tokyo 1906.

Al-Moktabas, Revue mensuelle littéraire, scientifique et sociologique, N° 9. Cairo, MOHAMMED KURD-ALI, 1906.

Oriens Christianus, Römische Halbjahrhefte für die Kunde des christlichen Orients. Mit Unterstützung der Goerres-Gesellschaft herausgegeben vom Priestercollegium des deutschen Campo Santo unter der Schriftleitung von A. BAUMSTARK. IV. Jahrgang (2. Heft). Rom, E. LOESCHER & Co. Leipzig, HARRASSOWITZ, 1904.

PANTUSOF, N., Taarich-I Emenije, Historia Wladětelei Kaschgariji. Kasan 1905.

PRICE, FR., The private Diary of Ananda Ranga Pillai, dubash to JOSEPH FRANÇOIS DUPLEIX. A record of matters political, social and personal from 1736 to 1761. Vol. I. Madras, Government Press, 1904.

Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Ser. V, Vol. XIV, Fasc. 7—12, 1905. Vol. XV, Fasc. 1—4, 1906. Roma, Tipografia della Accademia, 1905, 1906.

Review, The New-York, Vol. I, N° 1, June—July 1905. New-York, St. Joseph's Seminary, Yonkers, 1905.

RHODOKANAKIS, N., Die äthiopischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien (mit 5 Tafeln). Wien, in Kommission bei A. HÖLDER, 1906.

RYDER, ARTHUR WILLIAM, The little clay Cart (Mṛcchakaṭika). A Hindu Drama, attributed to King Shūdraka. Translated from the original Sanskrit and Prakrit into English Prose and Verse. (Harvard Oriental Series, edited by CH. R. LANMAN, Vol. IX.) Cambridge, Massachusetts, Harvard Univ., 1905.

SCHMIDT, P. W., Die Mon-Kmer-Völker. Braunschweig, FR. VIEWEG & SOHN, 1906.

SCHREIBER, W., Praktische Grammatik der altgriechischen Sprache. Mit besonderer Berücksichtigung des attischen Dialektes. Für den Selbstunterricht. Mit griechisch-deutschem und deutsch-griechischem Wörterverzeichnis. 2. Auflage. Wien und Leipzig, HARTLEBEN.

Spécimens des caractères de l'imprimerie Catholique Beyrouth (Syrie). Spécialités Orientales. Beyrouth, Jésuites, 1905.

Survey, Linguistic, of India. Map to Vol. III, Part III. Vol. VII. Edited by G. A. GRIERSON. Indo-aryan Family. Southern Group. Specimens of the Marāṭhī-Language. Calcutta, Office of the Superintendent of Government Printing, 1905.

TALLQUIST, KNUT L., Neubabylonisches Namenbuch von den Geschäftsurkunden aus der Zeit des Šamaššumukîn bis Xerxes. Acta Societatis Scientiarum Fenineae, Tom. XXXII, N° 2. Helsingfors 1905.

Trudy po vostokovědčniju izdavaemyje Lazarevskim Institutom Vostočnych Jazykov. Bd. XXIII u. XXIV. Moskau, Lazarevski Institut, 1905. (Bd. XXIII: Trapezundskaya Chronika Michaila Panareta. Grečeskij Text sperevodom predusloviem u kommentaryamu isdal A. CHACHANOV. Bd. XXIV: Tatskie Etjudy. Čast I. Teksty u Tatsko-Rysskij Slovarj VSEV. MILLERA.)

VENETIANER, LUDWIG, Ezekiels Nachfolger und die Salomonischen Wasserbecken. Budapest, FRIEDRICH KILIANS NACHFOLGER, 1906.

VOLLERS, K., Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien. Straßburg, K. J. TRÜBNER, 1906.

WINCKLER, HUGO, Ex Oriente lux. Bd. I, Heft 4: Die Bedeutung der Phönizier im Volksleben von WILHELM FREIH. VON LANDAU, 1905; Heft 5: Forschung und Darstellung. Vermerke und Einzelheiten zur historischen Betrachtungsweise insbesondere des alten Orients, 1905. Bd. II, Heft 1: WINCKLER HUGO, Der alte Orient und die Bibel, nebst einem Anhang Babel und Bibel—Bibel und Babel, 1906; Heft 2: Altorientalische Geschichts-Auffassung von HUGO WINCKLER, 1906; Heft 3: AUGUST WÜNSCHE, Salomos Thron und Hippodrom Abbilder des babylonischen Himmelsbildes, 1906; Heft 4: Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares im jüdischen und moslemischen Sagenkreise mit Rücksicht auf die Über-

lieferungen in der Keilschrift-Literatur von AUGUST WÜNSCHE, 1906. Leipzig, E. PFEIFFER, 1905, 1906.

WINCKLER, HUGO, Altorientalische Forschungen. Dritte Reihe, Bd. III, Heft 1 (XXI der ganzen Folge). Zur Genesis. Leipzig, E. PFEIFFER, 1906.

ZWAAN, J. DE, The treatise of Dionysius bar Ṣalibhi against the Jews, Part I. The Syriac text edited from a Mesopotamian Ms. (Cod. Syr. Harris 83). Leiden, E. J. BRILL, 1906.

APR 1 190

WIENER ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

KUNDE DES MORGENLANDES.

BEGRÜNDET VON

G. BÜHLER, J. KARABACEK, D. H. MÜLLER, F. MÜLLER, L. REINISCH.

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIERT VON

J. v. KARABACEK, P. KRETSCHMER, D. H. MÜLLER,
L. v. SCHROEDER,

LEITERN DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES DER UNIVERSITÄT.

XX. BAND. — HEFT 4.

WIEN, 1906.

PARIS
ERNEST LEROUX.

ALFRED HÖLDER
K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER
BUCHHÄNDLER DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

OXFORD
JAMES PARKER & Co.

LONDON
LUZAC & Co.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

NEW-YORK
LEMCKE & BUECHNER
(FORMERLY B. WESTERMANN & Co)

BOMBAY
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Alfred Hölder, [illegible]
I., Rotenturmstraße 13.

Kaiserliche Akademie der Wissenschaften

Schriften der Balkankommission

Linguistische Abteilung.

I. Band (der ganzen Sammlung). **I. Südslavische Dialektstudien.** Heft I: **Die serbokroatische Betonung südwestlicher Mundarten.** Von *Milan Rešetar.* Preis geb.: K 10.— = M. [illegible]

II. Band (der ganzen Sammlung). **I. Südslavische Dialektstudien.** Heft II: **Das Ostbulgarische.** Von Prof. Dr. *Ljubomir* [illegible] Mit 1 Karte. Preis geb.: K 14.50 = M. [illegible]

III. Band (der ganzen Sammlung). **I. Südslavische Dialektstudien.** Heft III: **Die Dialekte des südlichen Serbiens.** Von [illegible] *Broch.* Mit 1 Dialektkarte. Preis geb.: K 16.40 = M. [illegible]

IV. Band (der ganzen Sammlung). **II. Romanische Dialektstudien. Das Dalmatische.** Altromanische Sprachreste von Veglia, Ragusa und ihre Stellung in der appennino-balkanischen Romania. Heft I: Einleitung und Ethnographie Istriens. Von Dr. *Matteo Giulio Bartoli.* Mit 1 Karte. [illegible]

V. Band (der ganzen Sammlung). **II. Romanische Dialektstudien. Das Dalmatische.** Altromanische Sprachreste von Veglia bis Ragusa und ihre Stellung in der appennino-balkanischen Romania. Heft II: Glossare und Texte, Grammatik und Lexikon. Von Dr. *Matteo Giulio Bartoli.* Mit 1 Tafel. Gebunden. Preis beider Bände: K 40.— = M. [illegible]

VI. Band (der ganzen Sammlung). **III. Neugriechische Dialektstudien.** Heft I: **Der heutige lesbische Dialekt, verglichen mit den übrigen nordgriechischen Mundarten.** Von *Paul Kretschmer.* Mit 1 Karte. Preis geb.: K 30.— = M. [illegible]

Antiquarische Abteilung.

I. Band. **Die Lika in römischer Zeit.** Von *Karl Patsch.* Preis geb.: K 6.— = M. [illegible]

II. Band. **Römische Villa bei Poia.** Von *Hans Schwalb,* k. u. k. Hauptmann im Geniestabe. Mit 15 farbigen Tafeln und 8 Abbildungen im Texte. Preis geb.: K 18.— = M. [illegible]

III. Band. **Das Sandschak Berat in Albanien.** Von *Karl Patsch.* 180 Abbildungen und einer farbigen geographischen Karte. Preis geb.: K 18.— = M. [illegible]

IV. Band. **Antike Denkmäler in Bulgarien.** Unter Mitwirkung von *Bormann, V. Dobruský, H. Egger, H. Hartl †, V. Hoffiller, J. Oehler, K. Škorpil, A. Stein, J. Zingerle* bearbeitet von *Ernst Kalinka.* Mit 1 Karte und 162 Abbildungen. Preis geb.: K 24.— = M. [illegible]

Hölder, k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler, Buchhändler der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften **in Wien.**
I., Rotenturmstraße 13.

Erckert, R. von, kaiserlich-russischer Generalleutnant a. D. **Die Sprachen des kaukasischen Stammes.** Mit einem Vorwort von Prof. Dr. *Friedrich Müller*. I. Teil. Wörterverzeichnis. II. Teil. Sprachproben und grammatische Skizzen. Mit einer lithographierten Sprachenkarte 1895. Lex.-8. (VI u. 351 S.) K 19.20 = M. 15.—.

Jelinek, Dr. **Franz. Homerische Untersuchungen.** I. Die Widersprüche im II. Teile der Odyssee. Versuch einer Herstellung der Verwandlungsodyssee. 1895. Gr.-8. (50 S.) K 1.20 = M. 1.—.

Müller, Dr. **Dav. Heinr.,** o. ö. Professor an der k. k. Universität Wien. **Das syrisch-römische Rechtsbuch und Hammurabi.** (Separatabdruck aus der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, XIX. Bd.) 1905. 8. (59 S.) K 1.80 = M. 1.60.

— — **Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln.** Text in Umschrift, deutsche und hebräische Übersetzung, Erläuterung und vergleichende Analyse. Mit einem Faksimile aus dem Gesetzeskodex Hammurabis. 1903. Lex.-8. (285 S.) K 11.80 = M. 10.—.

— — **Über die Gesetze Hammurabis.** Vortrag, gehalten in der Wiener juristischen Gesellschaft am 23. März 1904. 1904. 8. (45 S.) K 1.20 = M. 1.—.

— — **Südarabische Altertümer im kunsthistorischen Hofmuseum.** Mit 14 Lichtdrucktafeln und 28 Abbildungen im Texte. 1899. Fol. (VII u. 95 S.) K 30.— = M. 25.—.

Neumann, W. A., Über die orientalischen Sprachstudien seit dem XIII. Jahrhunderte mit besonderer Rücksicht auf Wien. Inaugurationsrede, gehalten am 17. Oktober 1899. 1899. Lex.-8. (65 S.) K 1.60 = M. 1.60.

Pisko, Julius, k. u. k. Vizekonsul, Leiter des k. und k. österreichisch-ungarischen Generalkonsulates in Janina. **Kurzgefaßtes Handbuch der nordalbanischen Sprache.** 1896. Gr.-8. (IV u. 165 S.) K 5.— = M. 4.20.

Schleichers, Dr. **A. W. Somalitexte.** Mit Unterstützung der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien. Herausgegeben von *Leo Reinisch*. 1900. 8. (XX u. 159 S.) K 4.— = M. 4.—.

Südarabische Expedition. Im Auftrage der Akademie der Wissenschaften in Wien:

Band I und II: **Die Somali-Sprache** von *Leo Reinisch*.
I. Band: Texte. 1900. (287 S.) Gr.-4. Gebd. K 20.— = M. 18.—.
II. Band: Wörterbuch. 1902. (VI u. 540 S.) Gr.-4. Gebd. K 50.— = M. 45.—.

Band III: **Die Mehri-Sprache in Südarabien** von Dr. *Alfred Jahn*. 1902. Mit Abbildungen. (IX u. 281 S.) Gr.-4. Gebd. K 24.— = M. 22.—.

Band IV: **Die Mehri- und Soqotri-Sprache** von *Dav. Heinr. Müller*. Abteilung I: Texte. 1902. (XI u. 226 S.) Gr.-4. Gebd. K 24.— = M. 21.—.

Band V, Teil I: **Die Somali-Sprache.** Abteilung III: Grammatik von *Leo Reinisch*. (VIII u. 126 S.) 1903. Gr.-4. Gebd. K 12.— = M. 10.40.

Band VI: **Die Mehri- und Soqotri-Sprache** von *Dav. Heinr. Müller*. Abteilung II. 1905. Gr.-4. (XI u. 391 S.) Gebd. K 48.— = M. 42.—.

Die Zeitschrift erscheint in Jahresbänden zu 4 Heften, die dreimonatlich zur Ausgabe gelangen. Der Preis für den Jahrgang beträgt 10 Mark.

Inhalt des IV. Heftes.

Jâtaka-Mahâbhârata-Parallelen, von R. Otto Franke 317
Ägyptologische Miszellen, von Alfred Jahn 373
Ägyptologische Studien, von Nathaniel Reich 381

Anzeigen.

K. Vollers, *Katalog der islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig*, von I. Goldziher 391
Gaastra D., *Bijdrage tot de kennis van het vedische ritueel. Jaiminiyaśrautasûtra*, von J. Kirste 395
W. Caland et V. Henry, *L'Agniṣṭoma*, description complète de la forme normale du Sacrifice de Soma dans le culte védique. Tome premier, avec quatre planches, von M. Winternitz 397

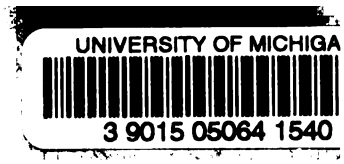
Kleine Mitteilungen.

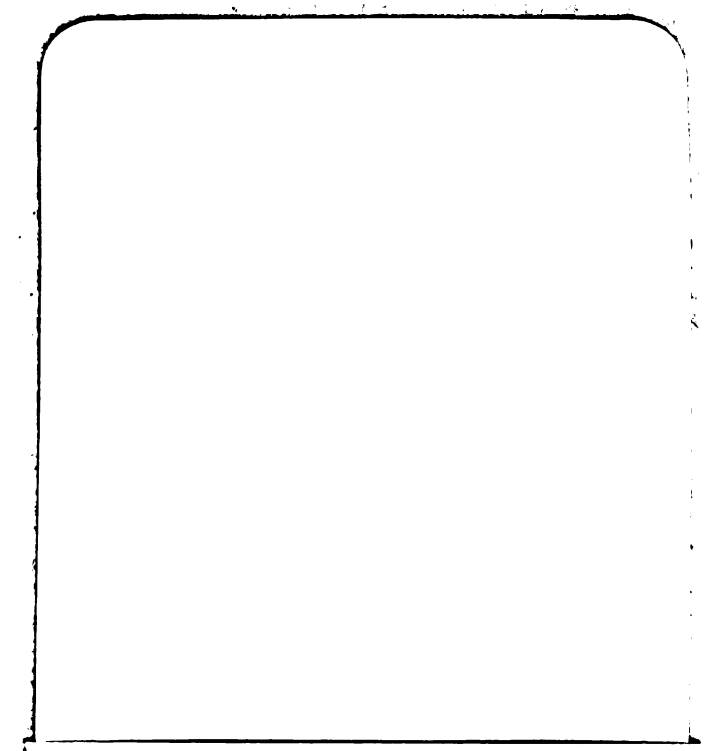
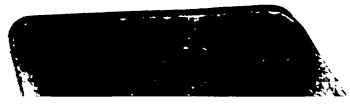
varyàḥ ‚die Wasser', von L. v. Schroeder 409
prushṭâ ‚Reif', von L. v. Schroeder 411
उचिपिटि oder उचपिटि ‚Maulbeerbaum', von Johannes Hertel 412
upâyavairam oder *ubhayavairam*? von Johannes Hertel 413
Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1906 bei der Redaktion der WZKM eingegangenen Druckschriften 416

Hierzu Beilagen der Firmen Rudolf Haupt in Halle a. d. S. über die Zeitschrift „Memnon" und Karl J. Trübner in Straßburg über „Jensen, Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur, I. Band".

Druck von Adolf Holzhausen,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

BOUND IN LIBRARY
SEP 3 1907





DO NOT REMOVE
OR
MUTILATE CARD